Ph.
o
71
2

Geschichte

der

Philosophie des Mittelalters

von

Dr. Albert Stöckl,
ord. Professor der Philosophie an der Academie Münster.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS

Zweiter Band.
Periode der Herrschaft der Scholastik.

MAINZ,
Verlag von Franz Kirchheim.
1865.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorrede.

Der gegenwärtige Band behandelt diejenige Periode, welche in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters als die vornehmste bezeichnet werden muss. Es ist vorzugsweise das dreizehnte Jahrhundert, über welches derselbe sich verbreitet, — ein Jahrhundert, welches in der Geschichte der philosophischen Bestrebungen des menschlichen Geistes ewig denkwürdig dasteht. Das Material, welches sich aus diesem Jahrhunderte sowohl, als auch aus den beiden folgenden dem Geschichtschreiber der Philosophie darbietet, ist so ungemein reichhaltig, dass er Mühe hat, es zu bewältigen. Rechnet man dazu noch das Material, welches die arabische und jüdische Philosophie ihm zur Bearbeitung darbietet, und bedenkt man, dass eine eingehende Darstellung dieser arabischen und jüdischen Philosophie wegen ihres innigen Zusammenhanges mit der christlichen Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts unumgänglich nothwendig ist: so wird man es erklärlich finden, dass der gegenwärtige Band einen unverhältnissmässigen grössern Umfang gewinnen musste, als der vorausgehende. Die grossen scholastischen Lehrsysteme, welche während des gegenwärtigen Zeitraumes an's Licht traten, lassen sich, wenn anders ein möglichst erschöpfendes Bild von denselben gegeben werden soll, nicht in den kleinen Rahmen einer blos übersichtlichen Darstellung bringen. Ich musste tiefer in den Inhalt derselben eingehen, um die wahrhaft überwältigende Gedankenfülle derselben nach Kräften an's Licht zu stellen. Und das konnte nur unter der Bedingung geschehen, dass ich eine ausführlichere Darstellung derselben zu liefern suchte. Ob und in wie weit es mir gelungen sei, der Aufgabe, welche die gegenwärtige Periode dem Geschichtschreiber der Philosophie stellt, zu

genügen, möge der freundliche Leser beurtheilen; ich kann nur versichern, dass ich mich keine Mühe gereuen liess, um dieser Aufgabe wenigstens annähernd zu genügen.

Im Einzelnen habe ich nur einiges Wenige zu bemerken. Als ich die Lehre der „arabischen Aristoteliker" ausarbeitete, musste ich ausser den einschlägigen Quellen nothwendig auch das Werk *Munks:* „Mélanges de philosophie juive et arabe" beiziehen. Dasselbe ist aber im Buchhandel vergriffen, und ich konnte es auch aus mehreren Bibliotheken, an welche ich mich deshalb wendete, nicht erhalten. So kam es, dass ich den Avicebron noch unter die arabischen Aristoteliker einsetzte, während doch nach den neuesten Forschungen Munks derselbe unstreitig ein Jude war. Ich habe die Sache nachträglich berichtigt, nachdem ich endlich das Buch Munks nach vielen Bemühungen zur Hand bekommen hatte. Eben so habe ich nachträglich dessen Lehre nach der Uebersetzung, welche Munk von dem Werke Avicebrons „De fonte vitae" gibt, weiter ausgeführt. Möge der geneigte Leser dieses unverschuldete Versehen mir nicht zu hoch anrechnen. — Was ferner die Lehre des Avicenna betrifft, so wird ihm von den neuern Geschichtschreibern gewöhnlich der Dualismus ganz in derselben Form, wie er sich bei Averroes findet, zugeschrieben. Ich läugne auch nicht, dass seine Metaphysik genügende Anhaltspunkte für diese Ansicht darbietet. Andererseits aber wird von den vornehmsten christlichen Scholastikern, wie von Wilhelm von Paris, von Thomas von Aquin u. s. w. angenommen, dass er auch die Materie der sublunarischen Körper auf Gott als auf ihre Ursache zurückführe. Ich konnte mir darüber keine sichere Ansicht bilden, und habe daher die *beiden* Ansichten aufgeführt, die eine in meiner Darstellung des Lehrsystems Avicenna's, die andere in dem „Rückblick" auf die arabischen Aristoteliker. Daraus erklärt sich der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Darstellungen. Darin aber konnte ich den genannten christlichen Scholastikern nicht beistimmen, dass sie der Lehre Avicenna's von dem Hervorgange der Dinge aus Gott den eigentlichen Schöpfungsbegriff unterlegten. Nach meiner Ueberzeugung ist Avicenna's Lehre, wie die des Alfarabi, reine Emanationslehre. Die Gründe hiefür habe ich an der geeigneten Stelle dargelegt. — Das Werk Scharastani's: „Religionspartheien und Philosophenschulen," übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850—1851, habe ich gelesen, und man wird es hin und

wieder citirt finden; aber für die Darstellung der arabischen Philosophie selbst hielt ich dasselbe für minder nothwendig. Von den arabischen Aristotelikern behandelt nämlich Scharastani nur den Avicenna, und gibt einen blossen Auszug aus dessen Metaphysik, die ich jedoch in originali vor mir liegen hatte. Und was die arabischen Religionsphilosophen betrifft, so schien es mir für eine Geschichte der *Philosophie* geeigneter, mich vorzugsweise an die bezüglichen Referate des Moses Maimonides zu halten, dessen Verlässigkeit in dieser Beziehung unter Andern auch von Munk entschieden betont wird, und die drei und siebenzig Secten des Islam, wie sie Scharastani aufführt und nach ihren bezüglichen Lehren darstellt, aus dem Spiele zu lassen. Denn Scharastani behandelt diese Secten doch vorzugsweise nur vom rein dogmatischen Standpunkte aus, und was er Philosophisches beibringt, das findet sich auch bei Maimonides. Zudem scheint mir die Uebersetzung minder klar zu sein, als es wünschenswerth wäre. — In der Darstellung der Kabbalah hielt ich mich besonders an Frank und Molitor, da meine Kenntniss der hebräischen Sprache nicht so weit reicht, um in diesem Gebiete Originalstudien machen zu können. Dagegen habe ich sonst überall auf der Grundlage der Originalwerke gearbeitet. Blos von zwei Denkern, welche jedoch von sehr untergeordneter Bedeutung sind, konnte ich mir keine Originalwerke verschaffen, nämlich von Gottfried von Fontaines und von Petrus Aureolus. Deren Lehre habe ich deshalb nach Hauréau dargestellt, wie man es an den entsprechenden Stellen angezeigt finden wird. Subsidiär habe ich hie und da auch neuere Werke über einzelne Denker des Mittelalters beigezogen. So zog ich z. B. in der Darstellung der Erkenntnisslehre des heil. Thomas *Kleutgen's* „Philosophie der Vorzeit," in der Darstellung der thomistischen Lehre über das Verhältniss zwischen Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen *Morgott's* Schrift „Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas" bei, weil nach meiner Ansicht diese beiden Lehrpunkte von den genannten Männern in der ausgezeichnetsten Weise behandelt worden sind. In der Darstellung der Lehre Gersons durfte ich die vortreffliche Monographie *Schwab's* über Gerson nicht unbenützt lassen. Und so habe ich es noch in einigen andern Punkten gehalten. Wo ich aber immer neuere Schriftsteller subsidiär benutzte, da habe ich sie stets gewissenhaft citirt, wie sich der geneigte Leser zur Genüge wird überzeugen können.

Möge der vorliegende Band in der Oeffentlichkeit die gleiche gute Aufnahme finden, wie der erste, und Einiges beitragen zur Förderung der christlichen Wissenschaft in unserer Zeit; dann wird für seine Mühe hinreichend belohnt sein

Münster, den 19. November 1865.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung §. 1— 3. S. 3— 12

A. Arabische Philosophie.

Vorbemerkungen §. 4. S. 13— 16.
1. Die arabischen Aristoteliker.
α) Im Orient.
a) Alkendi und Alfarabi §. 5— 7. S. 16— 23.
b) Avicenna §. 8— 15. S. 23— 58.
β) Im Occident.
a) Avempace und Avicebron §. 16— 17. S. 58— 67.
b) Averroes §. 18— 30. S. 67—124.
γ) Rückblick §. 31— 33. S. 124—138.
2. Dogmatisch - religionsphilosophische Lehrsysteme.
a) Die Lehre der orthodoxen Motakhallim (Aschariten) §. 34— 44. S. 138—174.
b) Die Lehre der Muatazile (Motazalen) . . §. 45— 46. S. 175—181.
3. Die arabischen Mystiker.
a) Die Ssufi's §. 47— 48. S. 181—186.
b) Algazel §. 49— 56. S. 186—214.
c) Ibn Tofeil §. 57— 60. S. 214—227.

B. Jüdische Philosophie.

Vorbemerkungen §. 61— 62. S. 227—232.
1. Die Cabbalah §. 63— 68. S. 232—251.
2. Saadiah Fajjumi §. 69— 72. S. 251—265
3. Moses Maimonides §. 73— 84. S. 265—299.
4. Weitere Schicksale der jüdischen Philosophie . . §. 85— 86. S. 299—305.

C. Christliche Philosophie.

Vorbemerkungen §. 87— 89. S. 305—316.
I. Die ersten Vertreter der christlichen Scholastik in der gegenwärtigen Epoche.
1. Alexander von Hales §. 90— 92. S. 317—326.
2. Wilhelm von Auvergne (Guillelmus Parisiensis) . §. 93— 98. S. 326—345.
3. Vincenz von Beauvais §. 99—100. S. 345—352.
II. Die grossen scholastischen Lehrsysteme dieser Periode.
1. Albert der Grosse §. 101—119. S. 352—421.
2. Thomas von Aquino §. 120—121. S. 421—427.
a) Allgemeine Grundlagen des thomistischen Lehrsystems §. 122—127. S. 427—448.
b) Metaphysik und Erkenntnisslehre §. 128—139. S. 448—491.
c) Theologie und Schöpfungslehre §. 140—161. S. 491—582.

d) Angelologie und Psychologie §. 162—179. S. 582— 655.
e) Eudämonologie, Ethik und Soteriologie . §. 180—196. S. 655— 721.
f) Staatslehre §. 197—199. S. 721— 734.
3. Zeitgenossen und Schüler des heil. Thomas.
a) Heinrich von Gent §. 200—204. S. 734— 758.
b) Richard von Middleton §. 205—206. S. 758— 766.
c) Aegidius von Colonna und Gottfried von Fontaines §. 207—209. S. 766— 777.
4. Johannes Duns Skotus §. 210—230. S. 778— 868.
5. Anhänger und Gegner Duns Skots.
Franziscus von Mayronis, Herväus Natalis u A. §. 231—233. S. 868— 879.

III. Mystik. Naturphilosophie. Theosophie.

1. Bonaventura §. 234—241. S. 880— 915.
2. Roger Bacon §. 242—243. S. 915— 924.
3. Raymundus Lullus §. 244—249. S. 924— 952.

IV. Die philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters.

a) Im Allgemeinen.

Realismus, Formalismus und Nominalismus . . . §. 250—254. S. 952— 973.

b) Im Besondern.

1. Die Nominalistenschule.
α) Anbahnung des Nominalismus.
Petrus Aureolus und Wilhelm Durandus de St. Pourçain §. 255—258. S. 973— 986.
β) Eigentliche Begründung des Nominalismus in dieser Epoche.
Wilhelm von Okkam §. 259—266. S. 986—1021.
γ) Anhänger des Okkamistischen Nominalismus.
Johannes Buridanus, Petrus de Alliaco, Gabriel Biel u. A. §. 266—270. S. 1021—1041.
2. Die Schule der Realisten.
α) Walter Burleigh, Thomas von Strassburg, Marsilius von Inghen u A. §. 271—273. S. 1041—1055.
β) Raymundus von Sabunde §. 274—278. S. 1055—1078.
γ) Johannes Gerson, der Mystiker §. 279—282. S. 1078—1095.

V. Die deutschen Mystiker.

1. Meister Eckhardt §. 283—287. S. 1095—1120.
2. Johannes Tauler §. 288—289. S. 1120—1128.
3. Heinrich Suso §. 290—291. S. 1129—1137.
4. Johannes Ruysbroek §. 292—294. S. 1137—1149.
5. Die „deutsche Theologie" §. 295—296. S. 1149—1159.

II.

Periode der Herrschaft der Scholastik.

Einleitung.

§. 1.

Die Periode, in welche wir einzutreten im Begriffe stehen, ist die Blütezeit der mittelalterlichen Speculation. Die Werke, welche während dieser Periode geschaffen wurden, sind in der Weise grossartig, dass sie unsere ganze Bewunderung verdienen. In dem Masse, als der christliche Geist unter den abendländischen Völkern mehr und mehr erstarkte und seine Früchte in That und Leben brachte, erstarkte auch das wissenschaftliche Streben im Bereiche der Kirche und dehnte sich über alle Gebiete der menschlichen Erkenntniss aus. Die Kirche nahm dieses Streben in ihre Hut, leitete es, erhielt es auf der rechten Bahn und schnitt die Auswüchse ab, welche der Entwicklung der mächtig aufkeimenden Pflanze gefährlich und schädlich werden konnten. Und nicht blos dieses, sondern es ward dieses Streben von der Kirche auch auf jegliche Weise gefördert und ermuntert. So konnte es nicht fehlen, dass der Baum der christlichen Wissenschaft mächtig emporwuchs und mit seiner herrlichen Krone die Völker überschattete. Die Früchte dieses Baumes liegen uns vor in den Werken, welche diese Zeit hervorbrachte. Die mächtigen Systeme, welche in diesen Werken uns gegenübertreten, und in welchen das ganze Gebiet des speculativen Wissens umspannt ist, legen Zeugniss ab von der Kraft und Fülle des Geistes, welcher in den Urhebern derselben lebte, und von der Grossartigkeit und Macht der Ideen, durch welche damals das Leben der abendländischen Völker bewegt und getragen wurde. Nur dadurch, dass der christliche Glaube mit dem ganzen Reichthum seines Inhaltes gleichsam in Fleisch und Blut dieser Völker übergegangen war, und ihr ganzes geistiges und sociales Leben durchdrang, war es möglich, dass aus diesem Lebensgrunde so herrliche Früchte emporsprossen konnten, wie wir sie in den scholastischen Lehrsystemen dieser Zeit vor uns haben. Das „Chaos magnum,“ welches man so

lange Zeit zwischen die patristische und neuere Zeit hineinsetzte und mit der dichtesten Finsterniss ausstattete, erweist sich vor dem Forum der geschichtlichen Forschung als eine pure Lächerlichkeit, welcher blos der Parteigeist oder die Unwissenheit einen Ernst unterschieben konnte.

Hatten bisher die Kloster- und Stiftsschulen das heilige Feuer der Wissenschaft genährt, so bildete sich jetzt im Laufe des zwölften Jahrhunderts das Universitätswesen aus, wodurch das wissenschaftliche Streben nicht blos neuen Aufschwung erlangte, sondern auch auf immer weitere Kreise ausgedehnt wurde. Italien war der erste Sitz dieser Hochschulen. In Salerno blühte eine solche schon in der Mitte des eilften Jahrhunderts; im Anfang des folgenden Jahrhunderts ward sie von Roger von Sicilien privilegirt. Aus der Domschule zu Bologna entstand bald nach der Stiftung der Universität Salerno eine andere Hochschule, welche besonders die Rechtswissenschaft pflegte, während in Salerno vorzugsweise die medicinischen Wissenschaften betrieben wurden. Von Friedrich I. wurde die Universität Bologna im Jahre 1158 und von Papst Nicolaus IV. im Jahre 1292 privilegirt. Die berühmteste Universität aber ward die zu Paris, auf welcher die Theologie vorwiegend gepflegt wurde. Zur Zeit Peters des Lombarden wurde diese Hochschule von Ludwig VII., und von Philipp August im Jahre 1229 privilegirt. Sie blühte im Laufe der folgenden Jahrhunderte immer mehr auf, und wurde das Emporium der mittelalterlichen Wissenschaft. Die berühmtesten Lehrer lehrten daselbst, und von allen Ländern Europa's strömten diejenigen, welche in die höhern Wissenschaften eingeweiht werden wollten, in Paris zusammen. Auch Deutschland blieb in der Ausbildung des Universitätswesen nicht zurück; noch im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts entstanden daselbst die Universitäten zu Prag, Wien, Heidelberg, Cöln und Erfurt. Päpste und weltliche Herrscher begünstigten diese Hochschulen durch Stiftungen und Privilegien, und um schon angestellten Klerikern, als Vicaren und Canonikern, den Besuch der Hochschulen zu erleichtern, beliess man ihnen während der Studienzeit oft den Genuss ihrer Präbenden und entband sie der Pflicht, am Orte der Kathedrale zu wohnen. Was die innere Einrichtung dieser Anstalten betrifft, so wurden in besonders getrennten Facultäten Theologie, geistliches und weltliches Recht, Medicin, Philosophie und die freien Künste gelehrt, meistens von

Geistlichen; nur unter den Medicinern pflegten sich auch weltliche Lehrer zu finden. Es wurden häufig Disputationen veranstaltet über wissenschaftliche Materien, meist aus der Theologie und Rechtskunde, und das Interesse, welches man an denselben nahm, war ausserordentlich. Die Studirenden der besuchtern Universitäten schieden sich oft nach den Nationen, lebten aber meistens in bestimmten Häusern unter der Aufsicht eines Magisters zusammen, welcher auch darauf achtete, dass sie die Vorlesungen und Disputationen fleissig besuchten.

Diese Universitäten also wurden in der gegenwärtigen Epoche die Pflanzstätten der Wissenschaft. Wenn wir den grossartigen Aufschwung der christlichen Speculation in dieser Zeit zunächst auf Rechnung des immer mehr sich entfaltenden und seine innere Kraft bewährenden christlichen Geistes setzen müssen, so war die Entstehung der Hochschulen einerseits die natürliche Frucht dieses wissenschaftlichen Aufschwunges, und andererseits trugen sie auch wiederum mächtig dazu bei, diesen Aufschwung zu fördern und continuirlich zu machen. Zugleich aber ist auch noch ein anderes Element in Anschlag zu bringen. In der vorausgehenden Epoche war von der aristotelischen Philosophie nur die Dialektik in den Schulen im Gebrauche. Man hielt sich gewöhnlich an das Compendium der aristotelischen Dialektik von Boethius, womit sich die Einleitung des Porphyrius verband. Jetzt aber kam mit dem allmähligen Entstehen und Aufblühen der Universitäten vom zwölften Jahrhundert an die gesammte aristotelische Philosophie in den christlichen Schulen in Aufnahme. Ausser den dialektischen wurden auch die physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles in den Unterricht eingeführt und von den Lehrern der Philosophie erklärt. Diese aristotelische Philosophie wurde dann der theologischen Speculation zu Grunde gelegt und zum systematischen Aufbau der Theologie verwendet. Welche Grundsätze dabei leitend und massgebend waren, haben wir schon früher ausgeführt [1]). In Folge dessen ist die gesammte Speculation dieser Zeit von der aristotelischen Anschauung getragen und durchdrungen; die aristotelischen Begriffe und Grundsätze erhalten das Bürgerrecht in der speculativen Wissenschaft; und ebenso kommt nun auch die aristotelische Methode in der wissenschaftlichen Entwicklung und Beweisführung in Aufnahme. Gerade da-

1) Vgl. Bd. I. §. 3.

durch unterscheidet sich die speculative Wissenschaft der gegenwärtigen Epoche ganz besonders von der der vorausgehenden Periode.

§. 2.

Aber wie kam nun dieses Alles? Woher erhielten die abendländischen Gelehrten jene Theile der aristotelischen Philosophie, welche vorher nicht im Gebrauche waren? — Sie erhielten dieselben von den Arabern und Juden in Spanien, mit welchen man seit langem her schon in lebhaftem Verkehr stand. Die arabische und die damit zusammenhängende jüdische Speculation lehnten sich vorzugsweise an Aristoteles an. Die Grundsätze desselben galten als unantastbar, und man beschäftigte sich blos damit, dieselben zu commentiren, und nur aus der verschiedenen Art und Weise, wie die einzelnen arabischen und jüdischen Gelehrten die aristotelischen Lehrsätze auffassten und erklärten, entsprang die Verschiedenheit ihrer Lehrsysteme. Von diesen Arabern und Juden nun erhielten, wie gesagt, die christlichen Denker des Abendlandes die aristotelischen Schriften, und zwar zugleich mit den Commentaren, welche jene selbst zu diesen Schriften verfasst hatten. Es fanden diese Schriften eine um so günstigere Aufnahme unter den christlichen Lehrern, als ihnen die aristotelische Philosophie mit ihrer Klarheit und Präcision, sowie mit dem reichen Wahrheitsgehalte, welchen sie unstreitig in sich schliesst, als das geeignetste Mittel erschien, um dadurch eine speculative Entwicklung des christlichen Glaubensinhaltes zu Stande zu bringen.

Aber eben weil die christlichen Denker die aristotelischen Schriften nicht allein, sondern zugleich mit den arabischen und jüdischen Commentaren dieser Schriften überkamen, so pflanzte sich auch die in diesen Commentaren befolgte Methode in die christlichen Schulen herüber. Die aristotelischen Lehrsätze genossen auch hier in der Philosophie das grösste Ansehen; die Erklärung und Entwicklung derselben betrachteten daher die Lehrer in den Schulen als ihre Hauptaufgabe, während die Theologen die philosophischen Grundlagen, welche sie für die speculative Entwicklung der christlichen Dogmen nothwendig hatten, ohne weiters aus Aristoteles entnahmen.

Unter solchen Umständen lag nun aber freilich die Gefahr nahe, in eine falsche Richtung sich zu verlieren. Wenn die christlichen Denker ihrer Erklärung des Aristoteles die arabischen oder jüdischen Commentatoren desselben zu Grunde legten und deren Auffassung der

aristotelischen Lehrsätze sich aneigneten, so standen sie, weil diese Auffassung vielfach im schneidendem Widerspruche mit der christlichen Glaubenslehre stand, bereits auf dem Boden des Irrthums, und dann musste die Anwendung der aristotelischen Lehrsätze auf die theologische Speculation noch grössere und gefährlichere Irrthümer erzeugen. Dass es hiebei nicht bei der blossen Möglichkeit blieb, sondern dass auch wirklich manche Denker auf dem bezeichneten Wege in solche Irrthümer sich verloren, das beweisen die wiederholten Verbote der metaphysischen und physischen Schriften des Aristoteles, welche von einzelnen kirchlichen Synoden erlassen wurden. Das erste erfolgte auf einer Pariser Synode im Jahre 1210 [1]; das andere im Jahre 1215 durch ein Decret des päpstlichen Legaten Robert von Courçon, und das dritte im Jahre 1231 durch eine Bulle Gregors IX., beide an die Universität Paris gerichtet [2]. Es beweisen dieses ferner gewisse Propositionen, welche im Jahre 1269 zu Paris von einer Versammlung der Universitätslehrer unter dem Vorsitze des Bischofes Stephan verdammt wurden, und welche sämmtlich aus der arabisch-aristotelischen Philosophie geschöpft waren, oder wenigstens mit derselben zusammenhingen [3]. Das Gleiche gilt von andern Propositionen, welche später im Jahre 1277 das gleiche Loos traf [4]. Die Kirche war ganz in ihrem Rechte, wenn sie gegen einen solchen Gebrauch der antiken Philosophie sich erklärte, und unter solchen Bedingungen den Vortrag und die Lectüre der aristotelischen Philosophie in den christlichen Schulen nicht gestatten wollte.

Da suchten nun aber diejenigen, welche ungeachtet ihres Widerspruches mit dem christlichen Glauben die Ansichten der arabischen Commentatoren des Aristoteles doch nicht aufgeben wollten, mit einer ganz eigenthümlichen Annahme sich zu helfen. Sie gaben nämlich zu, dass ein solcher Widerspruch vorhanden sei; aber sie behaupteten, der christliche Glaube und die Philosophie seien von einander ganz getrennte Gebiete, welche einander gar nichts angingen. Es könne daher etwas in der Philosophie wahr, und vom Standpunkte des Glau-

1) „Nec libri Aristotelis de naturali et prima philosophia, nec commenta in illos libros legantur Parisiis publice vel secreto," heisst es daselbst.

2) Vgl. *Jourdain*, üb. die lat. Uebersetzungen des Aristoteles. S. 195 ff.

3) *Du Boulay*, Hist. de l'univers. Paris. t. 2. p. 79. Bibl. max. Patrum, t. 25. p. 351 sqq.

4) Sie sind aufgeführt bei *Denzinger*, Enchiridion, prop. 390—398. p. 170 sq. Wir werden später eigens noch auf alle diese Sätze zurückkommen müssen.

bens und der Theologie aus falsch sein, und umgekehrt [1]). In Folge dieses Grundsatzes hielten sie sich für berechtigt, die Grundsätze der arabischen Aristoteliker ungeachtet ihres Widerspruches mit dem Glauben dennoch wenigstens als philosophische Wahrheit festzuhalten, und das erachteten sie als für ihren Zweck genügend. Sie waren hierin keineswegs originell; denn auch die arabischen Commentatoren des Aristoteles suchten sich dem Koran gegenüber mit dieser Voraussetzung zu decken. Es stammt daher der fragliche Grundsatz, dass etwas philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne, und umgekehrt, recht eigentlich aus der arabischen Philosophie. Man sieht aber leicht, welche Zerstörungen dieser Grundsatz im Gebiete der christlichen Wissenschaft hätte anrichten müssen, falls er allgemeine Aufnahme gefunden hätte. Doch daran war nicht zu denken.

Nicht alle christlichen Denker nämlich banden sich so sclavisch an Aristoteles und an seine arabischen und jüdischen Ausleger. Ja gerade die eigentlichen Träger der christlichen Scholastik, die Coryphäen der christlichen Speculation dieser Zeit wussten sich die Freiheit des Geistes gegenüber dem Arabismus und dem hohen Ansehen des Aristoteles wohl zu wahren. Sie achteten die aristotelische Philosophie und deren Lehrsätze hoch, sehr hoch; aber sie machten sich nicht zu Sclaven, zu blossen Nachbetern derselben. Schon Albert der Grosse, welcher unter den Scholastikern das Meiste zur Verbreitung der aristotelischen Philosophie beigetragen hatte, widerspricht ihr in vielen und bedeutenden Punkten ohne Scheu. Der christliche Glaube stand ihnen noch höher, als diese Philosophie. Solche Lehrsätze des Aristoteles, welche mit dem christlichen Glauben nicht in Einklang zu bringen waren, wurden ohne weiters verworfen und ausdrücklich zu widerlegen gesucht. Das Gleiche widerfuhr solchen Sätzen, welche die Critik der Vernunft nicht zu bestehen vermochten. Das Ansehen des Aristoteles blieb dabei dennoch aufrecht erhalten. Denn die Entschuldigung lag zur Hand, dass jener verehrte Lehrer, welcher den Namen des „Philosophen" vorzugsweise führte, von der christlichen Offenbarung noch nicht erleuchtet, die Wahrheit der göttlichen Dinge nicht deutlich habe erblicken können; die Wahrheit der weltlichen Dinge kennen zu lehren: dafür konnte er immer noch als Meister gelten. Daher konnte man sogar wohl zugeben, dass er, seinem Zuge

1) Cf. *Alb. Magnus*, Summ. Theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3. (Bas. 1507.)

nach Erkenntniss des Weltlichen folgend, wichtige Wahrheiten in der Theologie übersehen habe, welche selbst den Heiden ohne Offenbarung zugänglich gewesen wären, ohne dadurch seiner Herrschaft in Erforschung der weltlichen Dinge Abbruch thun zu wollen. So wussten die grossen Scholastiker das Ansehen des Aristoteles und die Freiheit des Geistes, welche die unbedingte Abhängigkeit von ihm im Sinne des Arabismus ausschloss, recht wohl miteinander zu vereinbaren. Und eben weil sie einen solchen Standpunkt einnahmen, waren sie auch in der Lage, gegebenenfalls sich um Aristoteles dem Arabismus gegenüber anzunehmen und ihn in Schutz zu nehmen gegen falsche Auslegung seiner Lehrsätze von Seite der Arabisten. Darum finden wir bei den Scholastikern häufig Abhandlungen, in welchen ausführlich und eingehend bewiesen wird, dass Aristoteles nicht dasjenige gelehrt habe, was die arabischen oder jüdischen Commentatoren in ihrer Erklärung seiner Lehren ihm unterschoben, sondern dass vielmehr seine Lehre in den fraglichen Punkten ganz in Uebereinstimmung sei mit den Forderungen der Vernunft und der christlichen Lehre. Was gaben sie sich nicht z. B. für Mühe, den Aristoteles gegen die Unterstellung der arabischen Commentatoren zu vertheidigen, als habe er die Einheit des Verstandes in allen Menschen gelehrt[1])! Einen *solchen* Gebrauch der aristotelischen Philosophie in den christlichen Schulen konnte die Kirche wohl

1) Cf. S. *Thom.* Contr. gent. (ed. Nemausi 1853.) l. 2. c. 73—78. De unitate intellectus contra Averroistas. Es konnten die grossen christlichen Scholastiker ein solches Verfahren um so mehr einhalten, als im Laufe der Zeit auch andere bessere Uebersetzungen des Aristoteles in Umlauf kamen, welche unmittelbar aus dem griechischen Texte hergestellt waren, und nicht erst mittelbar aus den arabischen Versionen. Zunächst wurden einzelne Bücher des Aristoteles unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt und in Umlauf gebracht. So wird Jacob, Cleriker von Venedig (um 1228) als Uebersetzer aristotelischer Schriften genannt, und ebenso auch Robert, Bischof von Lincoln († 1253). Vincenz von Beauvais in seinem „speculum majus" und Albert der Grosse in seinen Paraphrasen bedienen sich neben arabisch-lateinischen auch dieser griechisch-lateinischen Versionen. Thomas von Aquin endlich veranstaltete eine solche Uebersetzung aller aristotelischen Schriften unmittelbar aus dem griechischen Texte, und bediente sich derselben in seinen Commentaren zur aristotelischen Philosophie sowohl, als auch in seinen übrigen Werken. Dieses bezeugt ein Zeitgenosse und Schüler des heil. Thomas, Wilhelm von Tocca, welcher also berichtet: „Scripsit Thomas etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio, quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem." (Thom- Malvenda tom. I. Annal. Praed. in Act. Sanct. etc. Antverp. 1643. Mens. Mart. Tom. I. p. 655.) Vgl. *Katholik,* Januarheft 1864. S. 13 ff.

zugeben. Auf *diesem* Standpunkte konnte ihr eine Verwerthung dieser Philosophie zur speculativen Entwicklung des Dogma's und zum systematischen Aufbau der Theologie nur erwünscht sein. Und eben darum sehen wir die Kirche der Aufnahme der aristotelischen Philosophie in die christlichen Schulen nicht blos kein Hinderniss in den Weg legen, sondern wir finden vielmehr, dass gerade die grössten und heiligsten Männer dieser Zeit mit entschiedener Vorliebe in das Studium derselben sich versenkten und den ausgedehntesten Gebrauch von derselben machten, und zwar unter vollkommener Billigung dieses Verfahrens von Seite der Kirche. Die kirchlichen Autoritäten sprachen sich wie billig gegen den Missbrauch dieser Philosophie aus, aber sie verhinderten nicht den rechten Gebrauch derselben, sondern schützten und förderten vielmehr denselben.

§. 3.

Mit einer solchen Stellung, welche die Scholastik der aristotelischen Philosophie gegenüber einnahm, war nun aber von selbst auch jener sonderbare Lehrsatz abgewiesen, mit welchem sich diejenigen zu decken suchten, welche die Freiheit ihres Geistes an den Arabismus verkauft hatten. Der Satz, dass etwas philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne und umgekehrt, war mit dem Wesen der Scholastik unvereinbar. Die Kirche musste diesen Satz als unchristlich verwerfen; die kirchliche Wissenschaft musste sich so stellen, dass sie dieses Satzes nicht blos nicht bedurfte, sondern ihn vielmehr geradezu ausschloss. Und das that die Scholastik. Es ist widersinnig, wenn man, wie solches so häufig geschieht, jenen Satz der Scholastik in die Schuhe schiebt. In keinem Stadium ihrer Entwicklung hat die Scholastik diesen Satz in sich aufgenommen; nicht Ein Scholastiker findet sich, welcher demselben gehuldigt hätte; im Gegentheil die Scholastik bekämpft denselben auf's Entschiedenste. Es kann kein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Theologie stattfinden; dieser Grundsatz kehrt bei den Scholastikern in den verschiedensten Wendungen wieder, und wird überall mit aller Energie festgehalten und vertheidigt. Nur da, wo man den scholastischen Standpunkt nicht inne hielt, wo man sich zur Scholastik in Gegensatz setzte, nur da sehen wir den Lehrsatz hervortreten, welcher einen Widerspruch zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit aufstellt. Wir werden im Folgenden uns davon zur Genüge überzeugen.

Und eben daraus, dass die Scholastiker den Standpunkt der Arabisten nicht blos nicht theilten, sondern denselben direct bekämpften, erklärt sich das bei den Scholastikern so häufig wiederkehrende Verfahren, wornach sie einen Lehrsatz vom theologischen und philosophischen Standpunkte zugleich aus als wahr oder als falsch erklärten, und vom beiderseitigen Standpunkte aus den Nachweis hiefür zu liefern suchten. Wer die Schriften der Scholastiker liest, der wird gar häufig der Formel begegnen: „es sei etwas wahr oder könne hingehen in der Philosophie und Theologie [1];“ oder: „es verstosse ein Satz sowohl gegen die Principien der Philosophie, als auch gegen den Glaubensinhalt [2];“ oder: „es sei etwas irrthümlich nach der Philosophie, und häretisch nach dem Glauben [3];“ ja sogar: „es sei dieses oder jenes häretisch im Glauben und in der Philosophie [4].“ Ueberall legten also die Scholastiker den Arabisten gegenüber ein besonderes Gewicht darauf, nicht blos theoretisch den Grundsatz festzuhalten, dass Vernunft und Glaube sich nicht widerstreiten können, sondern dieses auch im Einzelnen und Besondern nachzuweisen, besonders in Bezug auf jene Lehrmeinungen, welche die Arabisten, obgleich sie mit dem Glauben im Widerspruch standen, als philosophisch wahr festhielten. Und gerade daraus erwuchs für die Scholastik der grosse Vortheil, dass solche Fragen auf philosophischem Standpunkte mit aller Gründlichkeit und nach allen Seiten hin erörtert wurden: was vielleicht ohne jenen Gegensatz nicht in dem gleichen Masse geschehen sein würde.

Reflectiren wir nun auf die im Vorausgehenden dargelegten Gesichtspunkte, so ergibt sich uns daraus von selbst, welchen Gang wir in der folgenden Darstellung einzuhalten haben. Wir werden vor Allem die arabische Philosophie nicht übergehen dürfen. Abgesehen nämlich

1) *Alb. Magn.* Summ. theol. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 3. „Procedunt secundum fidem catholicam et secundum philosophiam.“

2) *S. Thom.* De unit. intell. contr. Averroistas, p. 471. (im Anhange zur Ausg. der Summa contr. gent. Nemausi 1853.) „Intendimus autem probare, positionem praedictam (de unitate intellectus) non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta.“ *Albert. Magn.* Summ. theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3.

3) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 44. „Secundum philosophiam erroneum, et secundum fidem haereticum.“ *Alb. Magn.* S. Theol. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 3. „Error contra philosophiam et theologiam.“

4) *Alb. Magn.* S. Theol. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 2. „Haereticum in fide et in philosophia.“ tr. 13. qu. 77. m. 5. p. 1. tr. 4. qu. 20. m. 1. qu. 21. m. 1. m. 2. etc.

davon, dass die arabische Philosophie, wie schon aus dem Vorausgehenden ersichtlich ist, durch die ganze gegenwärtige Periode hindurch in das geistige Leben der abendländischen Völker herüberspielt; nimmt auch die Scholastik selbst so vielfach auf diese arabische Philosophie Rücksicht, und ist für sie das Interesse der Widerlegung derselben so gross, dass sie gar nicht gehörig gewürdigt werden kann ohne gründliche Kenntniss der arabischen Philosophie. Zudem hat die arabische Philosophie auch für sich selbst ein selbstständiges geschichtliches Interesse, und darf schon aus diesem Grunde in der Geschichte der philosophischen Bestrebungen des Menschengeistes nicht übergangen werden.

Das Gleiche gilt aber auch von der jüdischen Philosophie. Wir haben im Vorausgehenden gehört, dass dieselbe gleichfalls an Aristoteles sich anlehnte, doch ist damit nicht gesagt, dass nicht auch noch eine andere Richtung sich im Gebiete der jüdischen Philosophie geltend gemacht habe. Es findet sich vielmehr auch noch ein anderes System in diesem Bereiche, welches mit dem Aristotelismus nichts zu schaffen hat, welches aber von nicht minderer Bedeutung ist, als jene Lehrsysteme, welche wir unter der andern Categorie zusammenfassen, besonders da es, wie wir sehen werden, in der letzten Periode des Mittelalters einen weitgreifenden Einfluss auch im Gebiete der christlichen Völker ausgeübt hat. Wir werden darum auch die jüdische Philosophie in dieser ihrer zweifachen Richtung darzustellen haben.

Von der arabischen und jüdischen Philosophie gehen wir dann endlich über zur christlichen Speculation und verfolgen die Entwicklung und Gestaltung derselben bis zu dem Zeitpunkte, wo der Kampf gegen dieselbe beginnt, zugleich mit den abweichenden Richtungen, welche schon während der gegenwärtigen Epoche hervortreten.

A. Arabische Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 4.

Die Araber, durch Muhamed zu einem kriegerischen Volke gebildet und mit der Verpflichtung betraut, dem Islam mit dem Schwerte in der Faust überall Eingang und Aufnahme zu erzwingen, wirkten zuerst durch mehr als ein Jahrhundert überall, wohin sie kamen, verderblich und zerstörend auf die wissenschaftliche Cultur ein. Allein nachdem der erste Fanatismus sich einigermassen gelegt und die arabische Herrschaft sich consolidirt hatte, erwachte auch unter ihnen ein wissenschaftliches Streben, welches bald seine Früchte trug. „Der Coran, die Grundlage ihrer Religion, ihres Staates, ihrer Wissenschaft, forderte früh zu kritischen Untersuchungen für die Feststellung seines Textes auf, und es scheint kein halbes Jahrhundert nach der Hedschra vergangen zu sein, als die Araber schon ihren ersten Grammatiker hatten [1]). Im zweiten Jahrhundert der Hedschra blühten schon verschiedene grammatische Schulen in Basra und Kufa in Wetteifer miteinander.“

Im dritten Jahrhunderte der Hedschra kam nun aber zu diesen wissenschaftlichen Bestrebungen auch die Kunde von der fremden Wissenschaft der Griechen, und das Streben, sich dieselbe anzueignen. Es war die Medicin, welche der Philosophie der Griechen bei den Arabern Eingang verschaffte. Syrische, jüdische und griechische Aerzte waren früh bei den arabischen Chalifen berühmt, und die Thätigkeit derselben ward bald nicht allein für ihre Kunst, sondern auch zu Uebersetzungen der griechischen Aerzte und der griechischen Philosophen benützt. Daher finden wir bei den Arabern stets die philosophischen und medicinischen Bestrebungen mit einander in Verbindung. Die berühmtesten arabischen Philosophen waren immer zugleich auch berühmte Aerzte. So war die arabische Philosophie mit den Naturwissenschaften auf's Genaueste verwachsen, und gerade dieses macht es uns begreiflich, wie unter den griechischen Philosophen vorzugsweise Aristoteles nebst seinen Commentatoren, ja sie fast allein es waren, welche die Aufmerksamkeit der Araber gewannen.

1) *Wüstenfeld,* die Academien der Araber S. 4.

Schon die Chalifen zu Bagdad, Almansor (753—775) und Alraschid (776—808), erklärten sich für Beschützer und Beförderer der Gelehrsamkeit, beriefen und besoldeten Gelehrte, und errichteten Bibliotheken und Schulen, von welch letztern die Schule zu Bagdad die bedeutendste wurde. Am meisten that für die wissenschaftlichen Zwecke der Chalife Al-Mamum (813—833). „Wenn schon unter seinen Vorgängern Uebersetzungen der griechischen Aerzte und Philosophen gefertigt worden sein sollen: so wurden doch erst von der Zeit Al-Mamum's an und durch seine Bemühungen, sowie später durch die Begünstigungen einiger seiner Nachfolger, wie des Al-Motazem und des Al-Motawakel, die Uebersetzungen aus dem Griechischen häufiger und zuverlässiger [1]). Die Mittelspersonen bei diesen Arbeiten waren Syrer, welche schon seit dem fünften Jahrhundert Uebersetzungen griechischer Werke besassen und jetzt theils aus dem Griechischen in das Syrische, theils auch unmittelbar aus dem Griechischen in das Arabische übersetzten. Besonders werden uns Honain, der Sohn des Isaak, und dessen Sohn Isaak als solche syrische Uebersetzer genannt. Dazu kommt Joh. Messuah, ein gelehrter Grieche, welcher die erste vollständige Uebersetzung der aristotelischen Schriften in's Arabische unternahm. Doch haben auch Araber an diesem Geschäfte Theil gehabt, von welchen besonders Alkendi berühmt ist [2]). Die Uebersetzer wurden zugleich Erklärer, um so fremdartige Lehren, wie den Arabern die Physik und Philosophie der Griechen erscheinen musste, dem Verständniss zu nähern." Aber freilich war diese Erklärung, was im Besondern die aristotelischen Schriften betrifft, von der Art, dass sie sich an die neuplatonische Fassung der aristotelischen Philosophie anschloss. So kam die letztere im Gewande des Neuplatonismus zu den Arabern, und daher die Erscheinung, dass die arabischen Aristoteliker anfänglich ganz in neuplatonischen Ideen sich bewegten, und erst nach und nach davon sich einigermassen emancipirten und zu einem reineren Verständniss der aristotelischen Philosophie gelangten, wenn sie auch nie ganz und gar von der neuplatonischen Ansicht sich zu befreien wussten.

So waren denn den Arabern die Quellen der griechischen Philosophie eröffnet und nun gingen sie der Erforschung derselben mit grossem Fleisse nach. Dies geschah zunächst im Morgenlande. Berühmte Namen treten hier als Träger der aristotelischen Philosophie auf. Später wetteiferte aber auch im Abendlande die spanische Dynastie der Omajaden mit den Abassiden in der Beförderung der Künste und Wissenschaften, und die im zehnten Jahrhunderte zu Corduba gestiftete hohe Schule leistete den Europäern das, was Bagdad für

1) *Wenrich,* De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque (Lips. 1842.) p. 13 sqq. p. 25 sqq.

2) Ib. p. 16. *Wüstenfeld,* Gesch. d. arab. Aerzte S. 21 f. 26 ff.

Asien war. Auch hier treffen wir daher berühmte Aristoteliker, welche ihren morgenländischen Vorgängern in Nichts nachstanden.

Dieses Eindringen der griechischen Bildung in das geistige Leben der Araber hatte nun aber zur Folge, dass im Gegensatze zum Aristotelismus sich auch eine positive Religionsphilosophie bei den Arabern ausbildete. Bald nach dem Tode des Propheten begannen bei den Arabern schon theologische Untersuchungen und Streitigkeiten Platz zu greifen, und damit waren die erste Anregung und die ersten Elemente einer wissenschaftlichen Dogmatik bereits gegeben. Aber zu ihrer eigentlichen wissenschaftlichen Ausbildung gelang dieselbe erst im Kampfe mit der aristotelischen Philosophie, wie sie von den arabischen „Philosophen" erklärt und vorgetragen wurde. Denn diese Philosophie stand in vielen und wichtigen Punkten nicht in Uebereinstimmung mit den Lehren des Coran, und die Philosophen konnten daher bei den Orthodoxen dem Vorwurfe der Häresie nicht entgehen. Aber eben dadurch, dass ein solcher Widerspruch der Philosophie mit dem Coran obwaltete, fanden sich die Orthodoxen veranlasst und aufgefordert, die Lehren des Coran der „Philosophie" gegenüber wissenschaftlich zu begründen und zu erklären. So gestaltete sich die arabische Dogmatik, welche vor dem Auftreten der Philosophen unstreitig schon vorhanden war, zu einer eigentlichen positiven Religionsphilosophie aus, welche gleichfalls hervorragende Vertreter zählte und berühmter Männer unter ihren Anhängern sich erfreute.

Endlich haben wir in der Geschichte der arabischen Wissenschaft noch ein drittes Moment mit in Anschlag zu bringen. Schon in der muhamedanischen Religion war der Keim des Mysticismus angelegt, und bei der Geneigtheit der orientalischen Völker zum mystischen Leben darf es uns nicht wundern, wenn auch dieses mystische Element in dem wissenschaftlichen Leben der Araber sich zur Geltung zu bringen strebte. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die Araber auch mit der indischen Philosophie bekannt waren. Denn nachdem die Araber Persien und einen Theil von Indien ihrer Herrschaft unterworfen hatten, traten die Bewohner dieser Länder in ein ähnliches Verhältniss zu ihnen, wie die Syrer. Ein grosser Theil von ihnen ging zum Islam über, und es kann nicht bezweifelt werden, dass die nahe Verbindung mit diesen Völkerschaften auch auf die wissenschaftliche Bildung der Araber einen Einfluss ausgeübt hat. Und da die indische Philosophie überall den Mysticismus zum charakteristischen Merkmal hat [1]), so darf es uns nicht wundern, wenn dieser Mysticismus auch auf die Araber herüber wirkte. Dies um so mehr, als auch der Neuplatonismus, in dessen Gewande die aristotelische Philosophie bei den Arabern ursprünglich auftrat, diese Richtung begün-

1) Vgl. meine Gesch. der Phil. der patrist. Zeit, S. 15 ff.

stigen musste. Deshalb finden wir denn bei den Arabern ausser den Aristotelikern und Dogmatikern auch noch Mystiker, welche auf dem Wege der mystischen Erhebung dasjenige zu erringen strebten, was die andern auf wissenschaftlichem Wege zu gewinnen suchten.

Indem wir daher den Entwicklungsgang der arabischen Philosophie zur Darstellung bringen wollen, glauben wir am Besten zu thun, wenn wir die so eben angegebenen drei Richtungen auseinander halten, und jede derselben in ihren Hauptrepräsentanten, sowie in ihrem geschichtlichen Verlaufe vorzuführen uns zur Aufgabe stellen. Und da die arabische Dogmatik sich, wie schon gesagt, erst im Streite mit der aristotelischen Philosophie weiter ausgebildet hat, so werden wir mit den Aristotelikern beginnen, an diese dann die dogmatischen Lehrsysteme anschliessen, und endlich mit der Mystik der Araber abschliessen.

1. Die arabischen Aristoteliker.

α) Im Orient.

a) Alkendi und Alfarabi.

§. 5.

Die Aristoteliker wurden bei den Arabern im Gegensatze zu den Dogmatikern und Mystikern als die „Philosophen“ κατ᾽ ἐξοχὴν bezeichnet und als solche mit den übrigen Secten parallel gestellt. Als der eigentliche Stifter dieser arabisch-aristotelischen Philosophie wird der schon oben erwähnte *Alkendi* bezeichnet, welcher unter Al-Mamums Regierung in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts lebte. Gute Anlagen und eine sorgfältige Erziehung machten aus ihm einen grossen Gelehrten seiner Nation, welcher durch seine Gunst bei den Fürsten, durch sein Ansehen, seine überwiegenden Kenntnisse und seinen Charakter das Interesse für das Studium der Wissenschaften sehr beförderte. Er erwarb sich die glänzendsten Ehrentitel, wie „der Philosoph der Araber,“ „der Phönix seiner Zeit in der Kenntniss aller Wissenschaften.“ Er war in der Philosophie, Astronomie, Mathematik und Medicin gleich erfahren. Zum Philosophiren munterte er in einer eigenen Schrift auf, und in einer andern setzte er die Nothwendigkeit der Mathematik zum Verständnisse der Philosophie auseinander. Seine übrigen philosophischen Schriften sind Commentare zum aristotelischen Organon, logische und metaphysische Fragen, und eine Abhandlung über die esoterische Philosophie. Von den Anhängern des Corans hatte er wegen seiner Philosophie harte Verfolgungen zu erdulden [1]).

Noch berühmter aber ward im zehnten Jahrhundert *Alfarabi*. Mit ihm scheint die eigentliche, an die Ueberlieferungen der griechischen Lehrer sich anschliessende Philosophie begonnen zu haben.

1) Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 1. S. 374.

Abu Nasr Muhamed Ebn Tarchan al Farabi (Alfarabi) ward gegen Ende des neunten Jahrhunderts geboren zu Balah oder Belah in der Provinz Farab, von welcher er auch jenen Namen bekam. Von einer vornehmen und reichen Familie abstammend, verliess er aus Neigung zu den Wissenschaften das väterliche Haus und ging nach Bagdad, wo er Johann von Messueh's Schüler wurde, und alle seine Mitschüler an Talent und Fleiss übertraf. Nach dem Beispiele anderer Araber verband er das Studium der Philosophie mit dem Studium der Mathematik, Astronomie, Astrologie und Arzneikunde. Später trat er selbst zu Bagdad als Lehrer auf, und nachdem er sich als solcher grossen Ruhm erworben, begab er sich nach Aleppo und nahm die Lebensweise eines Ssufi an, ohne jedoch aufzuhören, seine Philosophie zu lehren. Durch diese kam er in den Ruf der Ketzerei. Seine Schriften, so viel uns davon zugänglich sind, bestehen nur in kurzen Aufsätzen und schliessen sich sehr genau an die griechische Lehrweise an, so aber, dass seine Auslegung der aristotelischen Philosophie ganz im Gewande des Neuplatonismus auftritt Seine Commentare über das Organon des Aristoteles wurden von den Scholastikern fleissig gebraucht. Von mehreren asiatischen Fürsten unter glänzenden Bedingungen an ihren Hof berufen, lehnte er alle Anträge ab und lebte forthin als Privatmann blos den Wissenschaften. Er starb im Jahre 954.

Alfarabi geht in seiner Schrift „Fontes quaestionum [1])“ von der Unterscheidung solcher Begriffe und Sätze aus, welche wir unmittelbar erkennen, und solche, welche uns erst durch den Beweis zur Erkenntniss vermittelt werden. Zu den unmittelbaren Begriffen, welche unserm Geiste von Natur aus inne wohnen, gehören vorzugsweise die Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Diese Begriffe lassen sich nicht weiter erklären; sie sind durch sich selbst klar und einleuchtend. Dasselbe gilt von gewissen Sätzen, wie z. B. von dem Satze: „Duarum enunciationum contradictorie sibi oppositarum semper altera est vera, altera falsa,“ oder: „Totum est majus sua parte.“ Jeder wissenschaftliche Beweis aber setzt solche unmittelbar bekannte und evidente Wahrheiten voraus und kann nur auf deren Grundlage sich gestalten, weil, wenn solche Sätze nicht vorhanden wären, alle Beweisführung in's Unendliche sich verlieren würde [2]).

Dieses voausgesetzt schreitet dann Alfarabi fort zum Beweise für das Dasein Gottes. Die Welt ist nämlich ein zusammengesetztes Wesen, und darum existirt sie nicht nothwendig, sondern ihre Existenz ist vorerst eine blos mögliche. Das an sich blos Mögliche setzt aber eine Ursache voraus, durch welche es wirklich wird. Und diese Ursache

1) Uebersetzt und herausgegeben von *Schmölders* in seinem Buche: „Documenta philosophiae Arabum.“ Bonnae 1835.

2) *Alfarabi*, Font. quaest. c. 1. 2.

muss von der Art sein, dass sie nothwendig existirt; denn wir können vernünftigerweise weder eine unendliche Reihe von Ursachen, deren jede die andere beursacht, annehmen, noch können wir diese Ursachen im Kreise herumlaufen lassen. Es existirt also ein nothwendiges Wesen, welches als solches keine Ursache mehr über sich hat, sondern nothwendig existirt. Und das ist Gott [1]). In ähnlicher Weise schliesst Alfarabi auch aus der Bewegung der Welt auf einen ersten unbewegten Beweger, welcher Gott ist [2]).

Jenes nothwendige Wesen nun ist als solches die Ursache aller ausser ihm seienden Wirklichkeit; es ist somit auch das erste Sein. Und da von dem ersten Sein alle Unvollkommenheit fern zu halten ist, so ist es auch das schlechthin vollkommene Sein, und daher frei von allen Accidenzen [3]). Gott ist die absolute Einfachheit; es können ihm keine Attribute beigelegt werden, welche von seinem Wesen verschieden wären; jede Zusammensetzung aus Gattung und Differenz ist von ihm ausgeschlossen; daher auch keine Definition und Demonstration Gottes möglich [4]). Gott ist ewig, unbedürftig, unveränderlich, die absolute Einheit ohne alle Vielheit. Er ist das absolute Gut, die absolute Intelligenz, das absolute Intelligible und das absolute Intelligente oder Denkende; und alle diese Bestimmungen sind in ihm schlechterdings Eins. Er ist Weisheit, Leben, Klugheit, Macht, Wille. Er ist höchste Schönheit und Vortrefflichkeit. Er geniesst in sich selbst die höchste Glückseligkeit, und ist daher das erste Begehrende und das erste Begehrte [5]).

§. 6.

Von diesem ersten Sein nun geht in continuirlicher Reihenfolge alles andere Sein aus, und ist daher mit dem Kennzeichen seines Seins ausgestattet. Jedes Ding ausser Gott ist nur ein Theil und ein einzelner Grad seines Seins [6]). Doch nicht vermöge eines natürlichen Processes

1) Ib. c. 2. 3. — 2) Ib. c. 13.

3) Ib. c. 4. Ens necessaria existentia instructum rerum existentium prima causa est, unde necessario sequitur, ejus existentiam esse existentiam primam. Si ab illo unumquodque detrimentum removetur, perfecta est ejus existentia. Necessario igitur sequitur, ejus existentiam omnium existentiarum perfectissimam atque liberam esse ab accidentibus, v. g. a continuitate, forma, agente, termino.

4) Ib. c. 5. Illi non est certa forma, qualem v. g. corpori adscribimus; etenim si dicis, (corpus) existere, aliud est existentiae definitio, aliud corporis definitio: illud enim (ens primum) necessariam habet existentiam, hoc (corpus) per illud existit: — unde consequitur, illi neque esse genus, nec differentiam, nec definitionem, nec demonstrationem, sed illud omnium rerum esse demonstrationem.

5) Ib. c. 5.

6) Ib. c. 5. Omnes res, quatenus notae ipsius existentiae iis inhaerent, ab illo existentiam deducunt, quapropter ipsum est ens, a quo omnia entia secundum

gehen die Dinge aus Gott hervor, sondern ihr Dasein ist durch die Erkenntniss und den Willen Gottes bedingt. Der Grund der weltschöpferischen Thätigkeit besteht nämlich darin, dass Gott sich erkennt und in sich den Grund findet des Guten, welches sein soll. Was in den Wirkungen, das ist alles schon vorher in ihrer Ursache. In so fern also ist das höchste Sein auch das absolute Sein, als es den Dingen ein ewiges Sein verleiht und sie vor dem Untergange bewahrt, nicht aber in so ferne, als es ihnen etwa, nachdem sie vorher nicht existirten, ein gesondertes Dasein verliehen hätte [1]). Um aber die Dinge hervorzubringen, wird die erste Ursache durch nichts ausser ihr bewogen; der Zweck aller Dinge ruht allein in ihr [2]).

In welcher Ordnung nun gehen die Dinge aus Gott hervor? — Das erste, was aus ihm hervorgeht, ist die erste Intelligenz. Diese ist zwar in sich selbst eine Einheit; aber sie schliesst zugleich auch schon die Vielheit in sich, weil sie nicht mehr accidenzlos ist. Sie ist an sich blos möglich, ein nothwendiges Sein ist sie nur durch das erste Sein, da sie nicht blos sich selbst, sondern auch jenes erste Sein erkennt. Aus dem ersten Sein hat sie zugleich auch ihre Einheit; die Vielheit hat sie vermöge ihres eigenen Seins [3]). Diese erste Intelligenz nun ist die unmittelbare Ursache alles dessen, was in der Welt auf sie folgt [4]). In so fern sie nämlich nothwendig existirt und das erste Sein erkennt, erzeugt sie aus sich die zweite Intelligenz; in so fern sie dagegen in sich selbst blos möglich ist und ihr eigenes Wesen erkennt, entlässt sie aus sich die Weltseele und den obersten Weltkreis, welcher letztere durch die Weltseele bewegt wird [5]). Aus

ordinem manifestantur notis existentiae illius praeditae. c. 6. Omne ens est portio existentiae illius gradusque singularis.

1) Ib. c. 6. Illud vero neque ad res tendit, neque ratione naturali res a se dimittit, quin illi insit cognitio et voluntas eas dimittendi et manifestandi. Res ea tantummodo ex causa ab illo effunduntur, quod illud semetipsum novit, atque boni, quatenus existat oporteat, constituendi principium se intelligit. Ejus cognitio revera in causa est, quod, quam noverit, res existit, neque a tempore pendet illius cognitio rerum. Idem quod existunt res omnes, in causa est. Illud eatenus ens est absolutum, quatenus existentiam aeternam rebus impertiit et interitum ab iis removet; non vero, quatenus, postquam non extitere, separatam iis tribuit existentiam.

2) Ib. c. 6. Ad perficienda opera sua illud neque ulla permovetur causa, nec quae instituit, alius rei gratia instituit.

3) Ib. c. 7. Prima creatura, ab illo profecto, una est numero: intellectus scilicet primus. In hac prima creatura per accidentia multitudo manifestatur: nam ejus existentia per se possibilis est, necessaria vero ejus existentia fit per primum, quum et suam ipsius essentiam et primum noverit. Quae autem in illa (creatura) manifestatur multitudo, non a primo procedit; nam propter suam essentiam existere potest, et existentiae modum accepit a primo.

4) Ib. c. 6. — 5) Ib. c. 8.

der zweiten Intelligenz geht dann wiederum in derselben Weise eine andere Intelligenz und ein weiterer Weltkreis mit der ihm entsprechenden bewegenden Seele hervor, und so geht die Emanation der Intelligenzen weiter fort, zu den Bewegern der niedern Planetensphären herabsteigend, indem der Beweger der höhern Sphäre immer wieder den einer niedern aus sich entlässt, bis herab zu dem auf unterster Stufe stehenden thätigen Verstande, welcher das Dasein der irdischen Elemente und der irdischen Seelen zunächst bedingt [1]), und aus sich jene Formen hervorfliessen lässt, welche in den natürlichen Dingen verwirklicht erscheinen [2]). Die Materie aber ist die Grenze der geistigen Ausflüsse, das Substrat, in welchem die aus dem thätigen Verstande hervorfliessenden Formen der natürlichen Dinge sich verwirklichen [3]).

Fragen wir nun, auf welche Weise die irdischen Körper selbst entstehen, so erkennen die himmlischen Intelligenzen um so unvollkommener, je weiter sie sich von dem ersten Sein entfernen. Aus dieser unvollkommenen Erkenntniss resultirt zuletzt in den untern Intelligenzen der Begriff des Körpers. Dieser ist die Voraussetzung der von den untern Weltkreisen auf die Elemente einwirkenden Bewegung, und diese Bewegung bringt endlich die Körper selbst hervor. So ist das körperliche Sein nur das Product eines falschen Gebildes in der Erkenntniss der untern Intelligenzen; es entsteht nur aus einer Verdunklung des Geistes in den untern Gliedern der geistigen Emanationsreihe [4]). Die Verschiedenartigkeit der Bewegungen aber, welche den vier Elementen zukommen, bringt die Verschiedenartigkeit der vier Elemente und der aus ihnen gebildeten Körper selbst hervor. Hierin besteht ihre Form, welche mit der Materie nothwendig verbunden ist, so dass keine von beiden ohne die andere sein kann [5]).

„Alle himmlischen Dinge verlangen nach dem Göttlichen und Ewi-

1) Ib. c. 9. Hac ratione intellectus et orbis ex intellectu procedunt, nec nisi computando et consummando intellectuum atque orbium quantitatem scimus, donec intellectus agentes pervenerint ad intellectum agentem a continuitate liberum, quo numerus orbium absolvitur. Horum enim intellectuum alius ex alio non catena instar in infinitum procedit. Iidem speciebus sunt diversi. Unusquisque seorsum speciem conficit, eorumque postremus partim in causa est, quod animae terrenae existunt, partim, quod orbibus intercedentibus quatuor initia deprehenduntur.

2) Cf. Ib. c. 21. — 3) De intell. et intellig. p. 55. (ed. Paris 1638.)

4) Font. quaest. c. 10. Corporibus coelestibus aliae sunt universales, aliae particulares cognitiones, unde inter varios ex alia in aliam conditionem transeundi modos una efficitur species, secundum quam res e ratione notionis falsae mutantur. Ex hac eorum falsa notione provenit notio corporis, quae causa motus est. Ex conjunctis imaginationum, quas habent, partibus oriuntur motus corporales. Hae deinde mutationes efficiunt, ut quatuor initia et omnia, quae in hoc mundo mutabili et corruptibili deprehenduntur, novas subeant mutationes. Vgl. die Erklärung dieser Stelle bei *Schmölders*: „Documenta phil. arab.“ p. 102 sq.

5) Font. quaest. c. 11.

gen, und sind in einem unendlichen Streben nach demselben begriffen. Das Zeichen davon ist ihre Kreisbewegung. Anders ist es mit den irdischen Dingen, deren Bewegung nothwendig ihre Grenzen hat, weil sie nicht im Kreise läuft [1]). Diese Dinge bestehen in einer Mischung der einfachen Qualitäten, welche mit einander so verbunden sind, dass die eine in einer jeden Substanz das Uebergewicht über die andere hat. Von diesen Dingen hat der Schöpfer eine gerechte Vertheilung entfernt, Vollkommenheit ist in ihnen nicht zu finden. Doch ist dem Menschen eine Mischung verliehen worden, welche der gerechten Vertheilung am nächsten kommt, und hierin liegt der Grund, dass der Mensch die vernünftige Seele in sich aufnehmen kann," welche sich zum Leibe ebenso als Form verhält, wie die Seelen der Pflanzen und Thiere zu den ihnen entsprechenden Körpern [2]).

§. 7.

Was nun diese menschliche Seele im Besondern betrifft, so besitzt dieselbe solche Kräfte, welche nicht wirksam sein können ohne körperliche Organe, und solche, welche in ihrer Wirksamkeit unabhängig sind von solchen Organen. Zu den ersteren gehören die vegetativen, die sensitiven und die bewegenden Kräfte. Sie sind von der Materie untrennbar [3]). Zu jenen höhern Kräften dagegen, welche der körperlichen Organe nicht benöthigt sind, gehören der theoretische und praktische Verstand, durch welche die Seele eigentlich vernünftige Substanz ist. Der Verstand ist keine körperliche Kraft, sondern ein einfaches Sein. Aber er kann nicht von der Potenz in den Act übergehen, ausser durch den thätigen Verstand, durch welchen er erst zur Vollkommenheit integrirt wird [4]). Der thätige Verstand ist somit ein von der individuellen Seele verschiedenes und getrenntes Princip. — Der Verstand ist etwas Himmlisches, ein intelligibles Wesen, welches von keinem theilbaren oder irgendwo im Raume befindlichen Dinge zu umfassen ist. Er ist von der Materie getrennt, und da er eine einfache Substanz und der wahre Mensch im Menschen ist, so dauert er nach dem Tode des Leibes fort, und ist incorruptibel. Er geht hervor aus jenem thätigen Verstande, welcher die reinen Formen vertheilt, in dem Augenblicke,

1) Ib. c. 17. — 2) Ib. c. 19. cf. c. 10. — 3) Ib. c. 20.

4) Ib. c. 41. Animae viribus annumerandus est intellectus theoreticus, qui, quid operum humanorum factu opus sit, indicat. Ad vires animae pertinet intellectus practicus, quo substantia animae integra redditur, et quo anima in actu fit substantia rationalis. Hic intellectus pluribus manifestatur gradibus. Ille modo est materialis, modo recipiens, modo receptus. Hae vires, quae entia intelligibilia comprehendunt, non corporeae sunt, sed substantia simplex, neque a potentia in actum transeunt, nec fiunt intellectus integer, nisi per intellectum nulla materia egentem, qui intellectus agens est, illam (substantiam) in actum perducens.

wo ein Ding vorhanden ist, fähig, ihn aufzunehmen [1]). Und dies ist eben an die Bedingung gebunden, dass eine ätherische Materie als Lebensgeist im Herzen ihren Sitz hat, und als Substrat der Seele dient. Hievon ausgehend, bestreitet dann Alfarabi die Lehre Plato's, dass die Seele vor dem Körper sei, sowie die Lehre von der Seelenwanderung [2]).

Dieses vorausgesetzt, ergibt sich nun von selbst, wie nach Alfarabi die menschliche Erkenntniss aufzufassen sei. Die höhere übersinnliche Erkenntniss hat zur Grundlage die sinnlichen Vorstellungen, welche durch die sinnliche Erkenntnissthätigkeit gewonnen werden. An und für sich aber ist sie bedingt durch den thätigen und möglichen Verstand zugleich, weil sie nur dadurch zu Stande kommen kann, dass der mögliche durch den thätigen Verstand zur wirklichen Erkenntniss gebracht, zum intellectus in actu oder in effectu erhoben wird. „Der mögliche Verstand also muss mit der Materie verglichen werden, welche die Formen empfängt, nur dass man dabei nicht an die Weise zu denken hat, wie die Materie vermittelst der Kunst durch den Abdruck einer Form nur auf der Oberfläche gestaltet wird, vielmehr durchdringt die Form des vernünftigen Gedankens den ganzen Verstand in allen seinen Theilen, sowie auch die Natur alle Dinge nicht nur äusserlich, sondern bis in ihr Innerstes gestaltet [3]).“ Der thätige Verstand erzeugt somit in dem möglichen eben jene Formen, welche in den Dingen verwirklicht sind, und darauf beruht die Erkenntniss der Dinge. Denken wir uns diese Erkenntniss als aufbewahrt und ruhend in der Seele, so ist dieses der erworbene Verstand (intellectus adeptus seu receptus) [4]). Daher vermag der Verstand auch das Innerste der Natur zu erkennen, eben weil der mögliche Verstand ganz dieselben Formen annimmt, welche der Natur eingeprägt sind und das Wesen der Dinge ausmachen. Und da jener thätige Verstand, welcher im möglichen die genannten Formen erzeugt, derselbe ist, welcher sie auch in den Naturdingen verwirklicht hat, so kann man mit Recht sagen, dass das intellectum in actu dasselbe sei, was der intellectus in actu, und umgekehrt [5]). Der Verstand erkennt deshalb im Grunde nichts ausser sich, sondern überall erkennt er nur sich selbst, sein eigenes Wesen [6]).

1) Ib. c. 21. Entia intelligibilia re dividua et alicubi sita contineri nequeunt. Ille intellectus, a materia separatus, post corporis mortem permanet, neque ulla illi inest vis, corruptioni obnoxia, quippe quum substantia sit simplex, ac verus homo, cujus vires ab illo per membra distribuuntur. Hic (intellectus) a (principio) formas impertiente procedit, quando res ad excipiendum ipsum commoda manifestatur.

2) Ib. c. 22. — 3) De intell. et intell. p. 48 sq. — 4) Ib. p. 52 sqq. p. 55.

5) Ib. p. 50 sq. Sed hoc, quod ipsa sunt intellecta in effectu, et quod ipse est intellectus in effectu, unum et idem est.

6) Ib. p. 52. Cum autem fuerit factus intellectus in effectu respectu omnium intellectorum (sed ipse est unum de his quae sunt), tunc ipsa anima fit ipsa

Wir haben oben gesehen, dass Alfarabi dem Verstande allein die Ewigkeit und Unvergänglichkeit beilegt. Daraus könnte gefolgert werden, dass nach Alfarabi's Ansicht die individuelle Seele nicht unsterblich sei, und wirklich wird dem Alfarabi von Ibn Tofeil eine nicht ganz orthodoxe Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele und über die jenseitige Vergeltung zur Last gelegt [1]. Allein Alfarabi nimmt doch an, dass die Seele nach dem Tode je nach ihrem Verdienste Glückseligkeit oder Unglückseligkeit zu gewärtigen hätte, womit offenbar deren persönliche Unsterblichkeit, sowie die jenseitige Vergeltung im Princip oder in thesi gesichert ist [2]. Damit hängt es dann auch zusammen, dass er die göttliche Vorsehung auf alle Dinge sich erstrecken lässt. Denn durch Gottes Rathschluss und Macht bestehe Alles. Auch das Uebel, welches den vergänglichen Dingen nothwendig anhaftet, hänge von Gottes Willen ab und geschehe nach seinem Rathschlusse. Vieles Gute wäre ja nicht, wenn das entgegenlaufende Uebel nicht wäre. Wäre daher das Uebel nicht zugelassen worden; dann würde weniger Gutes und in Folge dessen nur mehr Uebel in der Welt sein. Daher sei es nicht nur nicht zu bedauern, dass es Uebel in der Welt gebe, sondern es sei solches vielmehr zu loben [3].

b) Avicenna.

§. 8.

Abu Ali Al Hosain Ibn Sina (Avicenna) ward geboren in der letzten Hälfte des zehnten Jahrhunderts zu Afschena bei Bochara von reichen und angesehenen Eltern. Sein Vater war mit allem Fleiss bemüht, seinem Sohne, welcher schon frühzeitig schöne Anlagen blicken liess, eine sorgfältige Bildung zu Theil werden zu lassen. Nachdem er von einem berühmten Mathematiker in den Anfangsgründen der Arithmetik, Geometrie und Astronomie unterwiesen worden, bekam er einen Hauslehrer

omnia in effectu intellecta in effectu. Cum autem ipsa intelligit id, quod est intellectum in effectu, tunc non intelligit aliquid, quod sit extra suam essentiam, imo intelligit suam essentiam. Vgl. *Ritter,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. S. 15 ff.

1) *Ibn Tofeil,* der Naturmensch, übers. v. Eichhorn S. 44 ff.

2) Font. quaest. c. 22. Vgl. *Averroes,* Destr. destr. (ed. Venet. 1497) disp. 4. dub. 2. fol. 64. col. 3.

3) Ib. c. 22. Rerum gubernatio posita est in manu Dei summi, atque omnia utpote ab illo creata, bona sunt. Dei cura omnes res comprehendit, atque unumquodque complectitur. Omnis creatura ex ejus decreto et per ejus consistit potentiam. Etiam mala per ejus potentiam et secundum ejus consilium accidunt: mala enim comitantur res, necessario cum malis conjunctas, et creaturis corruptibilibus mala adhaerent. Laude igitur dignum est, haec mala occurrere, quippe quum multa bona, nisi mala deprehenderentur, non permanerent. Si multa bona, quae cum illis cohaerent, propter exigua, quibus opus est, mala desiderarentur, plus etiam mali existeret.

in der Philosophie (Abu Abdalla), von welchem er jedoch nichts weiter lernte, als die Terminologie der Logik. Sich selbst überlassen, studirte er die logischen Schriften und zog die Commentare darüber zu Rathe. Zudem betrieb er auch das Studium des Alcoran mit allem Eifer und soll, noch nicht zehn Jahre alt, mit Allem vertraut gewesen sein, was zum Verständniss des Alcoran gehörte. Zur Vollendung seiner Studien wurde er darauf nach Bagdad, dem berühmtesten Musensitze unter den Arabern, geschickt, wo er mit der grössten Anstrengung und Selbstverläugnung dem Studium der Philosophie und der Medicin sich ergab. Anderthalb Jahre brachte er, wie er selbst erzählt, in dem emsigen Studium der Bücher zu; so oft er auf ein schwieriges Problem stiess, oder den Mittelbegriff eines Syllogismus nicht finden konnte, ging er in eine Moschee und flehte zum Schöpfer, seinen Verstand zu öffnen, um das Verborgene zu entdecken. Dann ging er Abends nach Hause, las und schrieb die Nacht hindurch, verscheuchte den Schlaf durch Wein, und wenn ihn gleichwohl der Schlaf überwältigte, so träumte er von dem Gegenstande seines Nachforschens. So arbeitete er rastlos fort, bis er eine gründliche Einsicht in die Dialektik und Naturwissenschaft erlangt hatte. Schon in seinem achtzehnten Jahre war er fähig, zugleich politische Geschäfte zu übernehmen und die Arzneiwissenschaft zu üben. Im ein und zwanzigsten Jahre fing er an, über Gegenstände der Philosophie und Medicin zu schreiben. Man führt von ihm an eine Logik, Physik und Metaphysik; ausser diesen noch besondere Abhandlungen von der Eintheilung der Wissenschaften, von den Definitionen und Problemen, von der Seele, von den Thieren, von den Sternen und ganz besonders den berühmten Canon Medicinae, ein System der Arzneiwissenschaft [1]). Durch eine glückliche Cur an dem Sohne des Chalifen gelangte er zu Gunst und Ehre, stürzte sich aber dadurch auch in die Wechselfälle eines unruhigen, gefahrvollen Lebens. Durch seine ärztliche Praxis häufte er grosse Reichthümer an, welche er dann aber wieder in Ausschweifungen vergeudete. Sein sittlicher Charakter erscheint überhaupt in einem trüben Lichte. Er war im Uebermass der Liebe und dem Weine ergeben, und verschmähte selbst unrechtmässigen Gewinn nicht. Durch diese seine Unmässigkeit und sein ausschweifendes Leben, sowie durch die heftigen Arzneimittel, welche er gebrauchte, um seine Körperkräfte für den entscheidenden Augenblick aufzureizen, beschleunigte er seinen

1) Ich bediene mich in der folgenden Darstellung vorzugsweise der philosophischen Schriften des Avicenna, welche Andreas Alpagus Bellunensis Venet. 1546 in lat. Uebersetzung herausgab und welche folgende Titel führen: „Compendium de anima,“ „De Almahad,“ „Aphorismi de anima,“ „Tractatus de definitionibus et quaesitis“ und „De divisionibus scientiarum.“ Beigezogen habe ich auch noch die Metaphysik (Venet. 1494) und den Canon, sowie die Referate der christlichen Scholastiker über Avicenna's Lehrmeinungen.

Tod. Er starb im Jahre 1037 im Gefängnisse, in welches ihn der Statthalter von Bochara hatte werfen lassen, weil er demselben den Anschlag des Chalifen von Bagdad gegen sein Leben, zu dessen Ausführung er hätte mitwirken sollen, wessen er sich jedoch weigerte, nicht entdeckt hatte. Welche Gründe ihn zu dieser Verschwiegenheit bestimmen mochten, ist nicht bekannt geworden [1]).

Gehen wir nun auf die Darstellung der philosophischen Lehrmeinungen des Avicenna über, so haben wir vorerst den Standpunkt zu kennzeichnen, welchen Avicenna der Religion gegenüber einnimmt. Hier nun spricht er es als seine Ueberzeugung aus, dass, wenn manche Philosophen gegen den Glauben und gegen das göttliche Gesetz sich vergangen hätten, dies nur ihrer Bosheit oder ihrem Irrthum zuzurechnen, aber nicht aus ihrer Wissenschaft geflossen sei. Denn keine von allen Wissenschaften stehe im Widerspruche mit dem Glauben [2]). Die Gründer des Glaubens, die Propheten, hätten früher dasselbe ausgesprochen, was später die Philosophen gelehrt hätten; sie hätten es nach ihrer Weise nur dunkler und als Ergebniss ohne Beweis aufgestellt, damit es später erklärt und mit Beweisen versehen werde. Denn die Offenbarung sei für alle Klassen des Volkes, und müsse daher in einer bildlichen Weise reden, in welcher sie für die Menge verständlich werde [3]). Dagegen sei es eben das Geschäft der Philosophie, zu erklären, und den Beweis für den Glauben hinzuzufügen [4]). Man sieht leicht, dass dieser Standpunkt dem Islam gegenüber ein sehr freier ist.

1) *Brucker*, Hist. phil. T. III. p. 82.

2) *Avicenna,* De divisionibus scientiarum, fol. 145. pag. 2. Manifestum est, quod non est aliqua scientiarum, quae comprehendat illa, quae fidei seu legibus divinis adversantur seu repugnant. Et licet quidam sapientes seu philosophi nominentur, qui postea a via fidei et legis divinae egrediuntur, tamen ipsi quidem errant et peccant ex seipsis, et ex defectu et malitia ipsorum, et non ex ipsa scientia causante illud.

3) De Almahad c. 3. fol. 43. p. 2 sqq. Fides et lex data hominibus per aliquem prophetarum non est revelata nisi secundum viam et doctrinam, quam gentes omnes percipiant et ei assentiant.... Quare manifestum est ex his omnibus, quod leges traditae sunt populo cum illis rebus, quas populus ipse intelligit, et cum his, quae sunt propinquae rebus, quas non intelligit, scilicet cum exemplis et similitudinibus. Et si leges fuissent traditae alio modo, tunc frustra fuissent leges omnino.

4) De defin. et quaesitis. fol. 138. p. 1 sq. Fundatores enim fidei, scilicet prophetae, tradiderunt et docuerunt hoc ex inspiratione divina. Philosophi vero et sapientes post super illud, quod audierunt, applicare et adjungere voluerunt discursum demonstrativum et considerationem demonstrativam. Et fundatores quidem fidei non distinxerunt, seu non declaraverunt illud, quod in hoc nobis tradiderunt. Quasi eorum consuetudo in pluribus eorum, quae ipsi tribuunt et docent, est, quod ipsi tribuant gentibus radices seu principia aut fundamenta: et ea tribuunt, et docent, ut exponantur et manifestentur distincte (a philosophis scil.) Cf. De div. scient. fol. 144. p. 2.

Wenn die Dogmen der Religion nur bildlich zu nehmen sind, und die Aufgabe der Philosophie darin besteht, den Gedanken zu enthüllen, welcher unter den Bildern des „Gesetzes“ sich verbirgt, so liegt es in der Gewalt und im Rechte der Philosophie, jene Bilder in beliebiger Weise zu deuten, oder vielmehr, das Bildliche des „Gesetzes“ in beliebiger Weise auf ihre eigenen Resultate zu accommodiren. So wird die Philosophie der Religion gegenüber kaum je in Verlegenheit kommen, welches auch die Lehrsätze sein mögen, welche sie aufzustellen sich veranlasst findet. Wenn die Religion blos für das Volk ist, so wird der beschränkende Einfluss, welchen sie auf die Philosophie ausübt, nur ein sehr geringer sein können. Und in der That stehen die philosophischen Lehren des Avicenna, wie wir sehen werden, keineswegs in Einklang mit den religiösen Dogmen des Islam. — Wir haben jedoch hiebei noch zu bemerken, dass dem Avicenna die positive Theologie, welche ihren Ursprung von den Propheten hat, auch als eine Ergänzung der natürlichen Theologie gilt, indem sie Sätze als wahr ausspreche, welche der unerleuchtete Verstand des Menschen nur als möglich gelten lassen könne [1]).

Dieses vorausgesetzt, schliesst sich nun Avicenna in seiner Erklärung der aristotelischen Philosophie enge an Alfarabi an. Er kam selbst zum Verständniss der Metaphysik nur, nachdem ihm zufällig die Erklärungen seines Vorgängers in die Hände gekommen waren [2]). So geht denn Avicenna, ebenso wie Alfarabi, in seiner Metaphysik von den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen aus. Diese drei Begriffe lassen sich ebenso wenig definiren, wie der Begriff des Dinges überhaupt. Es muss ja die Erkenntniss zuletzt auf Etwas kommen, was keine Definition mehr zulässt, weil sonst das Definiren in's Unendliche fort, oder aber im Kreise herumgehen würde. Und zwar sind jene Begriffe deshalb undefinirbar, weil in dem Begriffe des Nothwendigen schon der Begriff des Möglichen und Wirklichen, und in dem Begriff des Möglichen schon der Begriff des Nothwendigen vorausgesetzt wird [3]).

Was nun zuerst den Begriff des Möglichen betrifft, so ist alles Wirkliche, bevor es wirklich ist, erst möglich; die Möglichkeit wird also von der Wirklichkeit vorausgesetzt. Was entsteht, das ist noch

1) De div. scient. fol. 144. p. 2. Nam quoties intellectus non pervenit ad affirmandum, seu non potest affirmare esse alicujus rei, aut ipsius necessitatem cum significatione vel demonstratione, et cum ipso non fuerit nisi possibilitas illius rei tantum: tunc prophetae docent vel loquuntur de esse ejus aut ipsius privatione determinate vel certitudinaliter. Jam autem apud ipsum intellectum verificatur certitudo ipsorum prophetarum et veritas sermonum suorum. Quare per dicta prophetarum completur cognitio rei illius, in cujus cognitione intellectus deficiebat.

2) *Wüstenfeld,* Gesch. d. arab. Aerzte. S. 66.

3) Metaph, l. 2. tr. 1. c. 1.

nicht; es ist sohin, bevor es entsteht, ein blos Mögliches, welchem das Sein und das Nichtsein zukommen kann. Was unmöglich ist, kann nie wirklich werden. Diese der Wirklichkeit vorausgesetzte Möglichkeit ist nun aber entweder in einem Subjecte, oder sie ist es nicht. Wäre sie nicht in einem Subjecte, so wäre die Möglichkeit an sich Substanz, was nicht sein kann. Also muss das erstere stattfinden; es muss für alles Entstehen ein Subject vorausgesetzt werden, welches die Möglichkeit dieses Entstehens in sich schliesst. Dieses Subject der Möglichkeit nun ist die Materie. Daher ist die Materie als Voraussetsung alles Wirklichen etwas Ursprüngliches, Unentstandenes und Unzerstörbares[1]).

Gehen wir hienach zu dem Begriffe des Nothwendigen über, so hat ein nothwendiges Wesen als solches keine Ursache. Denn hätte es diese, dann hinge das Dasein desselben von dem Dasein dieser Ursache ab, und es wäre dann nicht nothwendig. Was hingegen blos möglich ist, dessen Sein oder Nichtsein hat eine Ursache. Denn ist es, so ist das Sein hinzugegeben; ist es nicht, so ist es von ihm getrennt; beides kann seinen Grund nicht in dem Möglichen selbst, sondern nur in einer äussern Ursache haben. Diese äussere Ursache kann aber wiederum nicht eine blos mögliche sein, weil sie dann wieder eine Ursache ihres Seins voraussetzen würde, und so fort in's Unendliche. Es muss also ein nothwendiges Wesen geben. Wie die Materie als die Möglichkeit aller Dinge vorausgesetzt werden muss, so muss auch eine nothwendige Ursache angenommen werden, welche die Dinge aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt[2]).

Es kann nun aber nur ein einziges nothwendiges Wesen geben. Man setze mehrere nothwendige Wesen, so sind sie entweder in Ansehung ihres Wesens oder in Ansehung ihres Begriffes verschieden, so dass sie Individuen Einer Gattung sind. Durch ihr Wesen können sie sich aber nicht unterscheiden, weil sie nothwendig sind und ihnen als solchen dieselbe Definition zukommen muss; ebenso wenig aber durch den Begriff als Individuen einer Gattung; denn dann müsste sich dieser Unterschied entweder auf ihr Wesen gründen oder nicht. Der erste Fall ist nach dem obigen nicht möglich; der zweite ebenso wenig, weil alsdann der Unterschied von einer äussern Ursache herrühren müsste, wodurch die nothwendigen Wesen aufhören würden, nothwendig zu sein[3]).

Dieses Eine nothwendige Wesen nun ist Gott. Als das nothwendige ist Gott aber zugleich auch das schlechthin vollkommene, ja das übervollkommene Wesen[4]). Von ihm ist keine Definition möglich; denn

1) Ib. l. 4. c. 2. — 2) Ib. l. 2. tr. 1. c. 2.

3) Ib. l. 1. tr. 1. c. 3. Aphor. de anima, 11. fol. 108. p. 1. Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 1. S. 378 ff.

4) Met. l. 8. c. 6. Necesse esse est perfectum esse, nam nihil deest sibi de

in ihm, als dem absolut Vollkommenen, ist weder Gattung noch Unterschied; er ist das absolut einfache Sein; sein Wesen ist für uns unerkennbar; aber er ist die überströmende Quelle, woraus alles Sein, alle Vollkommenheit sich über die Dinge ergiesst, ohne dass er jedoch selbst dadurch eine Veränderung erleidet [1]).

Blicken wir nun zurück auf die bisherige Entwicklung, so sehen wir, dass Avicenna entschieden auf den Standpunkt des Dualismus sich stellt. Es gibt eine ewige Materie als Subject der Möglichkeit alles Wirklichen, und über dieser Materie steht eine ewige wirkende Ursache alles Wirklichen, welche Gott ist. Das sind die zwei Grundprincipien, auf welche die Existenz der Dinge in letzter Instanz zurückgeführt werden muss. Das eine würde ohne das andere nicht hinreichen zur Erklärung der Wirklichkeit. Nur beide zugleich können diesem Zwecke genügen.

§. 9.

Avicenna begnügt sich aber nicht damit, die Ewigkeit der Materie zu behaupten; nach seiner Lehre ist auch die Welt als Ganzes genommen ewig. Denn die Materie kann ohne alle Form nie bestehen, nie wirklich sein. Gottes Wirksamkeit in Bezug auf die weltlichen Dinge ist daher zwar eine freie, aber doch nur in so fern eine freie zu nennen, als sie nicht von diesen Dingen abhängig ist, nicht von diesen determinirt wird [2]). Die Welt ist so ewig, wie Gott selbst. Nur dadurch unterscheidet sich die Ewigkeit Gottes von der Ewigkeit der Welt, dass Gott ewig ist, in so fern er kein beursachendes Princip hat, die Welt dagegen in so fern, als sie kein beursachendes Princip in der Zeit hat, sondern von unendlicher Zeit ist [3]). Die Wirkung ist mit der Ursache

suo esse.... Sed necesse esse est plus quam perfectum, quia ipsum esse, quod est ei, non est ei tantum, imo etiam omne esse, est exuberans ab ejus esse, et est ejus et fluit ab illo.

1) De defin. et quaes. fol. 121. p. 1 sq. Deus creator gloriosus definitionem non habet neque descriptionem. Quoniam ipse non habet genus neque differentiam. Neque in eo est compositio, neque accidunt vel insunt ei accidentia. Verum de Deo reperitur sermo exponens nomen ejus, et est iste: Videlicet Deus est ens necessario existens, cujus esse impossibile est quod sit ab alio, et esse cujuscunque rei alterius ab eo, non provenit seu non emanat nisi ab esse ipsius. Haec est igitur expositio nominis Dei, ad quam sequitur expositio, scilicet, quod ipse est ens, quod non multiplicatur numero, neque quantitate, neque partibus substantialibus sive realibus, vel neque partibus substantiae, scil. densae aut rarae, neque per partes terminantes, neque per partes eorum, quae illi attribuuntur, neque alteratur in essentia, neque in his, quae sequuntur essentiam, attributis ei aut non attributis. Aphor. de anima, 11. fol. 107. p. 2 sq.

2) Aphor. de anima, 12. fol. 110. p. 2. Et operationes quidem alacthiariae, i. e. quae procedunt ex libero arbitrio secundum veritatem, non verificantur nisi in primo ente solum.

3) De defin. et quaesit. fol. 138. p. 2 sq.

stets gleichzeitig; ist also Gott als Ursache der Welt ewig, so muss auch die Welt als seine Wirkung ewig sein. Doch ist hinwiederum das Dasein der Welt, eben weil sie die Ursache ihres Daseins ausser sich hat, nie und in keinem Augenblicke als ein selbstständiges, von Gott unabhängiges zu denken. Denn die Ursache, welche einem Dinge das Dasein gegeben hat, muss, so lange dieses Ding dauert, steten Einfluss auf dasselbe haben; widrigenfalls es sonst in das Nichtsein zurücksinken würde. So verhält es sich auch mit der Welt [1]).

Das sind die obersten Grundsätze des Lehrsystems des Avicenna. Wir gehen nun fort zur Darstellung der Art und Weise, wie Avicenna auf der Grundlage dieser obersten Grundsätze das Weltsystem construirt. Wir haben hiebei vorerst zu bemerken, dass Avicenna seiner Auffassung des Weltsystems die astronomische Lehre des Aristoteles zu Grunde legt. Die Erde bildet den Mittelpunkt der Welt. Dieser Mittelpunkt wird umkreist von mehreren Himmelssphären, welche in continuirlicher Reihe von dem obersten Himmelskreise, dem Fixsternhimmel, bis zum untersten, dem Kreise des Mondes, herablaufen. Durch diese Kreisung der Himmelsphären ist auf der Erde alles Entstehen und Vergehen, alles Leben und alle Bewegung bedingt.

Dieses vorausgesetzt, schliesst sich nun Avicenna in Bezug auf die Construction des Weltsystems im Wesentlichen ganz an Alfarabi an. Wie dieser, so schiebt auch Avicenna zwischen Gott und die Welt eine Reihe von Mittelwesen ein, welche den Zusammenhang Gottes mit der Welt vermitteln. Die Sache verhält sich nämlich also: Gott denkt sich selbst. Dadurch aber, dass er sich denkt, bringt er die erste Intelligenz hervor; oder vielmehr diese Intelligenz geht hervor aus Gott dadurch, dass Gott sich selbst denkt. Während nun aber Gott reine und absolute Actualität ist, ist dagegen in dieser ersten Intelligenz schon Potenz und Act zugleich gegeben, weil sie eben nicht mehr absolut ist, sondern als ein Entstandenes, aus Gott hervorfliessendes gedacht werden muss. Die Erkenntniss nun, welche wir dieser ersten Intelligenz beilegen müssen, ist eine doppelte: sie erkennt Gott, aus welchem sie entsprungen ist, und sie erkennt ferner auch sich selbst, und zwar erkennt sie sich selbst in doppelter Beziehung, einmal

1) Ib. fol. 136. p. 2 sq. Et causa quidem et causatum sunt simul cum intentione, quia ista duo sunt ad se invicem consequentia, quamvis modi ipsorum se consequentium sint diversi. Quoniam quando praesupponimus unum ipsorum esse ens, sequitur, quod alterum jam sit ens per se, quoties reperitur hoc. Sed alterum, quod est causa, quoties supponimus ipsum esse, sequitur, quod ad esse ejus consequitur esse causati. Et quando causatum deficit vel non sit, sequitur, ut judicetur, quod causa prius erat deficiens, vel prius non erat, ita ut verificetur remotio istius. Verum si removetur causatum, oportet removere causam, quando autem removemus causam, oportet removere causatum cum necessitate, quia removendo causam, removetur ipsum, sc. causatum. Metaph. l. 6. c. 1. 2.

in so ferne sie in actu, und dann in so ferne sie in Potenz ist, mit andern Worten, sie erkennt sich selbst nach ihrer Actualität sowohl, als auch nach ihrer Potentialität. Wie nun aber Gott dadurch, dass er sich selbst denkt, die erste Intelligenz aus sich hervorgehen lässt, so verhält sich auch hinwiederum diese erste Intelligenz dadurch, dass sie Gott und sich selbst denkt, hervorbringend. In so fern sie nämlich Gott erkennt, geht aus ihr eine zweite Intelligenz hervor, welche in gleicher Weise sich der ersten Intelligenz unterordnet, wie diese selbst Gott untergeordnet ist. In so fern dagegen die erste Intelligenz sich selbst nach ihrer Actualität erkennt, geht aus ihr hervor die (vernünftige) Seele des obersten Himmelskreises; und in so fern sie endlich sich selbst nach ihrer Potenzialität erkennt, fliesst aus ihr hervor die Substanz jenes obersten Himmelskreises, welcher den Leib jener Himmelsseele bildet. Der gleiche Process vollzieht sich nun aber auch wiederum bei der zweiten Intelligenz. Indem sie Gott und die erste Intelligenz erkennt, geht aus ihr eine dritte Intelligenz hervor, in so fern sie dagegen sich selbst nach ihrer Actualität einerseits und nach ihrer Potenzialität andererseits erkennt, entlässt sie aus sich die Seele und die Substanz des zweitobersten Himmelskreises, welcher unmittelbar an den ersten sich anschliesst. So nun geht der Process der Emanation fort bis herab zum untersten Himmelskreise, zur Sphäre des Mondes, aus deren Intelligenz zuletzt noch das unterste Glied der Kette der Intelligenzen, der thätige Verstand, hervorgeht. Auf solche Weise also bildet sich das Weltsystem. Jede der genannten Intelligenzen verhält sich zu dem Himmelskreise, welchem sie vorsteht, als dessen bewegendes Princip. Die Bewegung jedoch, welche von ihr auf den bezüglichen Himmelskreis geht, ist nicht eine physische, sondern sie ist vielmehr bedingt durch das Verlangen, welche der Himmelskreis nach seinem Beweger hat. Da nämlich jeder Himmelskreis beseelt und folglich mit sinnlicher und intellectueller Erkenntniss ausgestattet ist, so erkennt er die ihm vorstehende Intelligenz sowohl als auch die oberen Himmelssphären, woraus sich in ihm das Verlangen ergibt, demjenigen, was über ihm ist, zunächst der ihm vorstehenden Intelligenz ähnlich zu werden. Und dieses Verlangen ist dann die Ursache seiner rotirenden Bewegung, wodurch er eben zu jener Aehnlichkeit mit der Intelligenz sich erhebt [1]). Auf solche Weise also bildet sich das Weltsystem in seinen obern Regionen, und dieses allgemeine Weltleben, welches sich da gestaltet, ist nun wiederum die Ursache der Verschiedenheit und Vielheit der natürlichen Dinge in der sublunarischen Region, so aber, dass als Princip der Vielheit dieser Dinge die Materie zu betrachten ist [2]).

1) *Averroes,* Epitome metaphysicae. (Venet. 1542.) tr. 4. pag. 126 sq.

2) *Averroes,* Destr. destr. (ed. Venet. 1497.) disp. 3. disp. 13. fol. 37. c. 1.

Wenn nun aber der Bestand der natürlichen Dinge in der sublunarischen Region offenbar zunächst durch die Generation bedingt ist, so fragt es sich weiter, worin denn das Wesen dieser Generation bestehe, und wie sie sich zu den eben genannten höhern Ursachen alles Daseins verhalte. Diese Frage beantwortet Avicenna dahin, dass Alles, was durch die Generation für den Bestand der natürlichen Dinge geleistet werde, auf die blosse Vorbereitung oder Disponirung der Materie zur Aufnahme der Formen sich beschränke, während die Formen selbst aus der Region der höhern Ursachen, zunächst aus dem thätigen Verstande in die Materie einfliessen[1]). In der ersten Intelligenz, welche von Gott ausfliesst, sind nämlich alle intelligibeln Formen der weltlichen Dinge enthalten; von dieser nun theilen sie sich in continuirlichem Fortgange den untergeordneten Intelligenzen mit, bis herab zum untersten Gliede der Reihe der Intelligenzen, dem thätigen Verstande. Von diesem strömen sie dann unmittelbar, einerseits in unsern Verstand und andererseits in die Dinge selbst ein; in die letztern jedoch nur dann und unter der Bedingung, dass vorerst durch die natürlichen

S. Thomas, Contra gent. l. 2. c. 42. Avicenna dicit, quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus; quae, in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; in quantum vero intelligit se, secundum quod est in actu, producit animam orbis; in quantum vero intelligit se, secundum quod est in potentia, producit substantiam primi orbis: et inde procedens diversitatem rerum instituit per causas secundas. Cf. Opusc. de substant. separatis (im Anhange zur Summa contra gent. Nemausi 1853) c. 10. p. 444. Alii asserunt quidem, omnia essendi originem trahere a primo et summo rerum principio, quem dicimus Deum, non tamen immediate, sed ordine quodam. Quum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex, non existimaverunt quod ab eo procederet nisi unum; quod quidem, etsi caeteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum, deficit tamen a primi simplicitate, in quantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse: et hanc nominant intelligentiam primam, a qua quidem jam dicunt plura posse procedere. Nam secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium, dicunt, quod ab ea procedit intelligentia secunda; prout vero seipsam intelligit secundum id, quod est intellectualitatis (actualitatis?) in ea, producit animam primi orbis; prout vero intelligit seipsam quantum ad id, quod est in ea de potentia, procedit ab ea corpus primum; et sic per ordinem usque ad ultima corporum hunc processum a primo principio determinant. Et haec est positio Avicennae. Cf. *Avicenna,* De def. et quaes. fol. 138. p. 2. De divis. scient. fol. 143. p. 1 sq. Met. l. 9. c. 2.

1) *S. Thom.* Contr. gent. l 2. c. 76. Ponit Avicenna, quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas, quae effluunt in materias ab intelligentia agente separata. l. 3. c. 103. p. 208. Ponit Avicenna, quod omnes formae substantiales effluant in haec inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati.

Agentien die Materie zur Aufnahme derselben vorbereitet worden ist. Und diese Disposition der Materie zur Aufnahme der Formen aus dem thätigen Verstande ist eben, wie schon gesagt, dasjenige, was wir Generation nennen. Weiter hat dieselbe keine Wirkung. Auf solche Weise also wird die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in der sublunarischen Region von der ersten Intelligenz mittelst der zweiten Ursachen hervorgebracht [1]). Gott aber erkennt diese verschiedenen Dinge nicht in ihrer Besonderheit; seine Erkenntniss von denselben ist eine blos allgemeine [2]).

Wir sehen, diese ganze Lehre des Avicenna ist vollständig der des Alfarabi nachgebildet. Wie bei diesem, so tritt auch bei Avicenna der Aristotelismus im Gewande der neuplatonischeo Emanationslehre uns entgegen. Gott steht in seinem Ansichsein über der Welt und über den Himmelssphären, und sein Zusammenhang mit diesen, sowie mit der Welt überhaupt, ist vermittelt durch eine Reihe von untergeordneten Intelligenzen, welche von ihm ausfliessen. Wir dürfen jedoch hier nicht unerwähnt lassen, dass Avicenna nach dem Berichte des Averroes in seiner „orientalischen Philosophie" der Meinung der Orientalen sich angeschlossen und behauptet haben soll, Gott sei nichts anders, als der Himmel oder der Himmelskörper [3]). Diese Annahme steht offenbar mit seiner bisher entwickelten Lehre im grellsten Widerspruche. Wie es sich eigentlich damit verhalte, können wir nicht sagen, da die sogenannte „orientalische Philosophie" des Avicenna wohl verloren gegangen ist. Wenn man dem Ibn Tofeil glauben darf, so bekäme die Sache ein eigenthümliches Ansehen. Avicenna, berichtet dieser, habe in seinen philosophischen Schriften blos die aristotelische Philosophie zu erläutern gesucht, habe aber selbst erklärt, dass dieselbe nicht die wahre Weisheit ohne Hülle enthalte; diese soll er nur

1) *S. Thom.* Summ. theol. p. 1. qu. 84. art. 4, c. Avicenna posuit, omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis, a quorum primo derivantur hujusmodi in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem, a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. Cf. *Averroes,* Destr. destr. disp. 9. dub. 2. fol. 96. col. 3.

2) *Averroes*, Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 43. c. 2 sq. disp. 6. dub. 1. fol. 72. c. 1.

3) Ib. disp. 10. p. 46. (ed. Venet. 1550) Et jam vidimus nostra tempestate multos ex sociis Avicennae propter hoc dubium exposuisse, Avicennam esse hujus opinionis, et dixerunt, quod ipse non tenet, quod sit hic separatum; et dixerunt hoc apparere ex sermone ejus de necessario inesse in multis locis; et est id, quod posuit in Philosophia sua orientali; et dixerunt, quod ideo appellavit illam orientalem, quum est ex opinione orientalium dicentium, quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse opinatur.

in der oben erwähnten Schrift offen ausgesprochen haben[1]). Das wäre freilich ein sehr eigenthümliches Verfahren; aber, wie gesagt, es lässt sich darüber keine weitere Auskunft geben, weil uns die erforderlichen Quellen mangeln. Das ist sicher, dass die „orientalische Philosophie“ des Avicenna in noch höherm Grade, wie seine aristotelische Philosophie, für ketzerisch gehalten wurde.

§. 10.

Wir gehen auf die psychologische Lehre Avicenna's über, welche derselbe mit besonderer Vorliebe ausgebildet zu haben scheint. Vor Allem sucht er zu zeigen, dass wir überhaupt Seelen anzunehmen haben. Er beruft sich hiefür auf die willkürliche, nicht natürliche Bewegung. Vermöge der natürlichen Bewegung bewegt sich das Leichte nach Oben, das Schwere nach Unten; diese Bewegungen vollziehen sich immer in derselben Weise; ausser ihnen aber gibt es andere Bewegungen, welche in verschiedener Weise, bald so, bald anders geschehen, und nur bei lebendigen Körpern gefunden werden. Beide Arten der Bewegung können wir nicht aus derselben Ursache ableiten. Wenn jene Bewegung der Natur zugeschrieben wird, so haben wir dagegen eine von der Natur verschiedene Ursache dieser letztern Bewegung anzunehmen, und diese nennen wir Seele[2]). Dazu kommt, dass unter den körperlichen Dingen, welche wir wahrnehmen, es solche gibt, welche eine gewisse Apprehension oder Erkenntniss eigen ist, und andere, welchen diese Eigenschaft nicht zukommt. Diese Dinge kommen also darin überein, dass sie körperlich sind, unterscheiden sich aber durch die erwähnte Eigenschaft. Daher kann denjenigen Dingen, welche jene Eigenschaft besitzen, dieselben nicht in so fern eigen sein, als sie Körper sind; wir müssen vielmehr ein anderes Princip in denselben annehmen, vermöge dessen sie jener Eigenschaft theilhaftig sind, und dieses Princip nennen wir eben die Seele[3]).

Was ist nun aber diese Seele? Die Seele, sagt Avicenna, kann nicht die blosse Complexion des Leibes oder das Resultat der bestimmten Mischung seiner Bestandtheile sein. Denn die Bewegung eines Körpers, dessen Form in der Zusammensetzung liegt, ist von der Natur seiner Bestandtheile abhängig, und würde daher nur in einer stets sich gleich bleibenden Weise geschehen. Da nun aber der lebendige Körper bald so, bald anders sich bewegt, so kann die Seele als Princip dieser Bewegung nicht in der Zusammensetzung der Materie liegen. Sie kann nicht das Resultat der Mischung des Leibes sein, sondern sie muss vielmehr von Aussen in den Leib kommen[4]). „Wo eine besondere Bewegung ist, wie bei den beseelten Wesen, da muss auch ein beson-

1) *Ibn Tofeil,* der Naturmensch. (übers. v. Eichhorn) S. 46.
2) *Avicenna,* De anima. c. 1. — 3) Ib. l. c. — 4) Ib. c. 3.

derer Zweck vorausgesetzt werden, welcher nicht in der allgemeinen Natur, sondern in dem besondern Wesen liegt. Nun wird die Mischung des belebten Körpers nicht durch sie selbst hervorgebracht; sie kann daher auch nicht das bewegende Princip, nicht der Zweck des belebten Körpers sein, und wir müssen daher ausser dem belebten Körper seinen Zweck und seine bewegende Ursache suchen, d. h. die Seele muss ihm von Aussen kommen [1])." Zudem würde die Seele, falls sie nur die Mischung des Körpers wäre, die Veränderungen der Mischung nicht fühlen können [2]).

Wir müssen also, um die Definition der Seele zu finden, einen andern Weg einschlagen. Alle natürlichen Körper sind zusammengesetzt aus Materie und Form. Durch die Materie unterscheiden sich dieselben nicht von einander, sondern nur durch die Form. Ebenso ist auch nicht die Materie, sondern vielmehr die Form das Princip aller Thätigkeit und Bewegung der natürlichen Dinge. Nun haben wir aber gehört, dass die belebten von den unbelebten Körpern gerade durch die Seele sich unterscheiden, durch welche sie eben belebt sind, und dass wir auf diese Seele alle den belebten Wesen eigenthümliche Thätigkeit, die willkürliche Bewegung nämlich und die Apprehension, reduciren müssen. Folglich haben wir das Wesen oder den Begriff der Seele dahin zu bestimmen, dass sie die wesentliche Form ihres Leibes sei [3]). Die Form aber ist die Vollkommenheit des Dinges, weil dadurch dessen Wesenheit vollendet wird, und zwar ist sie die erste Vollkommenheit im Gegensatze zu jener Vollkommenheit, welche in der Thätigkeit gelegen ist und in demjenigen, was dem Dinge sonst noch von Aussen zufliesst. Als Form des Leibes ist daher die Seele auch die erste Voll-

1) Aphor. de anima, 18. fol. 112. p. 2. Quia motus advenit post esse finium, qui sunt in re extrinseca terminata, sicut sunt termini terminantes rem corpoream extrinsecam: aut sunt in ipso movente sicut est in ipso fabricante: et fuit necessarium, ut sit finis particularis existens, ita ut verificetur esse motus particularis: — ideo oportet, ut sit motus elementorum [ad congregationem vel mixtionem propter finem alium diversum ab aggregatione, quoniam aggregatio seu mixtio advenit post motum. Et ille finis est forma vel essentia animae, cujus esse verificatur et perficitur per corpus. Et aggregatio seu mixtio et complexio, et compositio et figuratio et aliae dispositiones, quae adveniunt corpori post motum de consequentibus illum finem, qui est ipse movens: quare est faciens motum et finis ejus. Quare faciens seu efficiens et finis sunt unum in homine, et est anima. Aph. 19. Quaelibet dispositio corporea accidit post motum, quare non verificatur, quod ipsa ponatur causa finalis motus: quare ipse movens est finis: et est anima. Aph. 20. Si complexio esset anima, tunc oporteret, quod complexio esset ante complexionem: cum ipsa sit movens elementa ad mixtionem.

2) Ib. Aph. 23. Anima non est complexio, quoniam ipsa quando alteratur a sua aequalitate, tunc ipsa non sentit alterationem suam, et ipsa est non remanens secundum suam sanitatem. Imo quandoque alteratur seu mutatur. Quare percipiens seu comprehendens alterationem suam est res stabilis, et est anima.

3) De anima. c. 2. fol. 4. p. 2 sq.

kommenheit desselben [1]). Nicht jeder Körper aber kann möglicherweise beseelt sein, sondern nur ein natürlicher Körper, und unter den natürlichen Körpern selbst wiederum nur jene, welche zugleich organische Körper sind. Und darum muss die Seele zuletzt endgiltig definirt werden als die Form oder als die erste Vollkommenheit eines natürlichen organischen Körpers [2]). Als solche ist denn die Seele in der That der Zweck des leiblichen Seins, sowie das Princip aller Bewegung und aller Thätigkeit des beseelten Wesens. Alle Lebensäusserungen, welche in einem solchen Wesen sich vorfinden, müssen auf die Seele als deren gemeinsames Princip reducirt werden, obgleich sie nicht alle in derselben Weise von ihr vollzogen werden [3]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so muss nun aber wiederum zwischen verschiedenen Arten von Seelen unterschieden werden, und zwar je nach der Verschiedenheit der Lebensbewegung, welche in den verschiedenen lebenden Wesen sich offenbart. Die Lebensbewegung ist nämlich in den einen lebenden Wesen eine blos quantitative oder augmentative, in den andern auch eine örtliche. Darauf beruht der Unterschied zwischen Pflanzen- und Thierseele. Dem Thiere ist ferner auch schon eine gewisse Erkenntniss eigen; aber sie beschränkt sich auf die sinnliche Empfindung; während dagegen bei dem Menschen mit dem sinnlichen Erkennen auch das vernünftige Denken sich verbindet. Und darauf beruht der Unterschied zwischen Thier- und Menschenseele. Die menschliche Seele kommt somit mit der Pflanzenseele darin überein, dass sie, wie diese, das Princip des organischen Lebens und des organischen Wachsthums des Leibes ist, sie kommt mit der Thierseele darin überein, dass sie, wie diese, das Princip der Empfindung und Bewegung ist; sie unterscheidet sich aber dadurch von beiden, dass ihr überdies auch noch die Vernunft eigen ist, vermöge deren sie denkend und wollend sich bethätigt [4]).

Und damit ist uns denn nun schon auch die Grundlage untergebreitet zur Unterscheidung der Seelenkräfte im Allgemeinen. Wir haben nämlich zu unterscheiden zwischen vegetativen, zwischen sensitiven

1) Ib. c. 2. fol. 5. p. 1. Et formae quidem sunt perfectiones; per eas enim complentur et perficiuntur essentiae rerum. Anima igitur est perfectio. Perfectiones vero sunt secundum duas divisiones: aut enim sunt principia operationum et impressionum, aut sunt ipsaemet operationes et impressiones. Et una quidem istarum duarum est perfectio prima, et alia est perfectio secunda. Principium itaque est prima, sc. perfectio, et secunda est operatio et impressio. Quare anima est perfectio prima, quoniam ipsa est principium non procedens a principio.

2) Ib. l. c. Completa igitur definitio ipsius animae est, ut dicamus, quod ipsa sit perfectio prima vel actus primus corporis naturalis organici. De defin. et quaes. fol. 123. p. 1. Canon l. 1. fen. 1. doctr. 6. c. 4. p. 74. col. 2.

3) Canon l. 1. fen. 1. doctr. 6. c. 4. p. 74. col. 2.

4) De anima c. 2. fol. 4. p. 1 sq. Canon l. 1. fen. 1. doctr. 6. c. 5. p. 76. col. 1.

und zwischen intellectiven Seelenkräften. Jede dieser Kräfte schliesst wiederum mannigfache besondere Kräfte in sich, welche wir nun im Besondern zu erörtern haben.

§. 11.

Was zuerst die vegetativen Kräfte betrifft, welche der Pflanzen-, Thier- und Menschenseele zugleich zukommen, so lassen sich dieselben zurückführen auf die Kraft der Ernährung des Leibes (vis nutritiva), auf die Kraft, welche das leibliche Wachsthum bedingt (vis augmentativa), und auf die Erzeugungskraft (vis generativa). Die Ernährungskraft verhält sich wie das Princip, die Erzeugungskraft wie der Zweck, und die Augmentativkraft wie das Medium, welches Princip und Zweck miteinander verbindet[1]).

Die sensitiven Kräfte dagegen, welche zunächst der Thierseele und dann auch der Menschenseele eigen sind, lassen sich eintheilen in Apprehensivkräfte und in Bewegungskräfte[2]). Diese erfordern eine eingehendere Behandlung.

Die Apprehensivkräfte sind solche, welche die Empfindung und die sinnliche Erkenntniss bedingen. Dieselben sind wiederum von doppelter Art, sie theilen sich nämlich ein in den äussern und in den innern Sinn. Der äussere Sinn gliedert sich fünffach je nach den fünf äussern Sinnen, welche dem Thiere und dem Menschen zukommen[3]). Aber auch der innere Sinn schliesst wiederum fünf besondere Kräfte ein, von denen jede ihre eigenen Functionen hat, und welche daher genau unterschieden werden müssen[4]). Dabei ist jedoch zu bemerken, dass diese fünf besondern Kräfte des innern Sinnes in ihrer Thätigkeit ebenso wesentlich an ein leibliches Organ gebunden sind, wie die äussern Sinne. Es ist das Gehirn nach seinen verschiedenen Theilen, wodurch jene Thätigkeiten bedingt sind, und worin sie folglich ihren Sitz haben. Fragen wir nun aber, welches denn jene fünf besondern Kräfte im Bereiche des innern Sinnes seien, so beginnt die Reihe derselben nach Avicenna mit dem Gemeinsinne, in welchem alle Eindrücke und Bilder, welche von den verschiedenen äussern Sinnen kommen, sich vereinigen und zusammengefasst werden, wodurch dann eben die

1) De anima c. 4. fol. 11. p. 1 sqq.

2) Canon l. 1. fen. 1. doctr. 6. c. 5. p. 75. col. 1. In virtute autem animali duae copulantur virtutes, quarum ipsa est sicut genus: una est sicut virtus comprehensiva, et altera virtus motiva. De anima c. 5. fol. 12. p. 2 sq.

3) De anima c. 5. fol. 13. p. 1 sq. c. 6. fol. 17. p. 1 sqq.

4) Canon l. 1. fen. 1. doctr. 6. c. 5. p. 75. col. 1. Et comprehensiva quidem est sicut duarum virtutum genus. Una virtus comprehensiva est manifeste, et altera virtus comprehensiva occulte. Et virtus quidem manifeste comprehensiva est sensibilis, quae est genus quinque virtutum . . . et virtus quidem comprehensiva occulte (et non sentiens) est (etiam) sicut genus quinque virtutum.

Thiere im Stande sind, eine Vorstellung von der Gleichheit und Verschiedenheit der Eindrücke, von ihrer Verbindung und ihrer Trennung in einem oder in verschiedenen Dingen zu haben. An den Gemeinsinn schliesst sich dann die Einbildungskraft an, deren Function darin besteht, die in dem Gemeinsinn vereinigten Eindrücke oder Bilder der Gegenstände festzuhalten und sie aufzubewahren auch nach der Entfernung der entsprechenden sinnlichen Objecte. Diese beiden Kräfte haben ihren Sitz in dem vordern Theile des Gehirns, so zwar, dass der Gemeinsinn auf die vordere, die Einbildungskraft auf die hintere Hälfte dieses Theils des Gehirns fällt [1]). Mit der Einbildungskraft verbindet sich als die dritte Theilkraft des innern Sinnes die Imagination. Dieselbe unterscheidet sich von der Einbildungskraft dadurch, dass diese blos dasjenige behält und gegebenen Falls wieder in den Vorstellungskreis hervorruft, was von den Sinnen gekommen ist, während dagegen die Imagination die in der Einbildungskraft angehäuften Bilder verbindet und trennt, und dadurch Bilder schafft, welchen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Die Imagination hat ihren Sitz in dem mittleren Theile des Gehirns. Im Menschen wird diese Kraft, so ferne sie hier unter der Herrschaft der Vernunft steht, virtus cogitativa genannt. Sie verhält sich selbst wiederum als Organ für die nächst höhere Kraft des innern Sinnes, welche vis existimativa, sinnliche Urtheilskraft heisst [2]). Vermöge dieser sinnlichen Urtheilskraft urtheilt das Thier über das, was ihm nützlich oder schädlich ist, und kennt diejenigen, welche ihm freundlich oder feindlich gegenübertreten. Dieses

1) Canon l. c. Una est virtus, quae vocatur sensus communis et phantasia. (Die Aerzte betrachten nämlich nach Avicenna beide Kräfte als Eine, die Philosophen dagegen halten sie für zwei verschiedene und besondere Kräfte.) Sensus communis est illa, quae omnia sensu percepta recipit et (propter eorum formas) patitur, quae in ipsa copulantur. Phantasia vero est illa, quae eas custodit, postquam conjunguntur, et retinet eas post sensus absentiam ... Hujus virtutis sedes est anterior cerebri ventriculus.

2) Ib. l. c. p. 75. col. 2. Et secunda (tertia) quidem est virtus, quam medici vocant cogitativam. Sed certificatores (philosophi) vocant quandoque imaginationem, quandoque cogitativam. Si enim imperaverit ei virtus existimativa animalis, vocant eam imaginativam, et si virtus rationalis ei imperaverit, et reduxerit eam ad illud, quod ei prodest, vocatur virtus cogitativa. Quocunque tamen modo fuerit, inter hanc virtutem et primam existit differentia: quod prima est recipiens et custodiens id, quod ad eam pervenit de formis sensu perceptis: et ista est illa, quae se exercet in eis, quae in imaginatione recondita sunt, exercitio componendi et dividendi, et (singulas) efficit formas, quemadmodum ad eam perveniunt a sensu, et alias formas ab eis diversas, sicut hominem, qui volat in monte smaragdino. Sed phantasia non ponit coram te, nisi quantum recipit a sensu. Et hujus quidem virtutis sedes est ventriculus cerebri medius. Et haec quidem virtus est instrumentum virtutis, quae procul dubio in animali est occulta comprehensiva, et est existimativa.

Urtheil ist freilich noch kein vernünftiges, sondern ein blos instinctives; aber es ist nothwendig in dem Thiere zu seiner Selbsterhaltung und Selbstvertheidigung. Der Mensch selbst urtheilt zum öftern in einer solchen rein instinctiven Weise über das ihm Nützliche und Schädliche, und wenn er auch hiebei über den Standpunkt des Thieres sich nicht erhebt, so unterstützt doch diese sinnliche Urtheilskraft vielfach sein höheres vernünftiges Urtheil. Von der Imagination unterscheidet sich die in Rede stehende Kraft dadurch, dass die Thätigkeit der erstern kein Urtheil in sich schliesst, während die Thätigkeit der letztern gerade im Urtheilen besteht [1]). Die fünfte Kraft endlich, welche im Bereiche des innern Sinnes sich vorfindet, ist das Gedächtniss und die Erinnerung. Das Gedächtniss schliesst sich an die sinnliche Urtheilskraft in demselben Verhältnisse an, wie die Einbildungskraft an den Gemeinsinn; sie bewahrt nämlich die über die sinnlichen Eindrücke gefällten Urtheile, und ruft sie bei Gelegenheit wieder in den Vorstellungskreis zurück. Wie also die Einbildungskraft die sinnlichen Bilder bewahrt, so bewahrt das Gedächtniss die sinnlichen Urtheile über das Nützliche und Schädliche, Freundliche und Feindliche, welche aus der Thätigkeit der sinnlichen Urtheilskraft resultiren. Sinnliche Urtheilskraft und Gedächtniss haben ihren Sitz in dem hintern Theile des Gehirns, erstere in der vordern, letztere in der hintern Hälfte dieses Gehirntheiles [2]).

Gehen wir hienach zu den bewegenden Kräften der thierischen Seele über, so liegt die bewegende Macht im Thiere in dem sinnlichen Begehren, denn durch dieses wird das Thier zu aller Thätigkeit determinirt.

1) Ib. l. c. Et existimativa quidem est virtus, qua animal judicat, quod lupus est inimicus, et filius est dilectus, et qui annonam praebere consuevit, est amicus, a quo non est fugiendum. Et hoc judicium secundum modum existit non rationalem... Homo etiam plerumque utitur hac virtute in multis suorum judiciorum, et procedit in hoc quemadmodum animal non rationale. Et haec quidem virtus dividitur a phantastica, quoniam phantastica sensu percepta retinet: et haec in sensu perceptis intentiones discernit non sensu perceptas; et separatur ab ea, quam imaginativam vocamus et cogitativam, quoniam illius operationes nullum sequitur judicium, sed istius operationes non solum judicium, sed etiam judicia sequuntur; et illius operationes sunt in sensu perceptis compositionum facere, et istius operatio in sensu perceptis judicare intentiones (extra sensum). Et quemadmodum in animali sensus est judicans de formis sensu perceptis: similiter existimativa est judicans de intentionibus illarum formarum, quae ad existimationem perveniunt, et non ad sensum.

2) Ib. l. c. p. 76. col. 1. Quinta autem est virtus conservativa et memorialis: et est thesaurus ejus, quod pervenit ad existimativam de intentionibus in perceptis sensu extra formas eorum sensu perceptas, sicut phantastica est thesaurus ejus, quod pervenit ad sensum ex formis sensu perceptis: et ejus quidem locus est posterior cerebri ventriculus. Die Schrift: De anima c. 7. fol. 20. pag. 1 sqq. zählt nur vier Kräfte des innern Sinnes auf, indem sie die Einbildungskraft und den Gemeinsinn als Eins setzt, wie solches nach dem Obigen auch im Canon angedeutet ist. Cf. c. 5. fol. 13. p. 2.

In diesem sinnlichen Begehren liegen dann wiederum zwei besondere Momente, die Concupiscibilität und die Irascibilität [1]). Diese bewegenden Kräfte sind im Thiere das Herrschende, während sie im Menschen nur etwas Untergeordnetes sind. Und wie die Apprehensivkräfte, so sind auch diese bewegenden Kräfte wesentlich an leibliche Organe gebunden, und können ohne dieselben nicht in Thätigkeit übergehen. Was aber ihr Verhältniss zu den Apprehensivkräften betrifft, so haben diese in jenen ihren Zweck; denn alle thierisch-sinnliche Apprehensivthätigkeit hat nur den Zweck, den Thieren das Anstreben des Nützlichen und die Flucht vor dem Schädlichen zu ermöglichen, und so deren sinnliches Wohlsein, auf welches die Thätigkeit der bewegenden Kräfte wesentlich hingerichtet ist, zu bedingen [2]). So ist die bewegende Kraft im Thiere der Fürst, welchem die übrigen Kräfte dienen. Die fünf Sinne sind ihre nach verschiedenen Seiten hin vertheilten Späher; der Gemeinsinn ist der Bote, welcher deren Nachrichten überbringt; die Einbildungskraft ihr Schreiber, welcher die Nachrichten empfängt und an den Stellvertreter des Fürsten übergibt; die Urtheilskraft ist eben dieser Stellvertreter, und das Gedächtniss vertritt den Schatz der fürstlichen Geheimnisse [3]).

Hieraus ist schon ersichtlich, dass die Thierseele, eben weil sie in allen ihren Thätigkeiten an leibliche Organe gebunden ist, weil sie des Leibes zu aller ihrer Thätigkeit bedarf, nicht von dem Leibe trennbar sei, dass sie ohne den Leib kein Dasein und kein Leben haben könne, und dass sie deshalb mit der Corruption des Leibes gleichfalls corrumpirt werde. Sie ist zwar als Seele die einheitliche und untheilbare Form des Leibes; aber sie kann für sich selbst keine eigene Substanzialität in Anspruch nehmen; sie besteht nur in dem Körper und durch denselben [4]).

Anders verhält es sich aber mit der menschlichen Seele. Dieselbe hat zwar, wie schon erwähnt, dieselben sinnlichen Kräfte, wie die Thierseele, aber ausser und über diesen kommt derselben noch eine höhere Kraft zu, nämlich die Vernunft, und dieser Vernunft sind die sinnlichen Kräfte im Menschen untergeordnet. Hier hat also die sinnliche Erkenntniss nicht mehr die blos bewegenden Kräfte zum Zwecke,

1) De anima c. 5. fol. 13. p. 2. Modus autem necessitatis ponendi virtutem motivam est: propterea, quod animalis dispositio non est sicut dispositio plantarum in attractione juvativi ex cibis et expulsione nocivi impedientis. Imo inest ei illud cum specie acquisitionis: quare indiget virtute motiva propter attractionem juvativi et expulsionem nocivi... Et motiva quidem virtus est virtus appetitiva, vel desiderativa, vel concupiscibilis, quae est aut movens ad exquirendum cum electione animali, et est virtus appetitiva, aut movens ad expulsionem, et est horribilitas vel abominatio animalis, et est virtus irascibilis.

2) Ib. l. c. Virtus motiva in animali non rationali est finis.

3) Ib. l. c. fol. 14. p. 1. — 4) Aphor. de anim. 26.

sondern sowohl die sinnliche Erkenntniss, als auch die bewegenden Kräfte haben hier das vernünftige Leben zum Zwecke, und sollen ihm dienen [1]). Denn der Mensch soll nicht stehen bleiben bei den sinnlichen Erkenntnissen; er soll vielmehr auf der Grundlage der sinnlichen Erkenntniss zur Einsicht in die übersinnlichen Gründe der Dinge sich erheben; er soll nicht den sinnlichen Begierden dienen, sondern dieselben nur als Mittel betrachten für die Förderung und Erhaltung seines leiblichen Lebens, und daher dieselben der Vernunft unterwürfig machen [2]).

§. 12.

Damit ist uns denn der Uebergang vermittelt zur Psychologie des Menschen im Besondern. Um das Wesen der menschlichen Seele im Gegensatze zu dem der Thierseele zu ergründen, sucht Avicenna vorerst in eingehender Weise darzuthun, dass der Verstand des Menschen von dem Sinne wesentlich verschieden sei. Die Beweise jedoch, welche er hiefür beibringt, sind im Wesen keine anderen als die des Aristoteles. Wir finden sie in folgender Weise zusammengestellt: Es ist vor Allem die wesentliche Verschiedenheit der Formen, welche der Sinn und der Verstand aufnehmen, woraus deren wesentliche Verschiedenheit von einander sich ergibt. Die species sensibiles, welche dem Sinne eigen sind, sind an einen Ort geknüpft, die species intelligibiles dagegen, durch welche der Verstand erkennt, sind von allem örtlichen Dasein unabhängig [3]). Ferner muss der sinnliche Eindruck seinem Grade nach in einem gewissen Verhältnisse zum Sinne stehen, weil durch einen zu intensiven Eindruck der Sinn corrumpirt und in der Erkenntniss des Gegenstandes behindert wird. Dagegen gilt von dem Verstande das Gegentheil. Mag der Grad der Klarheit, in welcher sich ihm das intelligible Object darstellt, noch so intensiv sein: seine Erkenntnisskraft wird dadurch nicht geschwächt, sondern vielmehr vervollkommnet [4]). Durch den Sinn ferner können wir Unendliches nicht erkennen, durch den Verstand aber erkennen wir es [5]). Der Sinn erkennt nur das Besondere, der Verstand dagegen das Allgemeine [6]); der Sinn bleibt bei dem Zusammengesetzten stehen, der Verstand dagegen erfasst das Einfache [7]). Der Sinn kennt weder sich selbst, noch sein Werkzeug, noch seine Thätigkeit; der Verstand dagegen erkennt sich selbst und seine eigene Thätigkeit [8]). Unser Körper und mit ihm unsere sinnliche Empfänglichkeit nimmt vom vierzigsten Jahre unsers Alters an ab; aber eben von dieser Zeit beginnt gewöhnlich erst die rechte Kraft für die vernünftige Einsicht [9]).

1) De anima c. 5. fol. 14. p. 1. — 2) Ib. c. 10. fol. 34. p. 1. — 3) De Almahad c. 5. fol. 69. p. 1 sqq. — 4) De anima c. 9. fol. 29. p. 2. — De Almahad c. 5. fol. 71. p. 1. — 5) De anima c. 5. fol. 30. p. 1 sq. De Almahad c. 5. fol. 68. p. 2. — 6) De anima c. 9. fol. 28 p. 1 sqq. De Almahad c. 5. fol. 69. p. 2 sq. — 7) De Almahad c. 5. fol. 71. p. 2. — 8) Ib. l. c. fol. 71. p. 1. — 9) De anima c. 9. fol. 30. p. 1. De Almahad c. 5. fol. 71. p. 1 sq.

Diese Beweise zeigen zur Genüge, dass Verstand und Sinn wesentlich von einander verschieden sind; aber sie zeigen zugleich auch, dass die Thätigkeit des Verstandes nicht an ein leibliches Organ gebunden, und durch dasselbe wesentlich bedingt sein könne, wie die Thätigkeit des Sinnes; denn wäre dieses, dann würde der Verstand doch wieder auf gleicher Linie mit dem Sinne stehen, er würde nur ein Sinn höherer Art sein, und die wesentliche Verschiedenheit des Verstandes vom Sinne würde sich wieder aufheben. Alle eben angeführten Erscheinungen blieben dann wieder unerklärt und unerklärlich. Wir müssen somit in der menschlichen Seele nothwendig zwei Arten von Kräften annehmen: solche, welche in ihrer Thätigkeit nothwendig an ein leibliches Organ gebunden sind, — die vegetativen und sinnlichen Kräfte, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, — und solche, welche in ihrer Thätigkeit an kein leibliches Organ gebunden sind, sondern vielmehr unabhängig von einem solchen sich bethätigen, — die intellectiven Kräfte.

Besitzt nun aber die menschliche Seele eine Thätigkeit, welche nicht durch körperliche Organe bedingt ist, sondern unabhängig von solchen sich vollzieht, so muss dieselbe nothwendig dem Körper gegenüber ein eigenes Fürsichsein haben, d. h. sie hat nicht, wie die Thierseele, ihr Sein blos in der Materie, sondern sie ist vielmehr eine für sich bestehende Substanz[1]). Als solche ist sie nichts Materielles, sondern vielmehr etwas von der Materie Abgesondertes, Immaterielles und Einfaches[2]).

Verhält es sich also mit der vernünftigen Seele des Menschen, so drängt sich nun aber die weitere Frage auf, wie denn der Verstand,

1) De anima c. 9. fol. 30. p. 1. Et omnis res, quae non indiget in operatione sua proveniente ab essentia sua re alia, quae ipsam adjuvet: nec etiam indiget re alia, quae ipsam adjuvet, ut stet per se. Praesuppositio enim standi per se praecedit praesuppositionem processionis operationum per se. Haec ergo virtus est substantia per se existens. Anima ergo rationalis est substantia.

2) De Almahad c. 5. fol. 70. p. 1. Et ex eis, quae verificant et manifestant, quod anima substat vel existit per se non in materia, est, quod non evacuatur quin ejus operatio intellectiva sit proveniens ex essentia ipsius sola: quae non indiget in operatione re alia ab essentia sua, quae res sit ei instrumentum vel organum... Quod si illa operatio ejus provenit ex essentia sua, tunc ipsa habet essentiam, et est simplex per se: quoniam si ipsa non haberet essentiam simplicem vel puram, tunc ipsa non haberet operationem provenientem ab essentia simplici vel sola, quoniam operatio est post essentiam. Si ergo essentia per se est separata, est possibile, vel est concedendum, ut sit operatio per se separata non secundum esse. Et si operatio est secundum esse separata: tunc jam essentia prius vel dignius existit secundum esse separata. Non est autem possibile, quod essentia sit per se, non secundum esse separata, et quod operatio sit per se, et secundum esse separata. Ib. c. 7. fol. 81. p. 2. Anima est simplex absolute, et a materia separata omni separatione. Aphor. de anima 44.

durch welchen sich dieselbe so wesentlich über die Thierseele erhebt, in der Seele selbst wiederum zu denken sei. Und hier ist es, wo Avicenna wieder ganz in die Bahn seiner Emanationslehre einlenkt. Er unterscheidet mit Aristoteles zwischen dem möglichen und dem thätigen Verstande; während er aber den erstern der individuellen Seele als individuelle Kraft vindicirt, trennt er dagegen den letztern von derselben ab und betrachtet ihn als ein von der individuellen Seele dem Sein nach verschiedenes und getrenntes Princip [1]). Als solches ist der thätige Verstand nach Avicenna's Ansicht nicht individuell, sondern allgemein, und daher auch nur Einer in allen menschlichen Individuen [2]). Die menschliche Seele ist somit an sich nur der Möglichkeit nach vernünftig; der Wirklichkeit nach vernünftig wird sie erst dadurch, dass der thätige Verstand sich ihr mittheilt, und den möglichen Verstand aus der Potentialität zur Actualität erhebt. Der mögliche Verstand ist zeitlicher, der thätige ewiger Natur [3]). Er theilt sich allen Menschen mit, ohne dadurch seine Allgemeinheit und Einheit zu verlieren.

Was ist nun aber dieser von der individuellen Seele getrennte allgemeine und Eine Verstand? — Er ist nichts anders, als jene letzte Intelligenz, welche, wie wir oben gehört haben, nach unten die Kette der übersinnlichen Intelligenzen abschliesst: jener „thätige Verstand," welcher unter den Beweger des Mondes sich anreiht, und von welchem zunächst alle Formen in die Materie einfliessen [4]). Und so hängt denn der Mensch seinem geistigen Sein nach unmittelbar zusammen mit der übersinnlichen Welt der göttlichen Emanationen und bildet das Mittelglied zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt.

Aber eben deshalb ist nun auch der Process der höhern Erkenntniss des Menschen ganz analog mit dem Processe des Seins. Wie nämlich jedes Wesen in seinem Sein bedingt ist durch eine Form, welche in die Materie sich einsenkt, so ist auch jede Erkenntniss des Verstandes bedingt durch eine intelligible Species, weil der Verstand nur durch diese den Gegenstand erkennen kann, in gleicher Weise, wie der Sinn nur durch die sinnliche Species das sinnliche Object zu erkennen vermag. Wir kennen nun bereits den Ursprung der Formen in der Materie: sie fliessen alle aus dem thätigen Verstande in die Materie ein. Ebenso verhält es sich nun aber auch mit den intelligibeln Species im mensch-

1) De anima fol. 33. p. 2 sq. De defin. et quaes. fol. 122. p. 2. Aphor. de anima fol. 116. p. 2. *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 74. p. 306. Intellectum agentem ponit Avicenna quandam substantiam separatam.

2) Ib. l. 2. c. 76. Avicenna ponit, quod intellectus agens est unus in omnibus, quamvis non intellectus possibilis. *Albert. magn.* Summ. theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3.

3) Cf. *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 83. p. 338.

4) *Avicenna,* De def. et quaes. fol. 123. p. 2. *S. Thom.* Summ. theol. p. 1. qu. 84. art. 4, c.

lichen Verstande. Auch diese fliessen aus dem thätigen Verstande, welcher sie in sich schliesst, in den möglichen Verstand ein in dem Augenblicke, wo wir erkennend thätig sind[1]). So wird der mögliche Verstand aus der Potenz in den Act erhoben; wir gelangen zur wirklichen Erkenntniss[2]). Daher ist das Erkennen im Grunde nichts Anderes, als ein sich Hinwenden des möglichen Verstandes zu dem thätigen, um von ihm die intelligible Species zu erhalten.

Dazu bedarf es jedoch für den möglichen Verstand selbst wiederum gewisser Vorbereitungen. Wie die Materie in der Generation durch die natürlichen Agentien erst disponirt werden muss, um von dem thätigen Verstande die entsprechende Form empfangen zu können: so muss auch der mögliche Verstand zuerst vorbereitet, disponirt werden, um fähig zu sein, die intelligible Species aus dem thätigen Verstande in sich aufzunehmen (intellectus dispositus, praeparatus). Diese Vorbereitung nun wird zunächst bewerkstelligt durch die sinnlichen Vorstellungen (phantasmata). Die Vernunfterkenntniss des Menschen geht von der sinnlichen Vorstellung aus[3]); durch diese wird der mögliche Verstand einerseits veranlasst, dem thätigen Verstande sich zuzuwenden, und andererseits disponirt, um vom thätigen Verstande die der jeweiligen Vorstellung entsprechende intelligible Species zu empfangen[4]). — Nicht mit Unrecht stellt schon Thomas von Aquin diese Erkenntnisslehre mit der platonischen zusammen[5]); denn in der That ist die Analogie zwischen beiden unverkennbar, wenn auch die wissenschaftlichen Formeln, unter welchen beide Theorien vorgetragen werden, verschieden sind.

1) Ib. l. c.

2) *S. Thom.* Contra gent. l. 2. c. 74. Quandocunque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem ab intellectu agente secundum Avicennam. *Avicenna*, De anima c. 10. fol. 83. p. 2 sq. Haec igitur manatio, cum qua conjungitur anima, est substantia intellectiva, non corporea, neque in corpore, sed est existens per se, quae inhaeret vel accidit vel assistit animae rationali, sicut inhaeret lumen visui. Verum lumen confert vel tribuit cum simplicitate essentiae suae visui virtutem super apprehensionem solam, et non formam apprehensam: et haec substantia confert vel tribuit cum simplicitate essentiae suae virtuti rationali virtutem super apprehensionem, et facit in ea advenire formas apprehensibiles etiam.

3) Aphor. de anima 1.

4) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 76. p. 316. Ponit Avicenna, quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas, quae effluunt in materias ab intelligentia agente separata: unde et eadem ratione ponit, quod phantasmata praeparant intellectum possibilem, formae autem intelligibiles fluunt a substantia separata. *Avicenna,* Aphor. de anima 27. 30. Consideratio seu contemplatio est, quod anima occupetur suis virtutibus cum re ex genere ejus, quod quaerit vel desiderat, ut perficiatur praeparatio ejus ad recipiendum formas seu species quaesitas a datore formarum seu specierum.

5) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 76. p. 316.

§. 13.

Gilt dieses im Allgemeinen, so muss aber doch wiederum unterschieden werden zwischen dem eingegossenen (intellectus infusus) und zwischen dem erworbenen Verstande (intellectus adeptus)[1]. Es gibt nämlich solche Erkenntnisse, welche unmittelbar und ohne weitere Vorbereitung aus dem thätigen Verstande in die Seele einfliessen, und solche, welche durch wissenschaftliche Untersuchung auf dem Wege der Demonstration gewonnen werden. Zu den erstern Erkenntnissen sind zu rechnen die obersten Grundsätze des Verstandes[2]. Diese können nämlich durch keine Erfahrung gewonnen werden, weil sie nothwendige Wahrheiten sind, und die Erfahrung nie ein nothwendiges und allgemein giltiges Urtheil bedingt, indem hier immer Ausnahmen von der Regel stattfinden können. Sie müssen also unmittelbar aus dem thätigen Verstande in uns einfliessen, und folglich sind dieselben zusammenzufassen unter dem Begriffe des eingegossenen Verstandes[3]. Auf der Grundlage dieser obersten Principien kann dann der Verstand weiter gehen und durch wissenschaftliche Untersuchung, indem er dabei von der Erfahrung ausgeht, zu weitern Erkenntnissen fortschreiten. Und diese weitern Erkenntnisse sind dann der erworbene Verstand. Wir sehen aber leicht, dass eine wesentliche Verschiedenheit zwischen diesen beiden Erkenntnissarten doch nicht stattfindet. Denn da auch die erworbenen Erkenntnisse nur durch die Wirksamkeit des thätigen Verstandes in unserer Seele hervorgebracht werden, Thätigkeiten der sinnlichen Seele und Folgerungen dagegen unsere Seele nur vorbereiten und reif machen sollen, die Wirkung des thätigen Verstandes in uns aufzunehmen: so bezeichnet diese Unterscheidung in der That nichts Anderes, als eine Verschiedenheit in der Verknüpfung unserer

1) De def. et quaes. fol. 122. p. 2.

2) De anima c. 8. fol. 23. p. 1 sq. Adveniunt formae vel species intelligibiles in intellectu possibili duobus modis adventus: quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque acquisitione ex sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum, sicut intelligere vel assentire, quod totum est majus parte, et quod duo contraria non possunt simul stare in re una vel in uno subjecto: et qui habent rationem perfectam, vel completam, communicant in hujusmodi formatione vel intellectione. Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa... etc.

3) De anima c. 10. fol. 33. p. 1 sq. Substantia intellectiva invenitur in infantibus vacuis ab omni forma seu specie intelligibili. Postea adveniunt ei intellectiones principiorum absque scientia et cogitatione. Et non evacuatur quidem, quin aut sit adventus ipsarum in eis cum sensu et experientia, aut a manatione divina, cum qua continuatur, vel quae advenit ei. Sed non est possibile ut sit adventus istarum formarum vel specierum intelligibilium primarum cum experientia. Experientia enim non causat judicium necessarium: cum non prohibeat inveniri aliquid diversum a judicio ejus, quod apprehendisti... Quare primum est acquisitum ex emanatione divina conjuncta cum anima rationali, et conjungitur cum ea anima rationalis, quare accidunt ex ea istae formae vel species intelligibiles.

Gedanken, ohne dass die Natur derselben dadurch verändert würde. In dem erstern Falle tritt nur die Gegenwart des übersinnlichen Gedankens unmittelbar, ohne vorausgehende, darauf abzweckende Thätigkeit ein; in dem andern Falle findet er sich mit solchen Thätigkeiten vergesellschaftet, ohne doch von ihnen abhängig zu sein; denn immer wirkt in der Erkenntniss des Verstandes durch Schluss oder vermittelst des Sinnes nur die innewohnende Kraft der Vernunft mit Beihilfe des allgemeinen Verstandes [1]).

Wenn nun aber, was die erworbene Erkenntniss betrifft, der mögliche Verstand dadurch wirklich erkennend wird, dass er, vorbereitet durch die sinnlichen Vorstellungen, die intelligibeln Species aus dem thätigen Verstande schöpft, so darf man jedoch nicht glauben, dass der mögliche Verstand diese intelligibeln Species, nachdem er sie einmal vom thätigen Verstande empfangen hat, in sich aufbewahre. Vielmehr währen diese Species in ihm nur so lange, als er wirklich erkennend thätig ist; sobald diese Thätigkeit aufhört, verschwinden sie auch wieder aus dem möglichen Verstande und kehren in ihre Quelle zurück. Es gibt kein intellectives Gedächtniss [2]). Das Gedächtniss ist eigentlich keine Perceptiv- oder Apprehensivkraft; es ist nur so zu sagen der Schatzbehälter, in welchem die durch die Perceptivkräfte gewonnenen Erkenntnisse niedergelegt werden. Eine solche Aufbewahrung ist aber wiederum nur da möglich, wo ein körperliches Organ gegeben ist, welches möglicherweise die gegebenen Eindrücke in sich festzuhalten vermag. Nun ist aber der Verstand an kein körperliches Organ gebunden, und können auch seine Erkenntnissbilder, eben weil sie intelligibel sind, nicht in einem körperlichen Organe aufbewahrt werden. Folglich kann es kein sogenanntes intellectives Gedächtniss geben [3]).

1) De anima c. 8. fol. 24. p. 1. Et omnia ista (quae per rationalem discursum cognoscuntur) insunt virtuti intellectivae cum servitute virtutis animalis et adjutorio intellectus universalis, et mediante naturalitate, quae est in ea ex principiis necessariis intelligibilibus. Et haec virtus licet adjuvetur cum virtute sensitiva apud extractionem specierum intelligibilium simplicium, vel cum elicit species intelligibiles simplices ex speciebus sensatis: tamen ipsa non indiget ea in formatione istarum intentionum in seipsa et in compositione syllogistica ipsarum, neque apud certificationem, neque apud formationem verificantem..., et quotiescunque impresserint species vel cognitiones sensitivae, quae sunt ei necessariae cum ingenio praedicto vel cum modo praedicto, renuit servitutem virtutum sensitivarum, imo sufficit per se ipsam ad omnia, quae voluerit ex operationibus.

2) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 74. Avicenna dicit, quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quamdiu actu intelliguntur. Summ. Theol. 1. qu. 84. art. 4, c.

3) Ib. Contr. gent. l. 2. c. 74. p. 305 sq. Quodquidem (Avicenna) ex hoc probare nititur, quia, quamdiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur; ex hoc enim sensus in actu fit (sensatum in actu), et similiter intellectus in actu est intellectum in actu; unde videtur, quod quando-

Alles sogenannte Erlernen kann daher nur darin bestehen, dass der mögliche Verstand mehr und mehr geschickt gemacht wird, sich in Verbindung zu setzen mit dem thätigen Verstande, und so von demselben die intelligibeln Species zu empfangen. Vor dem Erlernen ist der mögliche Verstand reine Potenz, nach dem Erlernen und durch dasselbe ist er eine habituirte, adaptirte Potenz (potentia adaptata)[1].

Gilt das Bisherige von dem gewöhnlichen, natürlichen Gange der menschlichen Erkenntniss, so nimmt aber Avicenna auch noch eine höhere, aussergewöhnliche Erkenntniss an, welche er gleichfalls unter dem Begriffe einer eingegossenen Erkenntniss auffasst. Da nämlich die menschliche Seele mit dem Alles beherrschenden, thätigen Verstande in unmittelbarer Verbindung steht, so kann es geschehen, dass aus dieser Quelle unmittelbar Erkenntnisse in die Seele einströmen, ohne dass die gewöhnliche, natürliche Vorbereitung durch die sinnliche Vorstellung gegeben ist. Dieses geschieht vielfach dann, wenn der Mensch im Zustande des Schlafes sich befindet. Denn die Traumbilder

cunque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem, quae conservant formas non apprehensas in actu dicit non esse vires apprehensivas, sed thesauros virtutum apprehensivarum; sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, et memoria, secundum ipsum, quae est thesaurus secundus intentionum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, in quantum habent quaedam organa corporea, in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni; et propter hoc virtus apprehensiva, convertens se ad hujusmodi thesauros, apprehendit in actu. Constat autem, quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum; unde concludit, quod impossibile est, quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo, quod vel ipsae species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet, quod formae intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res, quae videntur in speculo; vel oportet, quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocunque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile, quia formae existentes in potentiis utentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles. Unde concludit tertium, quod, quandocunque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quandam substantiam separatam.

1) Ib. l. c. p. 306. Si vero aliquis objiciat contra eum, quod tunc non est differentia inter hominem, quum primo addiscit, et quum postmodum vult considerare in actu, quae prius didicit: respondet, quod addiscere nihil aliud est, quam acquirere perfectam habitudinem, conjungendi se intelligentiae agenti, ad recipiendum ab ea formam intelligibilem; et ideo, ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiscere vero est sicut potentia adaptata, *Avicenna,* Aphor. de anima, 27.

und Visionen, welche im Schlafe in unserer Seele auftauchen, entstehen eben daraus, dass aus dem thätigen Verstande übersinnliche Erkenntnisse in unsere Seele einströmen, welche dann die Einbildungskraft mit entsprechenden Bildern umkleidet.

Diese Erkenntniss nimmt somit gerade den entgegengesetzten Weg mit der gewöhnlichen Vernunfterkenntniss. Während diese von den sinnlichen Bildern der Einbildungskraft fortschreitet zu dem Intelligibeln: beginnt dagegen jene mit dem Intelligibeln, welches ohne Hilfe der Sinne und der Einbildungskraft in die Seele einströmt, und dieses Intelligible lässt sich dann erst nachträglich in die Einbildungskraft herab und bekleidet sich in dieser mit den entsprechenden sinnlichen Bildern [1]). Doch ist diese Erkenntnissweise nicht ausschliesslich auf den Zustand des Schlafes beschränkt, sondern auch im wachen Zustande können höhere Erkenntnisse auf solche Weise uns mitgetheilt werden: und gerade dieses ist es dann, was das Wesen der Prophezie ausmacht. Sie entsteht aus jener aussergewöhnlichen Erleuchtung der menschlichen Seele durch den thätigen Verstand, welche die natürlichen Vorbedingungen der Erkenntniss nicht voraussetzt, sondern ohne dieselben zum Eintritt kommt. Aber freilich ist zum Zwecke dieser Erleuchtung eine andere Vorbereitung vonnöthen, nämlich die Vorbereitung durch ein sittlich reines, heiliges Leben. Es muss die Sinnlichkeit der Vernunft unterworfen, die sinnlichen Begierden müssen überwältigt werden; nur so kann die Seele ein würdiges, reines Gefäss für die Aufnahme der Offenbarungen werden, welche der thätige Verstand ihr mittheilt oder ihr eingiesst [2]). Wie aber der thätige Verstand auf

1) Aphor. de anim. 27. Nos quando videmus aliqua in somnio, tunc intelligimus ea primo, postea imaginamur ipsa. Et causa hujus est, quia intellectus agens infundit super intellectum nostrum illa intelligibilia, deinde ab eo infunduntur ad imaginationem nostram seu ad virtutem phantasticam nostram. Quando autem addiscimus aliqua, tunc imaginamur ea primo, postea intelligimus ipsa per contrarium primo. Aus dieser Auffassung der Träume und Traumbilder rechtfertigt Avicenna die Traumdeutung. De divis. scient. fol. 142. p. 1. Aphor. de anima, 33. Visiones vel contemplationes dormientium sunt emanationes vel cognitiones infusae ab intellectu agente super animam primo: deinde infunduntur ab ea super virtutem imaginativam secundo, tunc secundum hanc emanationem seu infusionem cognitionis est licitum et possibile, quod super illam animam ab intellectu agente infundatur cognitio illa, quae ipsam perficiat, cum anima sit disposita et praeparata in qualibet duarum dispositionum ad recipiendum illud, quod ab ipso intellectu agente manat vel infunditur. Neque indiget in receptione illius emanationis seu infusionis aliqua virtutum corporis, cum ipsa recipiat illud, quod ipsa recipit ab intellectu agente, absque quod indigeat medio intermedio.

2) De anima, 8. fol. 25. p. 1. Et quandoque est disposita virtus rationalis in quibusdam hominibus ex vigiliis et conjunctione cum intellectu universali, ita, quod non indiget in cognitione scientiae aliquo discursu rationis et auxilio cogita-

eine solche aussergewöhnliche Weise den Menschen Erkenntnisse zutheilen kann, so kann der Mensch durch die Einwirkung desselben auch das gewöhnliche Niveau des Handelns übersteigen und zum Wunderthäter werden. Wenn nämlich eine heilige und tugendhafte Seele in inbrünstiges Gebet sich vertieft, so kann es geschehen, dass Gott durch den thätigen Verstand eine Kraft in sie einfliessen lässt, durch welche sie im Stande ist, eine aussergewöhnliche Macht über die Naturdinge auszuüben, in so ferne diese ihrem Willen gehorchen müssen. Und geschieht dieses, dann vermag ein solcher Mensch wunderbare Wirkungen hervorzubringen; er ist nicht blos Prophet, sondern auch Wunderthäter [1]).

§. 14.

Es bleibt uns nun noch übrig, auch den eschatologischen Lehrbestimmungen Avicenna's unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Er verbreitet sich ausführlich über das Schicksal, welches dem Menschen nach dem Tode bevorsteht, und zwar ganz besonders in seinem Werke „De Almahad," welches gerade diesen Gegenstand ex professo behandelt, indem Mahad im Arabischen den Ort oder die Lage bezeichnet, in welche die Seelen nach dem Tode versetzt werden [2]). Avicenna beginnt in dieser Schrift damit, dass er die Lehre von der Auferstehung der Todten bekämpft. Der Coran lehrt zwar die Auferstehung der Todten; aber diese Lehre fällt nach der Ansicht des Avicenna unter die Categorie derjenigen religiösen Lehren, welche nur bildlich zu verstehen sind. Die menschliche Seele, weil in die Materie versenkt und von den Sinnen in ihrer Erkenntniss abhängig, erkennt, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist, ihre eigene Wesenheit nicht [3]), und darum ist sie sehr geneigt, das Geistige überhaupt für Nichts zu halten und blos an dem Materiellen hängen zu bleiben [4]). Dies findet in noch höherm Grade statt bei solchen Menschen, welche einer höhern Bildung sich nicht erfreuen, und ganz in die Geschäfte des gewöhnlichen Lebens verflochten und verstrickt sind. Diese sind gar nicht im Stande, ein rein Geistiges, einen rein geistigen Zustand, eine rein geistige Glückseligkeit oder Unglückseligkeit zu erfassen [5]). Darum musste das „Gesetz"

tivae, imo sufficit ei, ut sit ejus occupatio cum divinitate; et nominatur proprietas istius sanctimonia, et nominatur secundum ipsam spiritus sanctificatus, et non tribuitur ista gratia seu ista dignitas nisi prophetis et apostolis, quibus inest salus.

1) Aphor. de anima 45. Et super animam quidem virtuosam, sanctam, quandoque in hora deprecationis infunditur a prima causa virtus, per quam anima praedicta imprimit in elementis generabilium. Quare obediunt ei elementa subdita voluntati ipsius. Quare illa obediunt deprecationi, quoniam elementa sunt subjecta operationibus animae, quae agit in eis.

2) De Almahad c. 1. — 3) Aphor. de anima 3. 11. 24. 35. — 4) Aphor. de anima 8. — 5) De Almahad c. 3. fol. 43. p. 2 sqq.

ihnen das jenseitige Leben und die Vergeltung, welche ihrer daselbst wartet, unter solchen sinnlichen Bildern vor Augen stellen, welche ihrer Fassungskraft angemessen sind. Hätte das Gesetz ihnen die Wahrheit in ihrer vollen Reinheit dargelegt, dann würden sie gar nicht zum Glauben daran gebracht werden können, weil dieselbe ihnen ganz unverständlich sein und als etwas ganz Nichtiges erscheinen würde. Sie würden die Wahrheit vielmehr verachten, als gläubig annehmen. Und dieses Bild nun, unter welchem das „Gesetz" dem Volke das jenseitige Leben und die in demselben zu erwartende Vergeltung vorgelegt, ist die Auferstehung von den Todten. Um dem Volke die Unsterblichkeit der Seele und das jenseitige Leben vorstellig zu machen, lehrt es, dass die Todten nicht im Tode bleiben, sondern wieder auferstehen; um die jenseitige Vergeltung der Fassungskraft des Volkes nahe zu legen und mundgerecht zu machen, lehrt es, dass die Auferstandenen entweder im Vollgenusse sinnlicher Freuden und Genüsse schwelgen, oder aber alle möglichen körperlichen Qualen zu erleiden haben. *Das* ist es, was das Volk glauben muss; denn wenn es dieses nicht glaubt, so geht ihm überhaupt aller Glaube an Unsterblichkeit und jenseitige Vergeltung verloren [1]). Für die Weisen dagegen ist dieser Glaube eine Thorheit; denn sie erkennen die innere Unwahrheit und Unmöglichkeit dieser Lehre [2]). Selbst wenn man dieselbe nicht ganz grobsinnlich fasst, so nämlich, dass man das ganze Sein des Menschen auf den Körper beschränkt und dann diesem Körper die Auferstehung vindicirt [3]), sondern wenn man noch annimmt, dass die Auferstehung in der Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe besteht, muss diese Lehre von der Auferstehung als ganz unvernünftig erscheinen. Denn die materiellen Theile, aus welchen der Leib besteht, gehen ja nach ihrer Trennung im Tode die verschiedenartigsten Combinationen ein, werden Theile anderer, sogar menschlicher Körper: wie wäre es denn möglich, dass dieselben wieder sich zusammenfinden könnten! Es müssten ja manche dieser Elemente zugleich Theile mehrerer menschlicher Körper werden. Ausserdem bringt es der Ernährungs- und Ausscheidungsprocess im Menschen mit sich, dass der Körper in beständiger Umwandlung und Veränderung begriffen ist: welches sind also dann von den vielen Elementen, welche in die Zusammensetzung des Leibes während der Dauer

1) Ib. c. 4. fol. 64. p. 2 sqq. c. 3. fol. 48. p. 1 sqq. fol. 45. p. 1 sq.

2) Ib. c. 3. fol. 45. p. 2. Haec igitur omnia supra dicta sunt sermones ad docendum homines scientia excellentes, quod sensus exterior legis, ut verba sonant, est non necessarius neque utilis ad concludendum aliquid in his capitulis. fol. 46. p. 1. Non est quidem conveniens, ut manifestetur illud ignorantibus, ne apprehendant leges veras oculo ambiguo aut mente ambigua eas vilipendente, cum ipsae leges verae absque omni vilipensione et ambiguitate firmiter sint credendae.

3) Ib. c. 3. fol. 45. p. 2.

seines Daseins eingegangen sind, jene Elemente, denen die Auferstehung zu Theil werden wird[1])? Und wenn die Christen, welche eine solche Auferstehung des Leibes vertheidigen, annehmen, dass die Glückseligkeit des Menschen nach der Auferstehung dennoch eine rein geistige sein und bleiben werde: wozu ist dann der Leib überhaupt nütze, und worin besteht jene Vergeltung, welche ihm in seiner Vereinigung mit der Seele gleichfalls zu Theil werden soll[2])? Kurz, die Auferstehung der Todten ist eine an sich ganz vernunftwidrige Lehre; sie kann also, wie schon gesagt, nur als ein Bild gelten, unter welchem dem höherer Dinge nicht fähigen Volke das jenseitige Leben und die jenseitige Vergeltung vorgestellt wird. Daraus folgt, dass diese Lehre von der Auferstehung der Todten zwar als eine Glaubenswahrheit anerkannt werden müsse, und folglich auf dem Standpunkte des Glaubens als unzweifelhaft wahr und giltig sich darstelle; dass sie dagegen auf dem Standpunkte der Vernunft und der Wissenschaft ebenso entschieden zu verwerfen, und die Leiblichkeit von dem jenseitigen Leben der Seele, falls es ein solches gibt, auszuschliessen sei[3]). — „Secundum fidem verum, secundum rationem falsum!“ Wir sehen, woher diese berühmte Unterscheidung im Bereiche einiger mittelalterlicher christlicher Denker stammt! Hier im Arabismus tritt sie uns zum ersten Male entgegen.

Nachdem nun Avicenna die Lehre von der Auferstehung der Todten widerlegt hat, wendet er sich zu der Ansicht derjenigen, welche eine Präexistenz der Seelen vor den Leibern und in Folge dessen eine fortgesetzte Incorporation der einzelnen Seelen, d. i. einen Uebergang der Seelen von dem einen Leibe in den andern, annehmen (Altenasach). Auch diese Ansicht erscheint ihm als ganz unhaltbar. Vor Allem lässt sich keine Präexistenz der Seelen vor ihren Leibern annehmen. Denn setzen wir einmal eine solche Präexistenz der Seelen voraus, so waren dieselben in ihrer ausserkörperlichen Existenz entweder schon eine Mehrheit von Seelen, oder es präexistirte nur Eine Seele, welche erst durch die Vereinigung mit den Körpern sich vervielfältigte. Nun ist aber die erstere Alternative nicht aufrecht zu erhalten. Denn alle diese vielen Seelen wären doch dem Begriffe nach Eins. Sind sie aber dem Begriffe nach Eins, so kann ihre Vervielfältigung oder ihre Vielheit nicht eine wesentliche, eine begriffliche sein, weil die Individuen Einer Gattung nicht vermöge ihres Begriffes, sondern nur durch die Materie als

1) Ib. l. c. fol. 46. p. 2 sqq. — 2) Ib. l. c. fol. 49. p. 2 sq.

3) Ib. c. 3. fol. 61. p. 1. Et hoc totum, quod diximus de Mahad, scilicet quod Mahad soli animae conveniat, est dictum secundum discursum rationis, vel secundum intellectum purum. Secundum vero discursum permixtum cum eis, quae ad fidem pertinent, (Theologie) et secundum revelationes legum divinas veras et credendas oportet affirmare, Mahad attribui corpori et animae simul, et credere, ipsum futurum esse.

das Princip der Individuation vielfältig und verschieden sind. Wir müssten also den Seelen in ihrer ausserkörperlichen Existenz doch schon wieder eine Materie zuschreiben, weil sie nur durch diese viele und verschiedene Seelen sein könnten. Und zwar müsste diese Materie eine körperliche sein; denn nur diese bedingt alle Individuation, weshalb auch die Himmelskörper aus einer solchen Materie und der ihr entsprechenden Form bestehen müssen [1]). Die Seelen müssten also in ihrer ausserkörperlichen Existenz doch wieder ein körperliches Dasein haben, resp. mit einem Leibe vereinigt sein; mit andern Worten: eine ausserkörperliche Existenz der Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Leibe ist, die Vielheit jener Seelen vorausgesetzt, nicht möglich. Aber auch das andere Glied der oben gestellten Alternative, dass nämlich die Seelen in ihrer Präexistenz vor dem Leibe nur Eine Seele seien, ist nicht haltbar; denn in diesem Falle wäre nunmehr nach der Incorporation jener Einen Seele die Seele des Plato der Substanz nach dieselbe mit der Seele des Sokrates, was ganz absurd ist [2]). So ist denn in keiner Weise eine Präexistenz der Seele vor dem Leibe anzunehmen; vielmehr beginnt das Sein der Seele mit dem Sein des Körpers. Die Entstehung des Leibes zieht auch die Entstehung der Seele dieses Leibes nach sich. Und zwar ist dieses nicht etwa etwas blos Zufälliges, dass die Seele mit dem Leibe entsteht, sondern es ist etwas Nothwendiges, in der Natur oder in den Gesetzen des Naturlaufes Begründetes. Die Entstehung des Körpers nach jener bestimmten Complexion, vermöge deren er fähig ist, die vernünftige Seele in sich aufzunehmen, ist die Ursache, dass aus der allgemeinen Seele und aus der allgemeinen Vernunft jene besondere vernünftige Seele in jenen Körper einfliesse, welche als Form dessen specifisches Sein vollendet; denn ohne die Seele würde eben der Körper nicht das specifische Sein des menschlichen Körpers haben [3]). — Daraus folgt aber nun wiederum, dass diese

1) Aphor. de anima 9. — 2) De Almahad c. 3. fol. 59. p. 2 sq.

3) Ib. l. c. fol. 60. p. 1. Animae ergo non fuerunt existentes ante corpora omnino. Imo ipsae incipiunt esse cum corporibus, vel imo ipsae adveniunt cum adventu corporum. Et non est possibile, ut sit illud, scilicet unio animae cum corpore secundum semitam illius, quod est per accidens vel a casu et a fortuna; quoniam jam declaratum est in libro philosophiae, quod res naturales non sunt per accidens vel a casu, quoniam ea, quae sunt per accidens vel a casu, sunt raro vel in paucioribus: res autem naturales sunt aut frequenter, aut semper. Veritas igitur est, quod anima adveniat vel incipiat esse cum adventu complexionis corporalis, quoniam complexio corporalis est causa, quod ab anima universali vel intelligentia universali, aut ab aliqua causa abstracta corpus efficiatur recipiens substantiam animae, qua perficitur species illius corporis: quoniam de natura illius causae abstractae est, quod ab ea emanat esse animae, quotiescunque (praeparans vel disponens est complexio, ut faciat corpus dependens cum) illa anima specie aliqua dependentiae, non quod imprimatur anima in ipso corpore impressione, qua imprimitur forma materialis in materia sua. Imo dependet anima

Seele nicht in einen andern weder menschlichen noch thierischen Leib übergehen könne; denn sie ist die wesentliche Form dieses bestimmten Leibes und keines andern, indem sie nur für ihn und mit ihm entsteht. Sie kann also nicht zu einer andern Leiblichkeit in das gleiche Verhältniss treten [1]). Man müsste denn annehmen, dass im Menschen zwei Seelen seien, die eine, welche mit dem Leibe und für den Leib entsteht, und die andere, welche dem Leibe präexistirt und dann mit ihm sich vereinigt. Allein damit würde man die Einheit des menschlichen Wesens aufheben; es wären zwei und nicht mehr Ein Mensch. Und doch muss an dieser Einheit des menschlichen Wesens entschieden festgehalten werden. Der äussere und der innere Mensch sind dem Wesen nach Ein und derselbe Mensch [2]). Und so ist denn die Theorie der Präexistenz und der Seelenwanderung, nach welcher Seite hin wir sie immer betrachten mögen, ganz unstatthaft. Wenn berühmte Philosophen, wie Plato und Pythagoras, sie gelehrt haben, so ist diese Lehre nach denselben Gesichtspunkten zu beurtheilen, wie die Lehre von der Auferstehung der Todten. Sie ist gleichfalls nur bildlich zu fassen. Wenn nämlich jene Philosophen behaupteten, dass die Seelen der Menschen nach dem Tode in thierische Körper übergehen, so wollten sie damit nur sagen, dass die bösen Neigungen, Leidenschaften und Laster auch nach dem Tode des Leibes in der Seele noch als gewisse Zuständlichkeiten oder Habitus zurückbleiben, wornach die Seele dann in einem solchen Zustande sich befindet, als wäre sie

a corpore dependentia, qua operatio ipsius animae transiens indiget eo, sc. corpore Quam primum (itaque) advenerit vel inceperit esse complexio, oportet, ut cum ea adveniat esse animae inceptio: seu ut cum ipsa incipiat esse anima. Et non est hoc quidem casu et per accidens, sed est res consequens de necessitate.

1) Aphor. de anima 22. Anima humana quamvis sit existens per se, tamen non permutatur de hoc corpore ad aliud corpus, quoniam quaelibet anima habet proportionem propriatam corpori suo. Et proportio seu convenientia propria huic animae est alia a proportione seu convenientia propria illi animae. De Almahad c. 3. fol. 59. p. 1.

2) De Almahad c. 3. fol. 60. p. 2. Si ergo dicatur, quod positio Altenasach sit vera: oportet ut existant duae animae in corpore uno, sc. anima adveniens vel incipiens esse cum inceptione corporis, et anima Altenasach, scil. quae fuit ante corpus et permutatur de corpore in corpus, et quaelibet illarum animarum est anima perfecta, et una in specie cum alia. Quum igitur anima non existat in corpore nisi ex parte necessitatis operationis pertranseuntis ad ipsum, et semper in corpore non est operatio nisi operatio unius animae, — non enim est animal, ita ut ipsum cum essentia sua in seipso sit duae res diversae cum duabus operationibus animalitatis, imo quod est omnino famosum, testificat, quod extrinsecum hominis et reliquorum animalium est una res, et intrinsecum hominis, quo fit cognitio, est una eadem, non duae res diversae: nam extrinsecum hominis et intrinsecum ejus est homo unus, non duo homines: — quare apparet, quod duae animae non existunt simul in corpore.

noch mit einer Leiblichkeit verbunden. Daher theilten sie denn auch den Seelen solche Thierleiber zu, welche jene Leidenschaften symbolisiren sollten, die in den Seelen zurückbleiben: den Wüstlingen den Leib eines Schweines, den Zornmüthigen den Leib eines Löwen u. s. w. Offenbar weist alles dieses auf eine blos bildliche Auffassung der Metempsychose von Seite jener Philosophen hin[1]).

§. 15.

Nach Widerlegung dieser Lehrmeinungen schreitet nun endlich Avicenna fort zur Erklärung und Begründung seiner eigenen Ansicht vom Mahad. Seine Ansicht geht dahin, dass die Seele und nur die Seele allein unsterblich sei, dass sie nach dem Tode des Leibes in eine ausserkörperliche Existenz eintrete, und dass sie in diesem Zustande entweder glückselig oder unglückselig sei. Er nimmt also eine individuelle Unsterblichkeit der Seele an, und eine Vergeltung, welche dieser individuellen Seele im jenseitigen Leben zu Theil werden wird.

Die Unsterblichkeit der Seele nun beweist er in folgender Weise: Nur dasjenige kann auf dem Wege der Generation entstehen und auf dem Wege der Corruption untergehen, was materiell ist. Denn die Materie kann ein bestimmtes Etwas sein und nicht sein; sie verhält sich zu beidem, zum Sein und zum Nichtsein, gleichgiltig; die Form ist es, welche ihr Sein bedingt, die Privation der Form bedingt ihr Nichtsein. Daher kann die Materie vom Nichtsein zum Sein, und vom Sein zum Nichtsein übergehen. Wo aber keine Materie ist, da kann auch ein solcher Uebergang in keiner der beiden Richtungen stattfinden. Nun ist aber die Seele ein rein immaterielles, einfaches Wesen: folglich kann sie weder generirt, noch auch corrumpirt werden. Und wenn dieses, dann ist sie unsterblich[2]).

Lebt aber die Seele nach dem Tode des Leibes fort, so kann ihr jenseitiger Zustand nur ein doppelter sein, nämlich entweder ein Zustand der Freude und des Genusses, oder aber ein Zustand der Trauer. Denn alles dasjenige, dessen Leben in der Erkenntniss besteht, kann nur in dem einen oder in dem andern dieser beiden Zustände sich befinden. Wenn also die Seele als erkennendes Wesen nach dem Tode des Leibes fortlebt, so kann sie gleichfalls möglicherweise nur in dem einen oder in dem andern jener beiden Zustände sich befinden. Und so wird denn die Seele entweder im Stande einer ewigen Freude sein, und das ist die ewige Glückseligkeit; oder aber sie wird im Stande ewiger Trauer sein, — und das ist die ewige Unseligkeit, die ewige Strafe. — Das die Lehre vom Mahad[3]).

Worin ist nun aber jene ewige Freude und Glückseligkeit einerseits

1) Ib. c. 3. fol. 60. p. 2 sq. — 2) Ib. c. 6. fol. 78. p. 2 sq. — 3) Ib. l. c. fol. 79. p. 1.

und jene ewige Trauer und Unglückseligkeit andererseits begründet? Avicenna unterlässt nicht, in die Beantwortung dieser Frage einzugehen. Die Glückseligkeit der menschlichen Seele im Jenseits, sagt er, kann nur in der vollkommenen Erkenntniss Gottes, ihrer eigenen Wesenheit und der übersinnlichen, getrennten Intelligenzen gelegen sein [1]). Denn die Glückseligkeit besteht in der Thätigkeit und zwar in jener Thätigkeit, welche der Natur des Wesens selbst, welches thätig ist, entspricht. Die höchste Glückseligkeit besteht somit auch in der edelsten Thätigkeit und zwar unter der Voraussetzung, dass diese Thätigkeit im Stande ihrer ganzen Vollkommenheit sich befindet. Die edelste Thätigkeit des Menschen aber ist die intellective Erkenntnissthätigkeit [2]). Diese intellective Erkenntnissthätigkeit ist jedoch hienieden noch eine unvollkommene, weil der Mensch zu sehr unter der Herrschaft seiner Sinne und seines Körpers steht, als dass er die ganze Energie seines Denkens entfalten könnte. Der Mensch kann und soll zwar hienieden seine intellective Erkenntniss immer vollkommener machen, und dies gelingt ihm dadurch, dass er einerseits durch beständiges Streben nach Tugend sich mehr und mehr von Leidenschaften reinigt und von der Herrschaft der Sinnlichkeit sich losmacht, und dass er andererseits einem unausgesetzten und anhaltenden Studium der höhern Wahrheit sich hingibt [3]). Denn dadurch tritt er in immer innigere Verbindung mit dem thätigen Verstande als dem Quell aller höhern Erkenntniss. Allein die ganze mögliche Vollkommenheit seiner intellectiven Erkenntniss erreicht er hienieden doch nie, weil doch zwischen seinem Geiste und dem thätigen Verstande immer eine Scheidewand, die Sinnlichkeit nämlich, liegt, welche eine vollkommene Verbindung beider behindert. Erst wenn die Schranken des Leibes und der Sinnlichkeit im Tode gefallen sind, dann erhebt sich die Seele ganz frei und unbehindert zu jener vollkommenen Verbindung mit dem thätigen Verstande, durch welche ihre vollkommene Erkenntniss bedingt ist und gelangt so zu ihrer höchsten Glückseligkeit [4]).

1) Ib. c. 7. fol 82. p. 2. Felicitas igitur alterius mundi est apud separationem seu liberationem animae a corpore et ab impressionibus naturalibus et denudationem essentiae completam, secundum quam dispositionem anima rationalis intuetur intuitione intellectiva essentiam ejus, qui summam habet potestatem vel summum dominium, et intuetur substantias spirituales, quae adorant ipsum Deum, et intuentur et considerant essentias sublimes et adventum suarum perfectionum super se ipsas et delectationes excellentes in illa hora. Cf. Aphor. de anima 3.

2) Ib. c. 7. fol. 80. p. 2 sqq.

3) Ib. c. 7. fol. 82. p. 1 sqq. Aphor. de anima 27. De anima c. 10. fol. 34. p. 1.

4) De anima c. 10. fol. 34. p. 1. Aphor. de anima 27. 31. Anima moralis virtuosa, quae bona opera egerit, quando separata fuerit a corpore, tunc influunt super eam intelligentiae agentes perfectionem, ad quam consequitur apprehensio intelligibilium; quare ei repraesentantur res subito, et non indiget re propriata.

Dagegen ist die ewige Unglückseligkeit oder die ewige Strafe der Seele, wie schon angedeutet worden, darin begründet, dass in der Seele jene sinnlichen Leidenschaften und Laster, welchen sie hienieden sich hingegeben, als gewisse unaustilgbare Qualitäten zurückbleiben, in Folge dessen sie auch noch im Jenseits ein Leben lebt, welches dem Leben im Körper analog ist. So ist sie an der Erreichung der höchsten und vollkommensten Erkenntniss und folglich auch an der Erreichung ihrer höchsten und vollkommensten Glückseligkeit behindert, und ist eben dadurch unglückselig [1]). Dazu kommt noch, dass diese Seelen jene Leidenschaften und Gelüste, welche ihnen inhärent bleiben, nicht mehr befriedigen können: was ihre Qual und Unglückseligkeit noch erhöht [2]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so nimmt aber Avicenna im Mahad selbst wiederum gewisse Stufen oder Grade an. Jene Seelen nämlich, welche in wissenschaftlicher Erkenntniss vollkommen, und in sittlicher Beziehung rein und schuldlos sind, kommen unbedingt und ohne Zwischenstufe zur höchsten Glückseligkeit. Jene dagegen, welche zwar eine hervorragende wissenschaftliche Erkenntniss sich eigen gemacht haben, aber doch in sittlicher Beziehung nicht rein und schuldlos sind, kommen in das Purgatorium, und erst dann, wenn sie durch dasselbe gereinigt sind, gelangen sie zur Glückseligkeit. Die positiv Ungläubigen verfallen der ewigen Strafe. Die negativ Ungläubigen, sowie die Kinder kommen in einen Zustand, welcher gewissermassen die Mitte hält zwischen Glückseligkeit und Trauer [3]). In keinem Falle aber darf angenommen werden, dass eine Seele, möge ihr intellectueller und sittlicher Zustand wie immer beschaffen sein, ganz dem Nichts anheimfalle; denn die Unsterblichkeit ist ein wesentliches Prädicat der menschlichen Seele [4]). Obgleich in Folge der Ewigkeit der Welt eine unendliche Zahl von getrennten Seelen existirt, so ändert das an der Sache

1) De Almahad c. 7. fol. 83. p. 1. Substantia corporis non est medians seu impediens inter ipsam animam et inter illam felicitatem. Imo medians et prohibens animam ab illa felicitate sunt impressiones et qualitates seu habitus a corpore in animam confirmati. Quando igitur qualitates corporeae in anima fuerint confirmatae, sicut appetitus et ira et amor excessivus in rebus mundanis, in quibus non est habendus amor excessivus, et fuerit anima a corpore separata, in qua qualitates praedictae fixae et habituatae fuerint: tunc prohibetur anima a perfectione vera et a felicitate ultima, quae accidit post mortem. Et tunc anima est disposita, ac si adhuc esset in corpore. p. 2. Ideo tunc tales animae incipiunt cognoscere felicitatem, et se ab ea felicitate prohiberi propter qualitates vitiosas, seu propter habitus vitiosos, et haec quidem cognitio laedit eas laesione seu dolore maximo, seu cruciat eas cruciatu maximo. Aphor. de anima 39.

2) De Almahad c. 7. fol. 83. p. 2.

3) Ib. c. 7. fol. 83. p. 1 sqq. Cf. De anima c. 10. fol. 34. p. 2.

4) De Almahad c. 7. fol. 84. p. 1.

doch nichts; denn eine solche Unendlichkeit der Zahl hat bei Dingen, welche in keiner bestimmten Ordnung zu einander stehen, nichts Widersprechendes [1]).

Wir sehen, dass diese eschatologischen Bestimmungen Avicenna's wesentlich die Freiheit des menschlichen Willens voraussetzen; denn ohne diese Voraussetzung liesse sich die Idee der Wiedervergeltung nicht festhalten. Dass Avicenna diese Freiheit des menschlichen Willens in der That in thesi nicht zu läugnen gewillt ist, lässt sich nicht bezweifeln [2]). Aber doch treffen wir andererseits in seinem Lehrsysteme wiederum eine Behauptung, welche die Freiheit des Willens sehr in Frage stellt. Er schreibt nämlich den Bewegungen der Himmelskörper einen directen, bestimmenden Einfluss auf unsere Willensbestimmungen zu. Die Bewegungen der Himmelskörper sind hienach nicht etwa blos gelegenheitliche, sondern vielmehr directe Ursachen unserer Willensentschlüsse, nicht zwar, in so ferne sie körperliche Bewegungen sind, aber in so ferne, als sie von den Seelen der Gestirne ausgehen [3]). Diese Ansicht Avicenna's ist offenbar eine Folgerung aus seiner Emanationslehre. Denn unsere Seelen stehen, wie wir wissen, in wesentlichem Zusammenhange mit dem thätigen Verstande und durch diesen mit der ganzen Kette der übersinnlichen Emanationen, und es müssen daher auch die übersinnlichen Emanationen bestimmend auf die Thätigkeiten unserer Seele einwirken, um so mehr, da ja auch unsere Seelen aus jenen höhern Gliedern der Emanationskette emaniren. Der astrologische Fatalismus hat somit in Avicenna einen Adepten gefunden, und die Folge davon ist, dass, wie gesagt, die Freiheit des Willens im Systeme Avicenna's auf's Aeusserste gefährdet ist.

Doch genug hievon. Offenbar ist Avicenna's Lehrsystem, wenn wir es in seiner Ganzheit überschauen, nur eine weitere Ausführung und Entwicklung des Lehrsystems des Alfarabi. Die Grundlinien der beiden Systeme wenigstens sind dieselben: es ist der Aristotelismus

1) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 81. p. 331. Quidam vero dixerunt, non esse inconveniens, animas separatas actu existere infinitas; esse enim infinitum actu in his, quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens, quod ponere non reputant inconveniens: — et est positio Avicennae et Algazelis.

2) *Avicenna,* Aphor. de anima 12. Anima est medatare, i. e. res, a qua procedunt operationes de necessitate in forma seu in dispositione habente electionem seu liberum arbitrium.

3) *Avicenna,* Aphor. de anima 46. *S. Thom.* Contr. gent. l. 3. c. 87. Avicenna vult, quod motus coelestium corporum sint nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem, sed per se. Ponit enim, corpora coelestia esse animata; unde oportet, cum motus coelestis sit ab anima, et sit motus corporis, quod, sicut in quantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, in quantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus coelestis sit causa electionum nostrarum et voluntatum.

im Gewande der neuplatonischen Emanationslehre, welcher in beiden zur Geltung kommt. Doch dürfen wir allerdings sagen, dass Avicenna in manchen Punkten über seinen Vorgänger sich erhebt. So ist das entschiedene Festhalten Avicenna's an der individuellen Unsterblichkeit der Seele ein Lehrpunkt, welcher wenigstens in so ferne einen Fortschritt über Alfarabi hinaus bezeichnet, als dieser in Bezug auf diesen Punkt sich wenigstens nicht so constant blieb, als Avicenna. So berichtet, wie schon früher angedeutet worden, Ibn Tofeil[1]), Alfarabi habe in dem Buche, „die vortrefflichste Schule" (Almelat Alphadelat) betitelt, die Fortdauer lasterhafter Seelen nach dem Tode in unendlichen Qualen von ewiger Dauer gelehrt. Dagegen in dem Buche „von der Staatsgewalt" äussere er ganz deutlich, dass sie untergingen und vernichtet würden, und dass nur die frommen Seelen fortdauerten. In seiner Ethik beschreibe er das, was den Menschen glücklich mache, und setze dasselbe in das Leben auf dieser Welt. Dann fahre er in folgenden Worten fort: „was ausser diesem noch angegeben wird, sei Unsinn und Weibermähre." Also flösse er Verzweiflung an der Barmherzigkeit Gottes ein, und versetze Gute und Böse in einerlei Zustand, indem er das Ende Aller in Eine Vernichtung setze. Dies sei ein Irrthum, welcher nicht vergeben, und ein Vergehen, welches nicht erlassen werden könne. — Verhält sich das also, dann steht Avicenna gewiss in dieser Beziehung höher als Alfarabi; denn bei ihm finden sich solche Schwankungen nicht. Dabei haben wir aber noch auf einen andern Punkt aufmerksam zu machen. Wir haben schon oben auf die Aeusserung Avicenna's, welche auch von Ibn Tofeil erwähnt wird[2]), hingewiesen, dass er nämlich nur in seinem Buche über die morgenländische Philosophie die volle Wahrheit niedergelegt habe. Da scheint er denn nun auch eine gewisse mystische Richtung eingeschlagen zu haben. Wenigstens führt Ibn Tofeil den Avicenna unter den Vorläufern seiner eigenen Mystik auf und citirt folgenden Ausspruch desselben: „Wenn Wille und Uebung bei Jemanden zu einer gewissen Höhe gestiegen ist, dann werden ihm vom Anbruch des Lichts der Wahrheit erquickende Strahlen zu Theil, gleich den Blitzen, welche einem jetzt funkeln und darauf verschwinden. Sodann, wenn er in der Uebung fortfährt, vermehren sich ihm jene augenblicklichen Schimmer; darauf werden sie ihm so häufig zu Theil, dass sie sich ihm auch ohne Uebung darstellen. So oft er dann Etwas nur mit einem Blicke sieht, so tritt er an die Pforte des Heiligen und drückt sich etwas von seinem Wesen ein; und in jedem Ding, auf das er nun einen flüchtigen Blick wirft, sieht er sogleich die Wahrheit. Endlich führt ihn die Uebung auf die Stufe, dass er zu einem ruhigen Zustand gelangt; was sonst noch vor ihm zu fliehen pflegte, wird ihm nun vertraut; was er sonst nur flimmern sah, wird ihm nun

1) *Ibn Tofeil*, der Naturmensch S. 44 f. — 2) Ebds. S. 46.

helles Licht; ihm wird eine beständige Kenntniss, gleich einer beständigen Gesellschafterin zu Theil.“ „Ausserdem,“ fährt Ibn Tofeil fort, „beschreibt Avicenna noch die stufenweisen Fortschritte, bis man zu der Erkenntniss gelangt, wo das Geheimniss einem polirten Spiegel gleicht, der Seite der Wahrheit gegenübergestellt. Da fliesst Einem das höchste Vergnügen zu; man freut sich in seiner Seele wegen der Spuren der Wahrheit, die man in ihr bemerkt. Und in dieser Stufe schaut man die Wahrheit, schaut seine Seele; noch wankt man hin und her; dann aber trennt man sich von sich selbst, und sieht einzig und allein in die Pforte des Heiligen. Schaut man seine Seele, so geschieht es nur, in so fern man in jene blickt. Siehe da die wahre Vereinigung [1])!“ Hienach hätte Avicenna zugleich mit der wissenschaftlich-speculativen auch die mystische Richtung gepflegt. Wundern dürften wir uns darüber nicht, schon deshalb, weil der neuplatonische Emanatismus an sich schon den Mysticismus zu fördern geeigenschaftet ist, und weil der orientalische Geist überall eine gewisse Neigung zur Mystik offenbart.

β) Im Occidente.

a) Avempace und Avicebron.

§. 16.

Wir gehen nun aus dem Oriente herüber in den Occident, nämlich nach Spanien. „Schon unter den Omaijaden, besonders unter Hakem II. im zehnten Jahrhundert, hören wir viel von der hier herrschenden Blüte der Literatur reden. Spanische Philosophen sollen damals grossen Ruhm erworben haben; aber von ihren Lehren wissen wir nichts; die spätern Philosophen unter den spanischen Arabern erwähnen sie nicht, sondern gehen in ihren Lehren auf die arabischen Philosophen des Orients zurück.“ Erst als gegen Ende des eilften Jahrhunderts die Morabethen sich in den Besitz Spaniens setzten, taucht mit dem Anfange des zwölften Jahrhunderts ein Mann auf, welcher von den christlichen Scholastikern zum öftern genannt wird. Es ist *Avempace*. Abu Bekr Muhamed Ibn Badscheh (Avempace) war aus Saragossa gebürtig, und als Arzt, Dichter und Philosoph berühmt. Er lebte am Hofe der Morabethen, und da er bei denselben viel vermochte, soll er den Neid seiner Nebenbuhler unter den Aerzten erregt haben und von ihnen im Jahre 1138 durch Gift aus dem Wege geräumt worden sein [2]).

Von seinen Schriften und wissenschaftlichen Ausführungen wird uns gesagt, dass sie wegen seiner weltlichen Geschäfte nur mangelhaft und unvollendet geblieben wären, meistens kleine, flüchtig geschriebene

1) Ebds. S. 30 ff.
2) Vgl. *Wüstenfeld*, Gesch. d. arab. Aerzte S. 93 f.

Aufsätze [1]). Munk hat über zwei seiner Schriften, einen in's Hebräische übersetzten Abschiedsbrief (epistola expeditionis), und über eine zweite mit der Aufschrift: „Du regime solitaire" Notizen gegeben [2]). Von den Scholastikern wird zum Oeftern die erstere Schrift unter dem Titel „de continuatione intellectus cum homine" genannt. Doch wissen wir von seiner Lehre jetzt zumeist nur aus mittelbarer Ueberlieferung.

Unter den Sätzen, welche ihm zugeschrieben werden, wird einer besonders häufig wiederholt. Er lehrte nämlich, es liege eine dreifache Möglichkeit des Wissens in der menschlichen Seele: zuerst sei die Möglichkeit vorhanden, die sinnlichen Formen der Einbildungskraft in sich aufzunehmen; durch diese Formen aber gewinne der Mensch alsdann die Möglichkeit, auch die Formen des Verstandes in ihrer Verbindung mit den Formen der Einbildungskraft zu erkennen, d. h. das Intelligible in den sinnlichen Dingen durch die intelligibeln Species zu erfassen; und dies diene ihm zuletzt zur Grundlage für die Erkenntniss der reinen Formen, welche von der Materie getrennt sind [3]). Er theilt somit dem Verstande die natürliche Fähigkeit zu, die reinen, von der Materie getrennten Formen oder Substanzen direct zu erkennen und zwar auf dem Wege einer fortgesetzten Abstraction, in so fern diese Abstraction endlich ihr Ziel finden müsse in solchen Quidditäten, welche durch keine andere Quiddität mehr bedingt seien; und diese Quidditäten seien dann eben die getrennten Formen [4]). Gerade in diesen Act der Er-

1) *Ibn Tofeil,* der Naturmensch S. 42 f.

2) Dictionnaire des sciences philosophiques, art. Ibn-Badja.

3) *Albert. magn.* De unit. intell. c. Averr. c. 5 fin. Dicit, quod cum dicitur, quod puer in potentia est sciens, ibi triplex est potentia. Una, qua puer est in potentia ad formas imaginationis; secunda, qua formae imaginationis sunt in potentia ad lumen agentis; tertia, qua intellectus possibilis est in potentia ad formas separatas a lumine agentis.

4) *S. Thom.* Contr. gent. l. 3. c. 41. p. 68 sq. Avempace posuit, quod per studium speculativarum scientiarum possumus ex his intellectis, quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem, quae non est sua quidditas; est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, in quantum est quidditas, quum intellectus proprium objectum sit quod quid est. Si autem illud, quod primo per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et quum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiae separatae non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster per cognitionem, quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas. Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit enim, quod intellectum unius rei, ut puta equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium,

kenntniss der getrennten Formen setzt er dann nach Thomas von Aquin die Glückseligkeit des Menschen[1]). Den thätigen Verstand trennt er ebenso wie Avicenna von der individuellen Seele ab; er soll aber von diesem dadurch sich unterschieden haben, dass er den möglichen (oder materiellen) Verstand mit der Einbildungskraft identificirte[2]): — eine Ansicht, mit welcher natürlicherweise die Annahme der substantiellen Verschiedenheit der Seele vom Leibe nicht mehr zusammen bestehen konnte.

Ausser Avempace begegnet uns um diese Zeit auch noch ein anderer Mann, welcher bei den Scholastikern öfters sich genannt findet, nämlich *Avicebron*. Von seinen Lebensschicksalen ist uns nichts bekannt; ja man weiss nicht einmal genau die Zeit anzugeben, innerhalb welcher er gelebt hat. Die Scholastiker führen ihn als einen arabischen Philosophen auf, Andere meinen, er sei ein Jude gewesen. Manche halten ihn für identisch mit Ibn Gebirol von Malaga, welcher in der Mitte des eilften Jahrhunderts lebte[3]). Wie dem auch immer sei: sein Buch „de forma et materia sive de fonte vitae" war bei den christlichen Scholastikern wohl bekannt, und die in demselben vorgetragenen Ansichten wurden von denselben ausdrücklich widerlegt, woraus wir schliessen müssen, dass Avicebrons Ansichten weitere Verbreitung gefunden hatten.

Es war besonders Ein Lehrsatz Avicebrons, welcher die Aufmerksamkeit der christlichen Scholastiker auf sich zog, der Satz nämlich, dass alle weltlichen Dinge ohne Ausnahme, körperliche und geistige, aus Materie und Form zusammengesetzt seien. Nur Gott, die erste Ursache aller Dinge, hat nach Avicebrons Ansicht keine Materie, weil er schlechthin nothwendig ist, und daher kein Subject der Möglichkeit verlangt; er ist daher auch schlechthin einfach, die Einheit ohne Vielheit; dagegen was auf ihn folgt, gehört schon der Zweiheit an, und hat Materie und Form in sich verbunden[4]). Und zwar ist dieser Satz

quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur, quod intellectum, quod non sustentatur in aliqua hujusmodi specie, sit idem apud me et apud te. Sed quidditas intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem, quum quidditas intellecti non sit quidditas individui neque spiritualis neque corporalis, quum intellectum, in quantum hujusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem, cujus intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam. — 1) Ib. l. c. Vgl. *Ibn Tofeil,* der Naturmensch S. 28 ff.

2) *Averroes*, De anima f. 163, a. Avempace autem, ut ex ejus verborum apparentia colligi potest, videtur opinari, intellectum materialem esse virtutem imaginativam. Nach Albert d. Gross. (De nat. et orig. anim. tr. 2. c. 4.) trennte er jedoch auch den möglichen Verstand von der individuellen Seele ab.

3) *Munk*, Dictionnaire des sciences philos., art. Juifs.

4) *Albert. magn.* De caus. et processu universitatis (ed. Jammy. T. IV.) l. 1. tr. 1. c. 5. p. 532, a sqq. tr. 4. c. 8. p. 562, b.

dahin zu verstehen, dass nicht etwa eine verschiedene Materie in den körperlichen und eine verschiedene in den geistigen Wesen anzunehmen sei, sondern so, dass es eine einheitliche, allgemeine Materie sei, welche sowohl in den körperlichen, als auch in den geistigen Dingen sich befindet, nur dass sie in den einen durch die Form der Geistigkeit, in den andern durch die Form der Körperlichkeit determinirt sei [1]).

Was nun die Gründe betrifft, welche den Avicebron zu dieser Ansicht bestimmten, so werden sie von Thomas von Aquin in folgender Weise zusammengestellt. Avicebron habe nämlich, sagt Thomas, die intelligible Zusammensetzung aus Genus und Differenz allgemein auf alle Dinge übergetragen, und dieser Zusammensetzung entsprechend in allen Dingen eine reale Zusammensetzung aus Materie, welche der Gattung, und aus Form, welche der Differenz entspreche, angenommen. Ferner habe er geglaubt, dass in allen Dingen in ein und derselben Weise das potentielle Sein gegen das wirkliche Sein, der Träger der Wirklichkeit, das aufnehmende Princip gegen die aufgenommene Form unterschieden werden müsse [2]). Auf diese Voraussetzungen gestützt habe er dann auf dem Wege der Induction auf Eine erste Materie geschlossen, welche als solche allen Dingen, nicht blos den körperlichen, sondern auch den geistigen zu Grunde liege. Alle natürlichen Körper nämlich sind zusammengesetzt aus den Elementen, diese verhalten sich somit zu den natürlichen Körpern als die Materie; die Elemente kommen ferner darin mit einander überein, dass sie körperlich sind, und unterscheiden sich durch ihre entgegengesetzten Qualitäten; das körperliche Sein verhält sich somit hier wiederum als Materie zu den Qualitäten als den Formen. Weiter verhalten sich die Elemente zu den Himmelskörpern in der Art, dass sie mit ihnen in der Corporeität übereinkommen und sich von ihnen dadurch unterscheiden, dass die einen entgegengesetzte Qualitäten haben, die andern nicht. Das körperliche

1) Ib. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 532, b. Quaecunque per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur. Sustinens autem formam, aliud est sustinens formam simplicem, aliud est sustinens formam determinatam contrarietate: sustinens autem formam et fundans unius naturae est in genere in omnibus his: in omnibus ergo intellectualibus, corporalibus, et ex contrarietate commixtis unius rationis in genere materia esse videtur.

2) *S. Thom.* De substant. separatis (im Anhange zur Summa contr. gent. Nemausi 1853) c. 5. Avicebron dupliciter deceptus esse videtur: Primo quidem, quia existimavit, quod, secundum intelligibilum compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda, ut scilicet uniuscujusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma; secundo, quia existimavit, quod esse in potentia, vel esse substitutum, vel esse recipiens, secundum unam rationem in omnibus diceretur. Quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit, investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias.

Sein verhält sich also als gemeinsame Materie nicht blos zu den Elementen, sondern auch zu den Himmelskörpern. Das körperliche Sein kommt endlich mit dem geistigen wiederum darin überein, dass beide eine Substanz sind, während beide sich von einander dadurch unterscheiden, dass das Körperliche eine Quantität hat, welche sich zu ihm als Form verhält, das Geistige dagegen von quantitativen Bestimmungen frei ist. Daraus folgt, dass alle Dinge, körperliche und geistige, das Substanzsein mit einander gemein haben, dass ihnen allen die Substanz als Träger ihres bestimmten Seins zu Grunde liegt, und diese allen gemeinsame Substanz ist eben das, was wir die erste allgemeine Materie nennen. Es gibt also eine einheitliche erste Materie, welche allen Wesen, geistigen und körperlichen, zu Grunde liegt [1]). Die erste Materie muss ja ihrem Begriffe nach so gefasst werden, dass sie das Vermögen hat, zu Allem bestimmt zu werden. Wäre sie aber blos auf die körperlichen Dinge beschränkt, also an sich schon mit der Quantität behaftet, dann wäre ihre Bestimmbarkeit nicht mehr eine allgemeine, und damit wäre ihr Begriff aufgehoben [2]).

Und so sind denn in der That nicht blos die körperlichen, sondern auch die geistigen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt. Bei den einen hat die Materie die Form der Corporeität, bei den andern die der Spiritualität: dadurch unterscheiden sie sich von einander [3]). Wären nicht ausser den körperlichen auch die geistigen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt, so könnte zwischen ihnen keine Verschiedenheit obwalten. Denn dann wären sie entweder blos Materie, oder blos Form. Sind sie blos Materie, dann ist eine Verschiedenheit zwischen ihnen unmöglich, weil alle Verschiedenheit durch die Form bedingt ist. Sind sie blos Form, dann können sie sich nur unterscheiden nach ihrer grössern oder geringern Vollkommenheit; sie verhalten sich also dann als Subject der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit; Subject sein kann aber nur die Materie, nicht die Form; folglich sind sie in diesem Falle entweder nicht blos Form, sondern schliessen auch Materie in sich, oder eine Unterscheidung nach grösserer oder geringerer Vollkommenheit ist nicht denkbar [4]). Würde ferner nicht auch in den

1) Ib. c. 5. p. 429 sq.

2) *Albert. magn.* De caus. et proc. un. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 532, b.

3) *S. Thom.* De substant. separat. c. 5. p. 430.

4) Ib. l. c. Nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma, aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse, quod sint multae substantiae spirituales, quia materia est una et eadem de se, et diversificatur per formas. Similiter etiam, si substantia spiritualis sit forma tantum, non potest assignari, unde substantiae spirituales sint diversae; quia, si dicas, quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequeretur, quod substantia spiritualis sit subjectum perfec-

geistigen Wesen eine Zusammensetzung aus Materie und Form angenommen, dann würden sie sich auch von Gott nicht mehr unterscheiden. Denn, wie schon gesagt, blos der Schöpfer ist vollkommene Einheit. Alles, was nach ihm kommt, alles Geschöpfliche, kann daher nicht eine vollkommene Einheit, es muss vielmehr zusammengesetzt sein, und diese Zusammensetzung kann nur in der Zusammensetzung aus Materie und Form bestehen [1]). Dadurch allein kann die Endlichkeit der geistigen Wesen bedingt sein; denn jedes Wesen ist nur endlich und beschränkt durch seine Form, durch welche es Eines ist; nehmen wir diese Form hinweg, dann erweitert es sich zur Unendlichkeit, zur Unbestimmtheit [2]).

Wie nun aber im Bereiche der Körperlichkeit wiederum ein Unterschied obwaltet zwischen den verschiedenen Körpern, so auch im Bereiche der geistigen Wesen. In je höherem Grade ein solches Wesen an der Form der Geistigkeit Theil nimmt, um so höher steht es auch im Bereiche der geistigen Wesen, und umgekehrt [3]). So gibt es analog zu den Himmelskörpern und den Elementarkörpern solche geistige Wesen, welche von aller Verbindung mit einem Körper frei sind, und solche, welche mit einem Leibe verbunden sind. Letztere sind die Menschenseelen [4]).

§. 17.

Dieses vorausgesetzt, construirt nun Avicebron seine Lehre von der Entstehung und von der Ordnung der Welt in folgender Weise: Gott, lehrt er, ist das primum agens, und als solches die absolute Einheit [5]) und die schrankenlose Unendlichkeit. Soll es nun in ihm zu einer Thätigkeit kommen, durch welche er die Welt hervorbringt, so muss er dazu durch irgend ein Medium determinirt werden. Und zwar

tionis et imperfectionis; sed esse subjectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae, unde relinquitur, quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma.

1) Ib. l. c. p. 431. Omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur, quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus, quorum necesse est ut unum sit forma, et aliud materia, quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis.

2) Ib. l. c. Omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita, nisi per suam formam, quia res, quae non habet formam, per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

3) Ib. l. c. p. 430.

4) Ib. l. c. p. 431. Cf. *Albert. magn.* De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 532, a sqq.

5) *Albert. magn.* De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 533, a. Primum agens simplicissimum est in fine simplicitatis.

muss dieses Medium ein Gott immanentes sein, weil man nicht sagen darf, dass Gott eines äussern Mittels bedürfe zu seiner Thätigkeit. Dieses innere determinirende Princip kann nun in Gott nicht der Verstand sein; denn der Verstand wird determinirt dadurch, dass er die Form der Wirkung in sich aufnimmt; der göttliche Verstand aber kann sich nicht aufnehmend verhalten. Daher ist und bleibt das göttliche Denken in sich selbst unbestimmt und unendlich. Daraus folgt, dass es nur der Wille sein könne, durch welchen Gott zur Hervorbringung der Welt determinirt wird, oder vielmehr sich selbst determinirt. Soll es zu einer bestimmten Wirkung kommen, so muss der göttliche Wille eintreten, um für Eines von Vielen sich zu entscheiden. Ueberhaupt ist ja in jeder intellectuellen Natur der Wille das bewegende und determinirende Princip alles Handelns; folglich muss dasselbe auch in Gott stattfinden. Aus dem unendlich-Vielen, was Gott erkennt, wählt also sein Wille dasjenige aus, was er hervorbringen will [1]).

Das erste aber, was aus Gott hervorgeht, ist die Intelligenz. Denn da die erste Materie als solche die Möglichkeit ist, alle Formen anzunehmen, so muss die erste Form diejenige sein, welche am wenigsten diese allgemeine Möglichkeit der Materie beschränkt. Diese Form aber ist die Intellectualität, weil die intellectuelle Natur alle Formen in sich aufnimmt und in sich enthält. Somit muss die Intelligenz das erste sein, was aus Gott hervorgeht; sie ist früher als der Himmel

1) Ib. l. 1. tr. 3. c. 4. p. 649, b sq. Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocari confinxit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit: volebat enim, quod conceptus actoris esset in primo per verbum interius dispositum, verbum vocans rationem operis: cujus rationem esse dixit, quod omnis operans per intellectum, primo in seipso conceptam habet sui operis rationem: primi autem essentiam infinitam esse dixit, et jam extensam per omnia spirituali et non corporali extensione: propter quod omnibus dixit esse praesentem, et in omnibus operantem ad formam verbi, quod habet in seipso: voluntatem autem adhibuit tanquam ex electione determinantem, quod hoc vel illud operandum sit. Ad hoc autem adduxit tres rationes. Quarum prima est, quod infinitum et finitum non operatur nisi per medium. Relinquit autem pro constanti, quod primum principium infinitum sit. Cum ergo uti non possit medio extrinseco, quod instrumentaliter deservit ad operis determinationem, oportet, quod utatur medio intrinseco. Intrinsecum autem determinans hoc vel illud, intellectus erit vel voluntas. Cum autem intellectus non determinetur nisi per receptam formam operis, et intelligere primi principii nihil recipiat, videtur, quod intelligere primi principii indeterminatum remaneat et infinitum. Si ergo per aliud determinatur ad opus, videtur, quod ex electione voluntatis determinatur: quia secundum hoc operandum elegit et non elegit, et hoc potius quam aliud. Secunda ratio est: quia in intellectuali natura omnium motor et determinator est voluntas: facit enim si vult, et intelligit, si vult: infinitum ergo cum sit primum principium, ad actum determinatur per voluntatem . . . etc. tr. 1. c. 5. p. 533, a. Voluntas autem est inclinativa ad volitum.

und die Elemente; und da dasjenige, was der Ordnung nach das frühere ist, sich zu dem Folgenden als Princip verhält, so muss auch die Intelligenz das Princip alles dessen sein, was im Himmel und in den Elementen auf sie folgt. Alle untergeordneten Weltdinge gehen also nur mittelbar durch die Intelligenz aus Gott hervor [1]). Und in der That, wenn das erste Princip seinem einfachen Wesen gemäss auch nur eine einfache Handlung haben kann, so kann seine Handlung nicht unmittelbar auf ein Particuläres sich beziehen; sie kann nur ein Allgemeines zum Gegenstande haben. Das Allgemeine aber ist die Intelligenz, während das Particuläre eine quantitativ bestimmte Materie, ein Körperliches ist. Folglich muss auch aus diesem Grunde die Intelligenz als das zuerst Hervorgebrachte anerkannt werden [2]). Das Gleiche ergibt sich daraus, dass die erste Ursache unendlich ist, und darum auch nur ein Unendliches zum Gegenstande haben kann. Unendlich aber ist der Verstand, in so fern er als möglicher Verstand gedacht wird, weil er die Möglichkeit in sich schliesst, unendlich viele Formen aufzunehmen [3]). Die Haupteintheilung alles Seins ist die Eintheilung in Unkörperliches und Körperliches. Diese Categorien müssen somit unter einer allgemeinen Gattung subsumirt sein, und da diese Gattung nicht das göttliche Sein sein kann, weil dieses über jeder Gattung steht, so muss an die Spitze alles Seienden eine Intelligenz gesetzt werden, welche als höchste Gattung alles untergeordnete Sein in sich begreift und aus sich hervorgehen lässt [4]).

Das Nächste nun, was aus dieser Intelligenz sich ergibt, ist die Körperlichkeit, welche in der Quantität besteht. Die Fähigkeit der Materie zur Aufnahme der Formen ist nun auf dieser zweiten Stufe ihrer Gestaltung schon nicht mehr eine so unendliche, wie solches in der Intelligenz stattfindet, sie ist schon eine beschränkte, contrahirte, weil das Körperliche nicht mehr alle Formen aufnehmen

1) Ib. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 533, a. Cum prima materia possibilis sit ad omnia, prima erit forma, quae minime claudit possibilitatem materiae. Inter omnes autem minime claudit intellectualitas: eo quod intellectiva substantia contentiva est omnium. Prima ergo forma intellectualitas est, et est ante formam coeli et elementi in ordine universitatis formarum: et id, quod ante est in ordine, vere principium est ad sequentia: ex intelligentia ergo sicut ex prima forma principiatur, quidquid est in coelis et elementis.

2) Ib. l. c. Agens universale nihil immediate agit in patiens particulare: patiens autem particulare vel particulariter est materia sustinens quantitatem vel contrarietatem: materia ergo talis non immediate subjicitur primo agenti: oportet ergo materiale primum ponere ante hoc: hoc autem non est nisi materia spiritualis.

3) Ib. l. c. Primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere: susceptibile ergo actionis, necesse est infinitum esse, quo sit omnia fieri: omnia autem fieri non est possibile, nisi intelligentia quantum ad eum, qui vocatur possibilis intellectus: hoc enim, ut dicit Aristoteles in tertio de anima, omnia est fieri. — 4) Ib. l. c.

kann. So wird die Materie auf dieser zweiten Stufe ihrer Gestaltung schon mehr contrahirt, depotenzirt. Das ist die Entstehung des Himmels und der Himmelskörper. Doch steigt die Materie im Fortgang ihrer Gestaltung noch weiter herab. Aus der Form der quantitativen Körperlichkeit überhaupt, welche in den Himmelskörpern repräsentirt ist, steigt sie zu jener Körperlichkeit herab, welche entgegengesetzte Qualitäten zulässt, und in welcher deshalb der Process der Generation und Corruption seine Stelle findet. Das ist das Bereich der Elemente, des elementaren Seins. In diesem Stadium ist die Materie in ihrer Potenzialität noch mehr contrahirt, weil sie nun nur mehr fähig ist, die Formen solcher Dinge anzunehmen, welche dem Processe der Generation und Corruption unterliegen. Zuletzt endlich bestimmt sich die Materie zu den sogenannten gemischten Körpern, in welchen ihre Potenzialität zur engsten Zusammenziehung gediehen ist [1]). Das also ist der Process der Weltentstehung, das die Ordnung, in welcher die Dinge der Welt auf einander folgen. Die ganze Welt geht von dem primum agens aus, aber nicht zumal und in gleicher Weise, sondern in einer bestimmten Ordnung, nach welcher aus dem ersten Producte der göttlichen Wirksamkeit, aus der Intelligenz, durch fortwährende, immer weiter schreitende Contraction der in jener Intelligenz gelegenen allgemeinen Materie zuerst die höhere, dann die niedere Körperwelt emanirt [2]). Aber die ganze Körperwelt verhält sich zu dem geistigen Wesen, aus welchem sie ausfliesst, blos passiv. Den körperlichen Dingen kommt keine eigene Thätigkeit zu, alle Thätigkeit im Bereiche der Körperwelt ist ausschliesslich beursacht durch die geistige Kraft, welche alles Körperliche durchzieht. Die Quantität, welche den körperlichen Dingen anhaftet, negirt alle eigene Thätigkeit derselben. Wie Gott als das erste Wesen nur activ ist, so sind die Körper als die letzten Wirkungen nur passiv [3]).

1) Ib. l. 1. tr. 4. c. 8. p. 562, b. Avicebron autem in fonte vitae specialem sibi fingens philosophiam dicit, quod post unitatem primi principii, quod omnia penetrare dicunt, binarius est, forma scilicet et materia; dicit enim, quod prima forma intelligentia est, et prima materia ea, quae fundat et sustentat formam, quae dicitur intelligentia: et quod forma nec ictu oculi fuerit unquam sine materia, vel materia sine forma. Prima enim forma, ut dicit, et determinans materiae potentiam quae capax est omnium, est intelligentia. Secunda vero corporeitas, quae claudit materiae primae capacitatem: corporea enim materia non est capax omnium. Tertiam vero dicit contrarietatem, quae est materia et forma elementorum, quae minoris est comprehensionis, quam materia corporea. Quartam vero dicit formam commixtionis. Cf. De intellectu et intelligibili l. 1. tr. 1. c. 6. p. 244, a.

2) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 533, a sq.

3) *S. Thom.* Contr. gent. l. 3. c. 69. Nullum corpus est activum, sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur. Cf. *Albert. magn.* De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 533, b.

Wir sehen, der idealistische Gedanke wiegt in dieser Lehre Avicebrons entschieden vor. Indem die Materie mit in das Wesen des Geistigen eintritt, und vom Geistigen herab sich durch fortschreitende Contraction zum Körperlichen erst gestaltet, wird die Materie und mit ihr das Körperliche spiritualisirt; das Körperliche erscheint zuletzt nur als eine grobe Hülle des Geistigen, und kann daher auch nur durch das Geistige, welches gleichsam seine Seele bildet, zur Thätigkeit gebracht werden. Ganz der neuplatonische Gedanke [1]).

b) Averroes.

§. 18.

Wir kommen endlich zu demjenigen Philosophen, welcher sich den grössten Ruhm unter allen arabischen Aristotelikern erwarb. Es ist *Averroes*. Averroes erklärte die meisten aristotelischen Schriften in grössern oder kleinern Werken, manche zwei- oder dreimal, nicht den Worten folgend, aber bemüht, in den Sinn des Ganzen einzudringen. Ausser den aristotelischen Schriften erklärte er auch die Republik des Plato und bemühte sich, die platonische mit der aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen. Und indem er so die aristotelische Philosophie mit eingehendem Scharfsinne und mit beredter Darstellungsgabe vortrug, erlangte er eben jene Berühmtheit, welche ihn zum Heroen seiner Zeit und seines Volkes im Gebiete der Wissenschaft machte und seinen Einfluss weit über die Grenzen Spaniens hinaus in den Schoos der christlichen Völker vordringen liess. Durch das ganze Mittelalter hindurch bis zu dessen Abschluss werden wir dem Averroes begegnen, und wenn freilich sein Einfluss im Gebiete der christlichen Schulen keineswegs ein heilbringender war, vielmehr die Coryphäen der christlichen Schulen in vielen wesentlichen Punkten gegen seine Ansichten sich zu erklären bemüssigt sahen: so ist doch die geschichtliche Bedeutung, welche Averroes als der erste Aristoteliker der Araber gewonnen hat, eine grosse und weitgreifende.

Averroes war von der grössten Bewunderung und einer fast zur Vergötterung gehenden Verehrung gegen Aristoteles und seine Philosophie erfüllt. Er hielt dafür, die Aussprüche des Aristoteles seien unter allen, die von den ältern Philosophen den Arabern bekannt geworden wären, die einleuchtendsten, gewissesten und am wenigsten dem Zweifel unterworfenen; er sei in seinem Denken so weit gekommen, als nur immer ein Mensch kommen könne, und müsse daher als der einzige Wegweiser in den wissenschaftlichen Untersuchungen angesehen werden [2]). Aristoteles habe drei Wissenschaften, die Logik, Natur-

1) Vgl. *Munk*, Mélanges de philosophie juive et arabe, (Paris 1857) p. 5 sqq.

2) *Averroes*, De substantia orbis (ed. Venet. 1550) p. 3. Principium quidem igitur perscrutationis est in hoc, quod accepimus de istis rebus ab Aristotele, quia opinio ejus est opinio, qua nulla verior pervenit ad nos de hominibus prio-

wissenschaft und Theologie erfunden, in welchen nach länger als tausend Jahren kein Irrthum gefunden worden; seine Lehre sei die höchste Wahrheit; sein Verstand die äusserste Grenze des menschlichen Vermögens, und von der Vorsehung der Menschheit gegeben, um in einem Beispiele zu zeigen, was die höchste menschliche Vollkommenheit sei, und was sich wissen lasse [1]). Bei solchen Voraussetzungen ist es wohl nicht zu wundern, dass Averroes die ganze Kraft seines Geistes und sein ganzes Leben daran setzte, diesem grössten Philosophen nachzudenken, sein System sich deutlich zu machen, und es auch für Andere als das annehmungswürdigste darzustellen. Seine Schriften beschäftigen sich daher, wie schon gesagt, zum weitaus grössten Theile mit der Erklärung der aristotelischen Philosophie, weshalb er bei seinen Zeitgenossen der „Commentator des Aristoteles" κατ' ἐξοχὴν genannt wurde. Und da die aristotelische Philosophie von Algazel in seiner „Destructio philosophiae" angegriffen worden war, schrieb er dagegen ein eigenes Buch, die „destructio destructionis," in welcher er seinen Meister gegen die Angriffe Algazels vertheidigte. Wir müssen den Averroes unstreitig als den Hauptvertreter des arabischen Aristotelismus betrachten.

Abul Walid Muhamed Ibn Achmed Ibn Muhamed Ibn Rodsch (Averroes) ward im Jahre 1105 zu Cordova geboren, wo sein Vater unter der Herrschaft der Morabethen als Oberrichter und Oberpriester fungirte. Der Unterricht, welchen er genoss, führte ihn in alle Theile der arabischen Gelehrsamkeit ein. Vorzüglich aber zeichnete er sich in der Philosophie und Medicin aus. Nach seines Vaters Tode trat er in alle Würden und Aemter desselben ein, und während er so in der politischen Laufbahn sich bewegte, verfasste er zu Sevilla einen grossen Theil der Schriften, welche seinen Namen auf die Nachwelt gebracht haben. In seinem hohen Alter soll er nach den Ueberlieferungen vom Chalifen Jakub Ben Jussef El Mansur zum Statthalter von Spanien ernannt, aber bald darauf wegen philosophischer Ketzerei und als Atheist und Religionsverächter auf den Tod angeklagt, gestürzt,

ribus eo, neque minoris dubitationis et majoris certitudinis. Est igitur opinio sua in humana natura, quae est ultima inter ea, quae comprehendit homo suo intellectu, in eo, quod est homo, et sicut Alexander dicit, est ille, super quo nitimur in scientiis.

1) *Averr.* Prooem. in Aristot. Physic. Aristoteles tres scientias invenit, Logicam, Naturalem, Divinam, et nullus error inventus est usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum. Et talem esse unum hominem potius est miraculosum, quam humanum. De anima l. 3. Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam. — Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus, quidquid potest sciri. Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 1. S. 421 ff.

von der Moschee ausgeschlossen und in's Exil geschickt worden sein. Von dem Nachfolger El Mansurs soll er jedoch wieder in seine Würden eingesetzt und als Leibarzt nach Marocco berufen worden sein, wo er im Jahre 1198 starb [1]).

Vor Allem haben wir den Standpunkt zu kennzeichnen, welchen Averroes in seiner Philosophie dem Islam gegenüber einnimmt. Er hält dafür, dass die Religion früher sei, als die Philosophie, ja dass sie die Voraussetzung der letztern bilde, weil derjenige, welcher sich nicht vorher einfach dem Gesetze und der Religion ergeben habe, nicht zur Einsicht in das Gute gelangen könne. Die Gewöhnung in den Tugenden des Gesetzes von Jugend auf sei also nothwendig, um zur Philosophie zu gelangen. Dabei gilt es aber an sich gleich, welche Religion man bekenne, alle Religionen sind gleich wahr; nur ist die eine vollkommener, als die andere; der vollkommeneren sollen wir uns anschliessen [2]).

Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die geoffenbarte Religion ein Gesetz oder eine Norm für die philosophische Forschung sei. Die Religion ist eigentlich nur für das Volk bestimmt. Diesem soll sie die Glückseligkeit gewähren, zu welcher es gelangen kann. Die gemeinen Leute haben bei der Unentwickeltheit ihrer geistigen Kräfte zur Befriedigung ihrer höhern Bedürfnisse nur die Religion. Für diese ist sie darum auch bestimmt. Für den Weisen dagegen ist die Religion ein überwundener Standpunkt. Die Philosophie geht über die Religion hinaus. Wer der Philosophie sich widmet, muss zwar, wie gesagt, zuerst in die Religion eingeführt sein; dann aber steigt er im Fortgange der philosophischen Forschung über diese vorbereitende Stufe empor und erhebt sich zu einer reinern Erkenntniss der Wahrheit [3]).

Allein eben weil die Religion für das Volk das Surrogat der höhern Erkenntniss ist, welche dasselbe nicht zu erreichen vermag, darf die Religion auch nicht angegriffen und geschädigt werden. Sie ist aus dem oben angeführten Grunde für das menschliche Geschlecht nützlich und nothwendig, und daher sind jene keineswegs zu entschuldigen oder in Schutz zu nehmen, welche sie befeinden und bekämpfen. Ein Häreti-

1) *Wüstenfeld*, Gesch. d. arab. Aerzte S. 204 ff. Ich bediene mich in der folgenden Darstellung des averroistischen Lehrsystems vorzugsweise der „Epitome metaphysicae" (Venet. 1542.), und der „Destructio destructionis" (Venet. 1497); habe aber auch einige kleinere Schriften des Averroes, sowie die Referate der christlichen Scholastiker über die Lehre des Averroes beigezogen. In Bezug auf die Ausgabe der „Destructio destructionis," welche ich vor mir liegen habe, muss ich bemerken, dass in derselben der Text nicht immer vollständig ist, weshalb ich einigemal auch Stellen aus der Venetianer Ausgabe von 1550 herbeiziehen musste, und zwar nach andern Auctoritäten, da ich diese Ausgabe mir nicht verschaffen konnte.

2) *Renan*, Averroes et l'Averroisme (Paris 1852) p. 113. — 3) Ib. p. 131 sq.

ker, ein Religionsverächter, ein Religionsspötter verdient den Tod[1]). Daher tadelt Averroes auch jene Philosophen, welche, nachdem sie zur Philosophie gekommen sind, zur Missachtung des „Gesetzes" beitragen. Die Philosophie ist nur für die Weisen; auf den Kreis der letztern soll sie beschränkt bleiben; unter das Volk soll sie nicht kommen; für die Menge wäre die Philosophie nur Gift[2]).

Wir sehen, wie Averroes sich mit der Religion abzufinden sucht, ohne ihr zu Liebe Etwas von den Prärogativen zu vergeben, welche er der Philosophie vindicirt. Die Philosophie nimmt der Religion gegenüber die höhere Stellung ein; sie besitzt die reine und volle Wahrheit, welche sie auf dem Wege der Speculation und Demonstration

1) Ib. l. c. *Averroes,* Destr. destr. disp. 6. p. 56. (ed. Venet. 1550) findet sich folgende Stelle, in welcher all das über den Standpunkt des Averroes Gesagte zusammengefasst ist: Loqui autem de miraculis, antiqui philosophorum non fecerunt de eo sermonem, quum haec est apud eos ex rebus, de quibus non sunt ponendae quaestiones discutiendaeque. Nam sunt principia legum, et qui speculatur de eis, et dubitat de ipsis, oportet condemnari apud eos, quemadmodum qui speculatur de aliis principiis legis universalibus, sicut si deus gloriosus reperiatur, et si virtutes reperiantur; in quorum esse non dubitatur, et qualitas esse eorum est quid divinum abstractum ab apprehensione intellectus humani. Et causa hujus est, quum haec sunt principia eorum, quae operantur, quibus homo erit religiosus. Et non est modus perveniendi ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem. Et oportet ut non se intromittat ad speculandum de principiis, quae faciant dignitatem, antequam perveniat ad dignitatem. Et cum artes scientificae non perficiantur nisi proemiis et praeambulis, quae primo recipiet addiscens, quanto magis hoc debet esse in rebus, quae operantur.... Quare oportet omnem hominem recipere principia legis, et procul dubio ut exaltet eum, qui posuit ea. Nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis. Quare oportet interficere haereticos. Cf. *Munk*, Mél. de phil. juive et arabe, p. 456 sq.

2) *Averroes*, Destructio destructionis (ed. Venet. 1497), disp. 6. fol. 79. col. 2 sq. Dicimus nos, quod loqui (ex gr.) de ipsius Dei gloriosi scientia, videlicet tam de se, quam de aliis entibus non licet: imo prohibetur manifeste a legibus nostris . . . et maxime ponere in libris, qui ad manus cujuslibet perveniunt: et quia vulgus, ut manifestum est, comprehendere talium veritatem nequit ipsorum ruditate subtilitateque rerum: ideo inducit eos ad insudandum, ut divinitatis negligant pulchritudinem. Et ideo non sunt talia omnibus liberanda. Multa enim incongrua possunt ex hoc oriri: et haec est causa, quare via leges ponentium differt a philosophorum via, scilicet, quia via legis simplex et narrativa ponitur. Si forte namque demonstrative loqui insudaverint se: vulgares objicerent eorum auctoritatibus, et excitarent dubia et argumenta sophisticalia; essent igitur dicta verba in fine in errore. Unde valde sunt laudanda dicentis verba: quod qui tradit vulgis, similis est qui dat venenum quibusdam corporibus quorundam animalium, videlicet, quod venenum illud fit eis mortificale. Venena namque sunt res relativae, quia aliqua sunt venena alicui animali, alicui vero sunt cibaria. Unde simile est de propositis dubiis cum vulgis. Et ideo semper decet dare cuilibet id quod suae naturae competit. Et nos idcirco, quia in his libris cum philosophis veracibus intendimus libere loqui.

gewinnt; die Religion oder das „Gesetz" dagegen ist nur erzählend, nur lehrend, sie gibt nicht die reine Wahrheit; sie accommodirt sich der Fassungskraft des Volkes. Desungeachtet aber darf die Philosophie der Religion weder feindlich gegenüber treten, noch ihre eigenen Resultate unter das Volk bringen; denn sonst wird das Volk irre an der Religion, und das wäre verderblich. Die Religion ist nothwendig für das Volk, weil sie diesem die höhere philosophische Erkenntniss einigermassen supplirt; sie darf daher von der Philosophie nicht angetastet werden. — Der Standpunkt ist bequem, und dem Islam gegenüber ist er allerdings berechtigt.

§. 19.

Dieses vorausgesetzt, können wir nun in das averroistische Lehrsystem selbst eintreten. Averroes stellt vor Allem den Begriff der Substanz und ihrer Accidentien fest. Substanz ist dasjenige, was in sich selbst besteht, also keines Accidens bedarf, um wirklich sein zu können, während dagegen die Accidentien eine Substanz voraussetzen, welcher sie inhäriren, um wirklich sein zu können, und von der Substanz selbst beursacht sind [1]). Unter die Categorie der Accidenzen fallen alle übrigen neun Prädicamente, welche Aristoteles neben und nach dem Prädicamente der Substanz aufzählt, nämlich Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Habitus, Lage, Thun und Leiden; denn alle diese Prädicamente lassen sich nicht ohne Subject denken, welchem sie zukommen, und welches deren Träger ist [2]). Die Substanz verhält sich zu ihnen allen als das Prius, und zwar ist diese Priorität zu fassen als die Priorität der Ursache zu dem durch die Ursache bedingten [3]). Allein wenn auch in dieser Beziehung die Prädicamente ausser der Substanz miteinander auf gleicher Linie stehen, so herrscht doch unter ihnen in ihrem Verhältnisse zur Substanz selbst wiederum eine gewisse Ordnung. Die einen setzen nämlich die andern in so fern voraus, als die einen wiederum die Bedingung sind, unter welcher, und der Grund, auf welchen hin die andern der Substanz zukommen, so dass also die einen für die andern die Ursache und die Bedingung ihres Bestandes in der Substanz sind. So ist die Quantität in einem körperlichen Wesen die Voraussetzung und Bedingung aller übrigen Prädicamente, zunächst des Ortes, dann der Lage und endlich des Thun und Leidens [4]). Doch findet ein solches Verhältniss des Bedin-

1) Epitome metaphysicae (ed. Venet. 1542) tract. 2. p. 33. Videtur universaliter, quod praedicamentum substantiae sit per se stans, et quod non indiget ad ejus esse aliquo praedicamento accidentis, et quod praedicamenta accidentis indigent ad eorum esse ipsa substantia, et sunt causata ab ipsa.

2) Ib. tr. 2. p. 33 sqq.

3) Ib. tr. 2. p. 36. Ipsa tamen substantia praecedit ipsa (praedicamenta) prioritate causae ad causatum suum. — 4) Ib. tr. 2. p. 36 sq.

genden zum Bedingten nicht gerade bei allen Prädicamenten ohne Ausnahme statt; es gibt darunter auch solche, von welchen das eine das andere nicht voraussetzt, sondern welche neben einander und unabhängig von einander der Substanz inhäriren, wie solches z. B. bei der Categorie der Qualität und des Ortes stattfindet [1]).

Wenn nun aber die Substanz der Träger aller übrigen Bestimmtheiten des Dinges ist, so muss nun wiederum unterschieden werden zwischen sinnlicher und übersinnlicher Substanz, und unter Voraussetzung dieser Unterscheidung muss sich die Untersuchung vorerst den sinnlichen Substanzen zuwenden. Es entsteht hier zunächst die Frage, welches denn die Principien der sinnlichen Substanz seien. Es ist klar, dass eine sinnliche oder körperliche Substanz nothwendig eine Materie als Princip und Unterlage ihrer Wirklichkeit voraussetzt; denn ohne Materie lässt sich kein Körper denken. Das ist denn auch von allen Philosophen zugestanden, wenn sie auch in der Art und Weise, wie sie diese Materie auffassen, von einander abweichen, indem die einen untheilbare Atome als die letzten Bestandtheile der Körper annehmen, die andern Feuer, Luft oder etwas anderes dergleichen [2]). Aber die Materie allein reicht nicht aus, um die Substanz als solche zu erklären; es wird dazu auch noch ein anderes Princip erfordert, nämlich die Form. Jede Substanz hat nämlich im Gegensatz zu jeder andern ihre eigene Natur, ihre eigene Quiddität oder Bestimmtheit, und diese kann nicht aus der Materie allein erklärt werden; sie findet ihre Erklärung nur in der Annahme einer substantiellen Form, durch welche die der Substanz zu Grunde liegende Materie jene eigenthümliche Quiddität oder Bestimmtheit erhält, vermöge welcher sie das ist, was sie ist, und von allen übrigen Substanzen sich unterscheidet. Materie und Form sind also die beiden Principien der Substanz [3]).

Allein nun frägt es sich weiter, wie sich denn diese beiden Principien zu einander verhalten. Diese Frage haben einige dahin beantwortet, dass sie die allgemeinen Formen oder Quidditäten von den besondern Dingen ablösten, und sie als etwas in sich selbst bestehendes ausser und über die körperlichen Dinge hinstellten. Allein diese Ansicht ist irrig und entspricht durchaus nicht dem Zwecke, zu welchem sie aufgestellt worden ist. Die Urheber und Vertheidiger derselben behaupten nämlich, es wäre keine Wissenschaft von den besondern Dingen möglich ohne die gedachte Voraussetzung. Aber entweder sind jene in sich und für sich bestehenden Universalien die intelligibeln Quidditäten der besondern Dinge selbst, oder sie sind es nicht. Sind sie es nicht, dann erkennen wir durch dieselben auch nicht die Dinge, was gegen die ausgesprochene Ansicht der Vertheidiger dieser Lehre ist; sind sie es

1) Ib. tr. 2. p. 37. — 2) Ib. tr. 2. p. 38. — 3) Ib. tr. 2. p. 38.

aber, dann führt die Annahme, dass man die besondern Dinge nur durch ein Anderes in ihrer Natur erkennen könne, unvermeidlich zu einem Fortgange in's Unendliche. Denn kann man ein ausser dem Geiste daseiendes Wesen nur durch ein anderes gleichfalls ausser dem Geiste seiendes Etwas erkennen, so muss man, wenn man consequent sein will, zugestehen, dass man auch jenes andere nur wiederum durch ein anderes erkennen könne, und dieses wieder durch ein anderes, und so fort in's Unendliche[1]).

Es muss also das Verhältniss jener beiden Principien der Substanz, der Materie und der Form, zu einander in der Weise bestimmt werden, dass die Formen der besondern Dinge der Materie selbst immanent seien, und dass gerade durch diese Einheit von Materie und Form die Substanz als solche in ihrer Wirklichkeit sowohl als auch in ihrer Quiddität bedingt ist[2]). Und daraus ergibt sich dann von selbst die Art und Weise, wie die Universalien aufzufassen seien. Dass das Universelle als solches nicht als etwas für sich bestehendes in die Objectivität hinausgesetzt werden dürfe, haben wir so eben gesehen. Aber auch, wenn man es als den Dingen immanent denkt, darf es nicht als etwas real Allgemeines ausser dem Denken betrachtet werden. Denn entweder wäre in diesem Falle in jedem Individuum nur ein Theil des Allgemeinen, z. B. ein Theil der Menschheit in Plato, ein anderer Theil in Sokrates; oder es wäre das Universale nach seiner vollen Ganzheit in jedem einzelnen Individuum. Wenn ersteres, dann kann der allgemeine Begriff von den einzelnen Individuen nicht mehr in gleicher Weise prädicirt werden, so nämlich, dass derselbe in gleicher Weise das Wesen jener Individuen ausdrückt; denn ein Individuum, in welchem z. B. nur ein Theil des Begriffs der Menschheit verwirklicht ist, kann nicht mehr im wahren Sinne ein Mensch genannt werden[3]). Wenn letzteres, dann würde entweder ein und dieselbe Sache in ihrer Universalität genommen in einer Vielheit von Individuen wirklich sein,

1) Ib. tr. 2. p. 42 sq. Qui ponunt hujusmodi universalia per se stare et esse separata, oportet ut ponant ipsa esse aliquid aliud a rebus singularibus aliquo modo. Quod si ita esset, tunc sequeretur unum duorum, scilicet vel quod illa universalia non erunt harum rerum singularium intelligibilia, et sic non erit sufficiens apprehensio horum singularium: quod est contra id, quod dicunt, quia ipsi ponunt universalia separata, et dicunt, quod sunt propter scientiam; — vel quod concedatur eis, quod hujusmodi universalia notificant essentias horum singularium, et per ipsa intelliguntur quidditates ipsorum, et si sic esset, tunc oporteret hujusmodi universalia separata, in quantum sunt extra animam, alio modo se habere, quam quae transmutantur ad se invicem extra animam; et oportebit etiam intelligere alia universalia, quia si res, quae est extra animam, indigeret ad sui intellectionem alia re extra animam, tunc sequeretur idem, quod prius, et sic fieret processus in infinitum.

2) Ib. tr. 2. p. 42. — 3) Ib. tr. 2. p. 51.

von denen das eine nicht das andere ist, was offenbar einen Widerspruch einschliesst; oder es würde das Universale vielfach sein nach den Individuen, so dass also z. B. jenes Universale, welches die Quiddität des Sokrates ausdrückt, nicht dasselbe wäre, wie dasjenige, welches die Quiddität des Plato bezeichnet: und auch das ist unrichtig, weil es immer ein und derselbe allgemeine Begriff ist, welchen wir von Sokrates und Plato prädiciren[1]). Das Universale ist also als solches durchaus nicht ein ausser dem Denken weder über noch in den Dingen bestehendes allgemeines Sein, sondern es ist dasselbe in seiner Universalität ein blos Gedachtes; ein Begriff ist dadurch ein allgemeiner, dass er vermöge seines Inhaltes geeigenschaftet ist, von einer Mehrheit von Individuen prädicirt zu werden[2]). Der Sinn fasst nämlich die Formen in ihrer Besonderheit auf, wie sie in den einzelnen Dingen gegeben sind; der Verstand dagegen abstrahirt die determinirende wesentliche Form von der individuellen Materie und denkt sie für sich[3]). Und indem er dann die gleiche determinirende Form in einer Mehrheit von unter sich ähnlichen Individuen vorfindet, denkt er alle jene Individuen unter dem Begriffe jener abstrahirten Form, und so wird jener Begriff ein allgemeiner, welcher als solcher von allen diesen Individuen prädicirt werden kann[4]). Der Inhalt des allgemeinen Begriffes ist mithin zwar etwas Reales, Objectives; aber die Form der Allgemeinheit erhält derselbe erst durch das Denken[5]).

1) Ib. p. 51 sq. Haec tamen propositio (quod videlicet ipsum universale in sua universalitate sit in quolibet individuo ejus) contradicit sibi ipsi, quia oportet de necessitate, vel quod universale multiplicetur in se, ita quod universale, quod notificat quidditatem Socratis, sit aliud, quam quod notificat quidditatem Platonis, et sic non erit eorum intelligibile idem: et hoc est falsum. Vel quod una et eadem res in sua universalitate sit in pluribus, imo non in pluribus solum, verum etiam in infinitis, quorum alia generantur, aliqua corrumpuntur, ita quod unum generabile et corruptibile erit multa secundum eundem modum, quod est falsum.

2) Ib. tr. 2. p. 51. Universale est illud, quod solet praedicari de pluribus.

3) Ib. tr. 2. p. 54. Nam sensus percipit formas, in quantum sunt singulares, et tandem ex eo, quod sunt in materia individuali, licet non recipiat eas receptione materiali, eo modo, quo sunt extra animam, sed spiritualiori modo... Ipsius namque intellectus officium est, abstrahere formam a materia individuata, et apprehendit eam separatam secundum ejus certitudinem, et hoc est manifestum ex re ipsius, et per hoc verificatur, quod intelligit quidditates rerum. Aliter enim non darentur scientiae penitus.

4) Ib. tr. 2. p. 53 sq.

5) Ib. tr. 2. p. 55. Quando intellectus abstrahit illas formas a materia, et intelligit essentias earum secundum suam veritatem, sive sint formae substantiales sive accidentales, tunc accidit eis in intellectu ipsa universalitas, non quod universale sit essentia formae illarum substantiarum: et ideo universalia sunt de secundis intentionibus.

§. 20.

Kehren wir jedoch wieder zu den Principien der Substanz, zur Materie und Form zurück, so ist in den besondern körperlichen Substanzen die Form nicht an sich schon mit der Materie vereinigt, sondern es bedarf einer wirkenden Ursache, welche die Materie zur Form hin bewegt. Wenn also Materie und Form die immanenten Principien der Substanz sind, so ist zur Ermöglichung der Substanz auch noch ein äusseres Princip vorausgesetzt, nämlich die bewegende oder wirkende Ursache, welche als solche verschieden ist von der bewirkten Substanz, aber doch mit derselben entweder gleichartig sein, oder doch in einer gewissen Proportion, in einem gewissen Verhältnisse stehen muss. Wie ein Kunstwerk eine wirkende Ursache voraussetzt, welche dem Stoffe die Form des Kunstwerkes aufprägt, so verhält es sich in analoger Weise auch mit der Entstehung der natürlichen Substanzen [1]). Und gerade diese Analogie lässt uns auch den Charakter der wirkenden Ursache der natürlichen Dinge näher erkennen. Die Form des Kunstwerkes ist vorerst im Geiste des Künstlers, und kann nur unter der Bedingung, dass sie vorher im Geiste des Künstlers präformirt ist, auch im Stoffe zur Darstellung kommen. Das Gleiche muss nun auch bei den natürlichen Dingen stattfinden. Die natürlichen Dinge haben nämlich ein doppeltes Sein, ein sinnliches und ein intelligibles [2]). Sie sind vermöge ihrer Natur dazu geeigenschaftet, nicht blos von den Sinnen wahrgenommen, sondern auch vom Verstande gedacht zu werden. Kommt aber den Dingen wesentlich die Intelligibilität zu, so kann diese in denselben nur bedingt sein durch ihre wirkende Ursache; denn Alles, was den Dingen wesentlich zukommt, können sie nur von ihrer wirkenden Ursache haben. Intelligibel können sie aber vermöge und in Kraft ihrer wirkenden Ursache nur unter der Bedingung sein, dass sie in jener wirkenden Ursache als Gedanke präformirt sind, mit andern Worten, dass sie von der wirkenden Ursache nach einem vernünftigen Gedanken, welcher ihr ideales Vorbild ist, zur Wirklichkeit gebracht werden. Denn nur was vorher gedacht ist und daher der Ausdruck, die Verwirklichung eines Gedankens ist, das kann auch wieder denkbar sein. Wie das Kunstwerk nur deshalb von einem Andern ausser dem Künstler als Kunstwerk erkannt werden kann, weil es von dem Künstler nach einer Idee hergestellt, diese Idee in ihm ausgeprägt ist, so verhält es sich auch hier in Bezug auf die natürlichen Substanzen. Schon daraus ist also ersichtlich, dass wir, um die natürlichen Substanzen zu erklären, nicht bei den blossen materiellen Agentien als den wirkenden Ursachen derselben stehen bleiben dürfen, sondern dass wir über den materiellen oder physischen Ursachen auch noch getrennte Formen, reine Intelligenzen annehmen müssen, welche die höchsten wirkenden Ursachen der Dinge sind und

1) Ib. tr. 2. p. 43 sqq. — 2) Ib tr. 2. p. 61.

den Grund der Intelligibilität der letztern in sich schliessen. Gerade das ist es, was diejenigen suchten, welche eine Ideenwelt über der Erscheinungswelt annahmen; sie wollten die Intelligibilität der erscheinenden Dinge erklären, kamen aber, weil sie das Rechte nicht finden konnten, zu der falschen und unhaltbaren Annahme, die Formen von den Dingen zu trennen und sie als etwas in sich selbst Bestehendes zu betrachten [1]).

Zu den Ursachen der Substanz gehört endlich auch noch die Zweckursache. Jede Bewegung, welche von einer bewegenden Ursache ausgeht, muss nämlich einen Zweck haben, auf welchen sie hingerichtet ist, zumal wenn die wirkende Ursache nach dem Vorbilde eines vernünftigen Gedankens wirksam ist. Und gerade diese Zweckursache ist die erste und vornehmste, sie ist die Ursache der Ursachen, weil alle übrigen Ursachen nur ihretwegen sind. Die wirkende Ursache strebt den Zweck an in ihrer Wirkung und durch dieselbe; die Materialursache bildet für die wirkende Ursache die Unterlage zur Verwirklichung des Zweckes in der Wirkung, die Formalursache aber ist in ihrer Beziehung zur wirkenden Ursache selbst der Zweck, welcher von dieser angestrebt wird, in so fern nämlich alle Thätigkeit der bewegenden Ursache dahin gerichtet ist, die Materie zur Form hinzubewegen, und so die Substanz nach ihrer bestimmten Quiddität zur Wirklichkeit zu bringen. Und so müssen denn zur Erklärung der sinnlichen Substanz die vier Ursachen herbeigezogen werden, welche wir bisher betrachtet haben: die Material-, die Formal-, die bewegende und die Zweckursache. Würde eine von denselben fehlen, so würde keine bestimmte körperliche Substanz je wirklich sein können [2]).

Und hieraus ergibt sich denn nun von selbst der Begriff der Ge-

1) Ib. tr. 2. p. 46. In rebus quoque naturalibus videtur res ita se habere. et quod earum principia ultima sit conceptio per intellectum. Aliter enim unde evenit eis, quod sint ex sui natura aptae ut intelligantur a nobis? nam hoc est sibi quid essentiale et inhaerens naturae earum. Id autem quod est essentiale alicui, pervenit quidem ipsi enti a causa efficienti de necessitate. Nihil autem datur, quo sensibile evadat intelligibile in potentia, id est, quod de sui natura est ut intelligatur, nisi ejus generatio fiat ex intellectuali apprehensione, licet suum esse sensibile sit conceptum a suis principiis sensibilibus, quemadmodum in artificialibus contingit; nam accidit rebus per artem confectis, quod intelligantur ab illo, qui non operatur eas, propterea, quia sunt ordinatae ab intellectu, quae est ipsa forma existens in anima artificis; aliter enim essent intellectae per accidens; et similiter etiam res se habet in natura et rebus naturalibus. Hinc apparet generatim, quod dantur formae separatae, quae sunt causa, ob quam ipsa substantia sensibilis est intelligibilis. Praestant autem ipsi sensibili formam substantialem, qua sit intelligibile potentia per ipsam naturam, et per corpora coelestia, et tales formae sunt formae corporum coelestium. Et hoc est, quod quaerebant ponentes ideas, et non attigerunt ipsum.

2) Ib. tr. 3. p. 83.

neration und der Corruption. Die Generation setzt eine Materie voraus, welche fähig ist, eine gewisse Form anzunehmen, aber vorläufig noch derselben beraubt ist. Die Beraubung oder Privation ist somit die wesentliche Bedingung der Generation. Doch darf diese Beraubung, wie schon gesagt, nur als Beraubung einer bestimmten Form, also als eine relative gedacht werden. Denn wäre die Beraubung eine absolute, d. h. eine solche, welche die Negation einer jeden realen Grundlage der Generation, also auch der Materie, in sich schlösse, so könnte von einer Generation gar nicht die Rede sein, weil jede Generation vermöge ihres Begriffes ein reales Etwas voraussetzt, *aus* welchem ein Anderes erzeugt wird. Die Generation selbst besteht dann darin, dass durch die erzeugende Ursache eine Materie zu einer bestimmten Form erhoben oder hinbewegt wird. Durch die Generation wird also die Beraubung der Materie aufgehoben, und die Materie durch die Form zu einem bestimmten Sein erhoben, welches wir dann eben Substanz nennen. Hingegen besteht umgekehrt die Corruption darin, dass die Materie der in der Generation ihr zugetheilten Form wieder beraubt wird, also wieder in jenen Stand der Privation zurückkehrt, in welchem sie sich vor der Generation befunden hat [1]).

Daraus ist ersichtlich, dass Erzeugung und Corruption nicht die Form und nicht die Materie zum Gegenstande und zum Zwecke haben, sondern nur das aus Materie und Form Zusammengesetzte, — die Substanz. Weder die Form, noch die Materie wird erzeugt, sondern nur die aus beiden bestehende Substanz. Und ebenso verhält es sich mit der Corruption. Form und Materie, — beide für sich genommen, sind ingenerabel und incorruptibel. An sie reicht die Generation und Corruption nicht hinan [2]).

§. 21.

Mit der Unterscheidung zwischen Materie und Form steht in untrennbarer Verbindung die Unterscheidung zwischen Potenz und Act. Es gibt eine doppelte Potenz, eine active und eine passive. Eine active Potenz ist jene, welche auf etwas Anderes wirkt, in so ferne sie als Potenz die Möglichkeit in sich schliesst, als wirkende Ursache

1) Ib. tr. 2. p. 47 sqq.

2) Ib. tr. 2. p. 47. Manifestum igitur est, quod quidditas ut quidditas est ingenerabilis et incorruptibilis. Similiter etiam et ipsa materia, nam non generatur ab agente. Generabile et corruptibile igitur est ipsum individuum compositum ex illis duobus, et est illud, quod est numero aliud a generante, sed sunt idem forma. Patet igitur, quod formae et materiae, in quantum sunt formae et materiae, non sunt generabiles et corruptibiles, nisi per accidens, sed quia quidditates rerum sensibilium nihil aliud sunt, quam sua forma et sua materia: manifestum ergo est, quod formae et materiae, ut sunt formae et materiae, non sunt generabiles neque corruptbiles, nisi per accidens.

eine Thätigkeit auf ein Anderes auszuüben, und so an und in diesem Andern eine Wirkung hervorzubringen. Eine passive Potenz dagegen ist jene, welche als solche die Möglichkeit in sich schliesst, von einer andern wirkenden Ursache zu Etwas determinirt zu werden, was sie vorher nicht war. Beide Potenzen können mithin in den Act übergehen; aber dieser Act ist dann bei beiden ein verschiedener. Der Act der activen Potenz ist eine der Potenz entsprechende Wirksamkeit oder Thätigkeit; der Act der passiven Potenz dagegen ist eine der Potenz entsprechende Wirklichkeit, zu welcher die Potenz durch die Einwirkung eines andern Agens erhoben oder hin bewegt wird [1]).

Die activen Potenzen können wiederum von doppelter Art sein, nämlich entweder solche, welche thätig sind per naturam, oder aber solche, deren Thätigkeit durch ein Verlangen nach Etwas bedingt ist. Erstere sind den nicht lebenden, letztere den lebenden Wesen eigen, und da diese letztern selbst wiederum entweder vernünftig oder unvernünftig sind, so ist auch die Thätigkeit dieser den lebenden Wesen zukommenden Potenzen entweder mit Vernunft und vernünftiger Ueberlegung verbunden oder nicht. Die Potenzen der natürlichen Dinge sind von Natur aus zu Einem determinirt, und müssen, wenn die entsprechenden Bedingungen gegeben sind, nothwendig in den Act übergehen. Diejenigen Wesen dagegen, welche aus Verlangen und Wahl handeln, müssen nicht nothwendig in Thätigheit übergehen, wenn ein ihrer Potenz entsprechendes Object ihnen vorliegt, sondern sie verhalten sich an und für sich indifferent zum Objecte, und können das eine oder das andere verlangen, resp. wählen [2]).

Was dagegen die passive Potenz betrifft, so kann man auch in Bezug auf diese wiederum unterscheiden zwischen nächster und entfernterer Potenz, je nachdem ein Subject die Fähigkeit in sich schliesst, durch die Einwirkung einer wirkenden Ursache unmittelbar und ohne Zwischenstufen zu etwas anderm zu werden, in eine andere Wirklichkeit überzugehen, oder je nachdem jenes Subject zuerst eine oder mehrere Mittelstufen durchschreiten muss, bevor es dasjenige wird, was es möglicherweise werden kann und soll. So befindet sich die Speise, welche wir geniessen, an sich noch in der entferntern Potenz dazu, dass sie zur Substanz des Fleisches wird, weil sie zuvor in Blut übergehen muss, bevor sie Fleisch wird. Mag aber die Potenz eine nähere oder eine entferntere sein, immer ist dazu, dass sie in den entsprechenden Act übergehe, vorausgesetzt, dass einerseits die Hindernisse entfernt werden, welche der Verwirklichung dieses Processes im Wege stehen, und dass andererseits jene wirkende Ursachen zur Thätigkeit gelangen, welche den Uebergang der Potenz in den Act bedingen und vermit-

1) Ib. tr. 3. p. 73 sq. — 2) Ib. tr. 3. p. 74 sq.

teln. Sind aber diese Bedingungen gegeben, so erfolgt jener Process mit Nothwendigkeit. Und das Wesen jenes Processes besteht dann in nichts weiter, als dass dasjenige, was vorher schon der Potenz, dem Keime nach in dem potentialen Subjecte gelegen ist, zur Wirklichkeit gebracht, zur Wirklichkeit gleichsam hervorgezogen wird [1]).

Das Verhältniss zwischen passiver Potentialität und Actualität nun waltet allgemein ob zwischen Materie und Form. Die Materie befindet sich als solche in Potentialität zur Substanz; die Form selbst dagegen ist die Actualität, zu welcher die Materie durch die bewegenden Ursachen erhoben wird: sie ist das Princip der Wirklichkeit der Substanz, welche aus Materie und Form besteht [2]). Die (passive) Potentialität ist somit etwas, was aus dem Wesen der Materie erfolgt; der Begriff der Potentialität ist untrennbar von dem Begriff der Materie; erstere folgt der letztern, wie der Schatten dem Körper. Und das gleiche Verhältniss findet statt zwischen dem Begriff der Form und dem der Actualität oder Wirklichkeit [3]). Fragen wir daher, worin denn der Process der Substanzbildung eigentlich bestehe, so werden wir auch diesen ganz nach den oben ausgeführten allgemeinen Gesichtspunkten beurtheilen müssen. Wenn im Allgemeinen die Erhebung der Potentialität zur Actualität nur darin besteht, dass dasjenige, was der Potenz, dem Keime nach in einem Subjecte gelegen ist, durch die Thätigkeit der wirkenden Ursachen zur Wirklichkeit herausgezogen wird: so werden wir auch den Process der Substanzbildung nicht der Art erklären dürfen, dass etwa die Form von Aussen her durch die wirkende Ursache in die Materie eingegossen, eingesenkt wird: sondern wir müssen vielmehr annehmen, dass die Formen der natürlichen Dinge der Potenz nach schon in der Materie liegen, und dass die Substanzbildung nur darin besteht, dass die der Möglichkeit nach in der Materie gelegene Form durch die Thätigkeit der wirkenden Ursache zur Wirklichkeit herausgezogen wird. Jede Hervorbringung eines Dinges ist somit nichts anderes, als die Hinüberführung eines potentialen Subjectes zu der in seiner Potentialität begründeten Wirklichkeit [4]). Dabei ist aber wiederum zu bemerken, dass eine Form in einer Materie blos der entfernteren Möglichkeit nach angelegt sein kann: und dann kann sie nicht

1) Ib. tr. 3. p. 78 sqq.

2) Ib. tr. 2. p. 58. Et dicamus, quod materia est id, quod est in potentia ad rem, quae est futura esse in actu, et definitione et forma; ipsa vero forma est actus et quidditas.

3) Ib. tr. 3. p. 81. Hinc apparet, quod potentia est quoddam consequens ipsius materiae, ejusque umbra, licet dicatur secundum prius et posterius; itidem et actus est consequens formae, et umbra insequens ipsam, licet dicatur secundus prius et posterius.

4) Destructio destructionis, disp. 1. dub. 21. fol. 22. col. 1. Generatio namque nihil aliud est, nisi converti res ab eo, quod est in potentia, ad actum.

unmittelbar aus dieser Materie hervorgezogen werden, sondern erst dann, wenn die Materie die Mittelstufen oder Mittelformen durchlaufen hat, welche vorausgesetzt sind, damit die Materie als die nächste Potentialität der fraglichen Form sich darstellen könne [1]). Daraus folgt, dass nicht Alles aus Allem entstehen könne, sondern dass vielmehr für jede Form eine bestimmte Materie vorausgesetzt ist, aus welcher allein dieselbe herausgezogen werden, aus welcher allein also auch jene bestimmte Substanz werden kann, welche durch jene Form in ihrer Quiddität bestimmt ist. Verschiedene Materien bedingen auch verschiedene Formen, verschiedene Substanzen. Und damit ist denn auch zugleich gesagt, dass die Dinge sich von einander nicht blos durch ihre Form, sondern auch durch ihre Materie unterscheiden [2]).

Aus diesen Bestimmungen erledigt sich denn nun auch die Frage, welches von beiden früher sei, die Potenz oder der Act. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass, wenn es sich um die einzelnen natürlichen Dinge handelt, die Potenz der Zeit nach dem Acte vorangehe, weil diese zuerst der Potenz nach sind, und dann erst von der Potenz in den Act übergehen. Allein wenn es sich allgemein um die Priorität der Ursache handelt, so muss in dieser Beziehung unbedingt dem Acte die Priorität vor der Potenz vindicirt werden. Betrachten wir nämlich zuerst die Finalursache, so ist der Act oder die Wirklichkeit die Vollendung der Potenz, und somit der Zweck, auf welchen diese hingerichtet ist. Der Zweck aber ist die erste und höchste aller Ursachen, durch welche alle übrigen bedingt sind, und welche daher auch allen übrigen dem Begriffe und dem Range nach vorausgeht. Ist also der Act der Zweck der Potenz, so geht der Act oder die Wirklichkeit offenbar der Potenz der Ursache nach voraus. Doch nicht blos als Zweckursache nimmt der Act die Priorität vor der Potenz in Anspruch, sondern auch als wirkende Ursache. Die Potenz kann nämlich nicht durch sich selbst in Act übergehen, sondern sie bedarf einer wirkenden Ursache, welche sie in den Act überführt. Die wirkende Ursache kann aber als solche nur etwas Wirkliches sein, weil nur ein Wirkliches auch wirksam, thätig sein kann. Folglich ist der Act der Potenz auch in so fern der Ursache nach vorausgesetzt, als er als wirkende Ursache vorausgesetzt werden muss, wenn die Potenz zur Wirklichkeit gelangen soll. In doppelter Beziehung nimmt also der Act die Priorität der Causalität der Potenz gegenüber in Anspruch, der Zweckursache und der wirkenden Ursache nach [3]). Bei dieser

1) Epit. met. tr. 3. p. 78 sqq.

2) Ib. tr. 2. p. 64. Et ideo non fit quodlibet ex quocunque contigerit, sed ex contrario proprio existenti in materia convenienti. Hinc fit, quod res non distinguuntur ab invicem per formas tantum, sed etiam per materias.

3) Ib. tr. 3. p. 82 sqq.

Priorität der Causalität hat man aber auch stehen zu bleiben; sie allein ist nämlich dem Acte gegenüber der Potenz wesentlich. Eine Priorität der Zeit nach *kann* zwar dem Acte, so fern er als wirkende Ursache der Potenz vorausgesetzt ist, zukommen; aber sie ist ihm nicht wesentlich. Wo es sich nämlich um die wirkenden Ursachen der einzelnen natürlichen Dinge handelt, welche entstehen und vergehen, da gehen jene Ursachen ihren Wirkungen auch der Zeit nach voran; aber diese Priorität der Zeit darf man als kein allgemeines Gesetz betrachten, welches die wirkende Ursache an und für sich genommen betrifft. Denn nähme man dieses an, dann müsste jeder Ursache eine andere der Zeit nach vorangehen, und dieser wieder eine andere, und so fort in's Unendliche. Man käme zu keiner ersten, zu keiner ewigen Ursache. Und wenn es keine erste, keine ewige Ursache gibt, dann kann es auch kein zeitliches Entstehen und Vergehen geben. Wer daher behauptet, dass die Ursache der Welt dieser Welt selbst der Zeit nach vorangehe und vorangehen müsse, der muss nothwendig annehmen, dass dieser gegenwärtige Weltlauf nur ein Theil, ein Moment eines andern vorausgehenden Weltlaufes sei, und dieser wieder ein Theil eines andern, und sofort in's Unendliche. Das lässt sich aber vernünftigerweise nicht annehmen; und so muss man, wie gesagt, dabei stehen bleiben, dem Acte die Priorität der Causalität gegenüber der Potenz zu vindiciren, und darf nicht jene Priorität der Causalität auch zur Priorität der Zeit erweitern [1]). — Mit jener Priorität der Causalität ist aber dann zugleich schon eine andere Bemerkung nahe gelegt, nämlich, dass der Act, allgemein genommen, auch etwas vorzüglicheres sei, als die blosse Potenz. Die Potenz schliesst als solche auch die Privation in sich; der Begriff der Privation ist aber zugleich auch der Begriff des Uebels; denn das Uebel ist Privation. Daraus folgt, dass nur da, wo nicht reine Actualität, sondern auch Potentialität sich vorfindet, auch das Uebel sich vorfinden könne, dass dagegen da, wo reine Actualität waltet, auch alles Uebel, alles Böse wesentlich ausgeschlossen sei [2]).

§. 22.

Wenn die einzelnen sinnlichen Substanzen durch Generation entstehen und durch Corruption vergehen, so fallen beide, Generation und Corruption, wieder unter einen höhern Begriff, nämlich unter den

1) Ib. tr. 3. p. 83 sq.

2) Ib. tr. 3. p. 87. Potentia quoque dicitur bona vel mala in comparatione ad actum. Actus ergo nobilior est potentia de necessitate, et cum potentia sit causa privationis, quae est ipsum malum: sequitur ergo, quod res, quae non habent potentiam, nullum habent malum, cum non habeant privationem, neque contrarium: et hujusmodi sunt res illae, in quibus ipsum bonum, quod quidem est ipsa veritas, undique perdurat.

Begriff der Veränderung oder Transmutation, weil sie nur bestimmte Arten der Veränderung sind. Wir haben somit auch diesen höhern Begriff der Veränderung näher in's Auge zu fassen. Es muss eine vierfache Art der Veränderung unterschieden werden, nämlich die Generation und Corruption, dann die Ab- und Zunahme, ferner die Alteration und endlich die Ortsveränderung, resp. der Uebergang eines Körpers von einem Orte zum andern. Die Generation und Corruption betrifft die Substanz selbst, die Zu- und Abnahme betrifft die Quantität, die Alteration die Qualität und die Ortsveränderung die Oertlichkeit oder das „Wo" der Substanz. Jede dieser Veränderungen setzt ein Subject voraus, an welchem oder mit welchem die Veränderung vorgeht, und eine wirkende Ursache, welche die Veränderung beursacht. Solche Dinge nun, welche eine Transmutation in der Substanz zulassen, d. h. welche generabel und corruptibel sind, lassen an sich auch die übrigen Arten der Veränderung zu; sie sind zugleich veränderlich der Quantität, der Qualität und der Oertlichkeit nach. Umgekehrt dagegen müssen solche Dinge, welche veränderlich sind der Quantität, Qualität oder Oertlichkeit nach, nicht nothwendig zugleich auch veränderlich der Substanz nach, d. i. generabel und corruptibel sein. Wo aber keine Generation und Corruption stattfindet, sondern nur anderweitige Veränderungen, wie etwa die Ortsveränderung, zum Vorschein treten, da muss auch die Materie verschieden von derjenigen sein, welche das Subject der Generation und Corruption bildet. Und in der That finden wir in der Welt solche Körper, an welche die Generation und Corruption nicht heranreicht, sondern welche blos der Ortsveränderung unterworfen sind: und das sind die Himmelskörper. Daher muss denn auch die Materie der Himmelskörper eine ganz andere sein, als die der generabeln und corruptibeln Körper in der sublunarischen Region. Wir haben somit eine zweifache Materie zu unterscheiden, die Materie, welche die Unterlage der Generation und Corruption in der sublunarischen Region bildet, und welche im eigentlichen und strengen Sinne Materie genannt wird, und dann die Materie der Himmelskörper, welche einfach und folglich von einer ganz andern Beschaffenheit ist, als die erstgenannte, weshalb sie strenge genommen nicht mit dem Ausdrucke „Materie," sondern vielmehr mit der allgemeinen Benennung „Subject" bezeichnet werden sollte [1]). So erhalten wir zwei Theile der Welt, den Himmel

1) Ib. tr. 2. p. 63. Et dicamus, quod cum genera transmutationum sint quatuor, videlicet transmutatio in substantia, in quantitate, et in qualitate et ubi, et non sit necessarium, id quod habet transmutationem secundum ubi, habere transmutationem in substantia, aut in quantitate, aut in qualitate. Manifestum ergo est, quod subjectum transmutationis in substantia quandoque erit praeter subjectum aliarum transmutationem, et praecipue transmutationis localis. Patet ergo, quod cum dicitur materia de corporibus coelestibus et corporibus generabilibus et corruptibilibus, dicitur quodam aequivocationis modo. Duo ergo sunt genera

und die Erde, welche schon in Beziehung auf ihre Materie verschieden sind, und daher keineswegs auf gleicher Linie mit einander stehen können, sondern vielmehr im Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung zu einander gedacht werden müssen. Wie dieses Verhältniss des Nähern zu fassen sei, wird sich bald zeigen.

Für jetzt muss noch ein anderer wichtiger Punkt in's Auge gefasst werden. Betrachten wir nämlich die vier Ursachen, welche allen weltlichen Substanzen zu Grunde liegen, die Material-, die Formal-, die wirkende und die Finalursache, näher, so kann es uns nicht entgehen, dass wir in keiner derselben in's Unendliche fortgehen können, sondern dass wir stets auf ein Erstes kommen müssen, durch welches alles Weitere bedingt ist. Betrachten wir zuerst die Materialursache. Es kann Etwas aus einem Andern in doppelter Weise entstehen, so nämlich, wie z. B. Wasser aus der Luft, und Luft aus dem Wasser entsteht. Diese Art der Entstehung bildet einen Kreislauf, und hier kann also von einem Unendlichen schon an und für sich nicht die Rede sein. Es kann aber etwas aus einem Andern auch so entstehen, dass dieses Andere schon eine gewisse Form, eine gewisse Wirklichkeit besitzt, aber in dieser seiner Wirklichkeit zugleich auch die Möglichkeit einschliesst, durch Einwirkung einer bewegenden Ursache zu einer höhern Form oder Wirklichkeit erhoben zu werden, wie z. B. das Ei oder der Fötus die Möglichkeit in sich schliesst, durch die Einwirkung der natürlichen Agentien zu einem lebenden und empfindenden Wesen sich auszugestalten. Hier nun geschieht es, dass eine Form die andere voraussetzt, dass Etwas nicht zu einer höhern Form gebracht werden kann, wenn es nicht zuvor eine andere niedriger stehende Form hat. Daher verhält sich hier ein wirkliches Sein zu einem andern als Materie, und jenes andere wirkliche Sein setzt wiederum ein anderes wirkliches Sein voraus, welches zu ihm selbst wiederum als Materie sich verhält, und so fort. Da frägt es sich nun, ob man in dieser Voraussetzung einer Materie für eine andere in's Unendliche fortgehen dürfe. Gewiss nicht. Denn würde man keine erste Materie voraussetzen, welche keine andere mehr zu ihrer Voraussetzung hat, dann würden in jeder Substanz unendlich viele Materien und ebenso unendlich viele Formen vorhanden sein. Es würde also ein der Wirklichkeit nach Unendliches, eine der Wirklichkeit

materiarum: unum scilicet, quod est subjectum transmutationis substantiae, et proprie nominatur materia; aliud vero est subjectum aliarum transmutationum, et nominatur proprie (ut plurimum) subjectum. Oportet autem corpora coelestia habere materias simplices, non compositas ex materia et forma, cum non habeant nisi transmutationem secundum ubi tantum. Sed transmutatio in substantia bene cogit rem esse compositam ex materia et forma. Paraphrasis sup. libr. de gener. et corrupt. l. 2. p. 422. (Venet. 1542.) Destr. destr. disp. 4. dub. 2. fol. 58. col. 3.

nach unendliche Zahl in einer jeden endlichen Substanz sich vorfinden, was ganz widersprechend ist. Wir müssen also nothwenig eine erste Materie annehmen, welche als solche allen Substanzen zu Grunde liegt, welche der Wirklichkeit nach Nichts von Allem, aber der Möglichkeit nach Alles ist, in so fern sie die Potenz in sich schliesst, Alles zu werden, alle Formen anzunehmen. Diese erste Materie muss mithin als solche rein formlos gedacht werden; sie ist kein wirkliches, bestimmtes Sein, sondern sie ist nur die Möglichkeit alles bestimmten wirklicheu Seins, welches aus ihr durch die Thätigkeit der wirkenden Ursachen herausgezogen wird [1]).

Wie nun aber in Bezug auf die Materialursache ein processus in infinitum nicht zulässig ist, sondern die Analyse des Begriffs der Materie nothwendig auf eine erste Materie führt, so verhält es sich in analoger Weise auch in Bezug auf die übrigen Ursachen. Vor Allem muss die Reihe der Zweckursachen in einem höchsten und letzten Zwecke auslaufen. Denn wenn die Reihe der Zweckursachen in's Unendliche fortgehen würde, dann würde die Bewegung, welche ohne Zweck nicht gedacht werden kann, gar kein Ziel mehr haben, in welchem sie zuletzt ausliefe; sie wäre dann ziel- und planlos, und eben deshalb nichtig und grundlos: ja sie wäre gar nicht mehr möglich. Wie also eine erste Materie, so muss auch ein letzter und höchster Zweck aller Bewegung in der Welt angenommen werden [2]). Das Gleiche gilt von der Formalursache. Die Form ist nämlich der Zweck, welchen die Bewegung anstrebt; wenn also die Bewegung nicht ohne letzten Zweck gedacht werden kann, so kann sie auch nicht gedacht werden ohne eine erste Form, ohne ein Urform, auf welche alle Bewegung in so fern hingerichtet ist, als sie zum Zweck hat, das Weltliche dieser Urform zu assimiliren, es derselben ähnlich zu machen. Die Zahl der Formen im Bereiche der weltlichen Dinge ist somit nothwendig eine endliche, d. h. die Educirung der Formen aus der Materie kann nicht in's Unendliche, in's Unbestimmte gehen, es müssen vielmehr alle Formen zuletzt in eine Urform auslaufen, welche alle übrigen Formen bedingt [3]). — Mit der wirkenden oder bewegenden Ursache endlich

1) Epit. met. tr. 3. p. 108 sqq.

2) Ib. tr. 8. p. 109 sq. De causa autem, quae est finis, manifeste patet, ipsam non procedere in infinitum; nam hujusmodi positio revertitur per ejus ablationem; nam si motus et aliquod quaesitum essent ad infinitum, (infiniti autem via non desinit): ergo nihil invenietur, ad quod fiat motus aut quaesitum: erit igitur inane et vanum, et hoc non solum est impossibile in rebus, quarum finis insequitur motum, sed etiam in rebus habentibus finem, in quantum sunt tantum entia, quae non solent transmutari, et sunt, scilicet res immateriales.

3) Ib. tr. 3. p. 110. De forma quoque apparet impossibile, ipsam procedere in infinitum; de forma namque materiali uniuscujusque partium mundi res manifeste patet eo modo, quo fuit ostensum, subjecta esse finita; nam impossibile est,

verhält es sich nicht anders. Würde eine Bewegung durch eine andere hervorgerufen werden, und diese wieder durch eine andere, und so fort in's Unendliche, so würde gar keine Bewegung mehr stattfinden. Auch die bewegenden Ursachen müssen also zuletzt in einer ersten bewegenden Ursache auslaufen, welche als solche nicht mehr bewegt wird, und von welcher in letzter Instanz alle Bewegung ausgeht [1]). — Und so zeigt es sich denn, dass keine der vier Ursachen einen Fortgang in's Unendliche gestattet, sondern dass vielmehr jede derselben in ihrem Bereiche ein Erstes voraussetzt, über welches hinaus ein weiterer Fortgang nicht mehr stattfinden kann [2]).

Das sind die metaphysischen Grundlehren des Averroes. Sie sind, wie wir sehen, nach ihrem vollen Inhalt und Umfang aus dem aristotelischen System entnommen, und weichen von den aristotelischen Grundlehren in keiner Beziehung ab. Es wird nun unsere Aufgabe sein, die Folgesätze zu entwickeln, welche Averroes aus diesen metaphysischen Grundlehren ableitet.

§. 23.

Vor Allem sucht Averroes auf der Grundlage dieser Principien das Dasein Gottes zu beweisen. Alles, sagt er, was bewegt wird, wird von einem bewegenden Princip bewegt. Dasjenige, was bewegt wird, das Bewegliche, kann deshalb nur in so fern bewegt werden, weil und als es in Potenz sich befindet zur Bewegung; das bewegende Princip dagegen verhält sich in so fern bewegend, als es in actu ist, weil die Bewegung ein wirkliches bewegendes Sein voraussetzt. Da also in der Welt eine Bewegung stattfindet, so muss diese reducirt werden auf ein bewegendes Princip. Ist nun dieses Princip von der Art, dass es bewegend und nicht bewegend sich verhalten, zu einer Zeit bewegen, zur andern nicht bewegen kann, dann ist es noch nicht das letzte und höchste Princip der Bewegung; denn es muss noch ein höherer Beweger vorausgesetzt werden, welcher jenes bewegende Princip dazu determinirt, dass es von der Potenz der Bewegung in den Act der Bewegung

ut in aliquo finito reperiantur formae infinitae, quemadmodum est impossibile, inveniri in ipso subjecta infinita; et similiter apparet hoc in toto mundo. Nam cum ejus partes simplices se habeant veluti formae ad se invicem... impossibile erit, quod ejus partes simplices procedant in infinitum ex parte, qua aliquae sunt perfectiones (sive actus) aliquarum, quemadmodum est impossibile, actus procedere in infinitum, ut terra ex. gr., quae est propter aquam, et aqua propter aerem, et aer propter ignem, et ignis propter coelum; in hujusmodi enim perfectione impossibilis est processus in infinitum. Sic etiam si ponamus formas immateriales, quarum quaedam sint perfectiones aliquarum vel actus, apparebit finis earum per hancmet declarationem, videlicet ex eo quod fuit ostensum, causam finalem habere finem.

1) Ib. tr. 3. p. 107 sq. — 2) Ib. tr. 3. p. 110.

übergehe. Wollen wir daher nicht in's Unendliche fortgehen, d. h. wollen wir nicht für jeden Beweger wieder einen höhern Beweger in unendlicher Reihe voraussetzen: — und wir sind, wie bereits erwiesen worden, nicht dazu berechtigt, — dann müssen wir nothwendig auf einen ersten Beweger kommen, welcher nothwendig und vermöge seiner Natur bewegt, und also keinen höhern Beweger mehr voraussetzt, durch welchen er zur Bewegung determinirt würde. Und das ist Gott[1]). — Die gleiche Folge ergibt sich, wenn wir berücksichtigen, dass der Act, allgemein genommen, der Potenz vorangeht. Denn verhält sich das also, dann muss allen Dingen, welche irgend wie in Potenz sich befinden zu irgend einer Wirklichkeit oder Wirksamkeit, ein Wesen vorausgesetzt werden, welches in keiner Weise und in keiner Beziehung mehr in Potenz sich befindet, sondern welches in jeder Beziehung reiner Act ist, welches also auch nicht etwa blos zufällig sich bewegend verhält, sondern welches nothwendig und vermöge seines Wesens bewegt. Und das ist eben Gott. Das Dasein Gottes kann mithin nicht dem mindesten Zweifel unterliegen[2]).

Doch die Grundlagen, auf welche diese Beweisführung für Gottes Dasein sich aufbaut, berechtigen uns auch noch zu einem andern Schluss, welchen wir schon an dieser Stelle nicht unberührt lassen dürfen. Nöthigt uns nämlich die Bewegung, welche wir in der Welt wahrnehmen, einen ersten Beweger anzunehmen, welcher als solcher selbst unbewegt ist, aber seinerseits nothwendig bewegt, so muss einerseits der erste Beweger selbst, andererseits aber auch die von ihm ausgehende Bewegung eine ewige sein. Wir sagen: es muss der erste Beweger ewig sein. Denn ist er nicht ewig, so ist er hervorgebracht, er befand sich also vorher erst in Potenz zur Wirklichkeit, und konnte nur durch eine andere bewegende Ursache zur Wirklichkeit gebracht werden. Damit hört er aber dann auf, der erste Beweger zu sein. Wir sagen ferner: auch die von ihm ausgehende Bewegung muss eine ewige sein; denn der erste Beweger bewegt ja als solcher nothwendig und vermöge seiner Natur: folglich kann die von ihm ausgehende Be-

1) Ib. tr. 4. p. 114. Et dicamus, quod omne, quod movetur, ab aliquo motore movetur, et quod ipsum mobile movetur propterea, quod est in potentia; movens vero movet ex eo, quod est in actu, et quod si movens quandoque moveat, quandoque non, erit aliquo modo mobile, quoniam habebit potentiam ad mobilitatem, quando non movet: quapropter si detur ultimum movens universi, quod quandoque moveat, quandoque non, sequetur necessario, quod dabitur aliud movens prius illo, et non erit illud primum movens, et si ponatur iterum illud secundum quandoque movere, quandoque non, sequetur idem quod primo. Necessario ergo vel procedetur in infinitum, vel est ponendum unum movens immobile omnino, cujus natura est, ut non moveatur, neque per se, neque per accidens... etc.

2) Ib. tr. 3. p. 86 sq.

wegung keinen Anfang genommen haben; sie muss ebenso ewig sein, wie der erste Beweger selbst [1]).

Diese Ewigkeit der Bewegung erweist sich aber noch aus einem andern Grunde. Betrachten wir nämlich den Begriff der Zeit, so müssen wir die Zeit nothwendig als etwas Ewiges denken; sie kann nichts Hervorgebrachtes sein, sie kann keinen Anfang haben. Denn ist sie hervorgebracht, so ist sie, nachdem sie vorher nicht war, und war vorher nicht, bevor sie entstand. Wo wir aber einmal ein „Vorher" und „Nachher" haben, da ist in diesen beiden Begriffen der Begriff der Zeit schon eingeschlossen, weil „vor" und „nach" Theile der Zeit sind. Nehmen wir also an, dass die Zeit hervorgebracht sei, so geht daraus nothwendig die absurde Folge hervor, dass die Zeit war, bevor sie war. Zudem würden wir in dieser Voraussetzung ein Präsens annehmen müssen, welchem keine Vergangenheit vorausging, weil ja die Zeit mit einem ersten „Jetzt" begonnen haben müsste. Aber es lässt sich durchaus kein Präsens denken ohne Präteritum; denn das „Jetzt," das Präsens, ist wesentlich relativ zu einer Vergangenheit. Die Zeit ist also wesentlich anfangslos, und eben deshalb auch endlos; denn die Annahme eines Endes der Zeit würde auf die analogen Widersprüche führen, wie die Annahme eines Anfanges derselben [2]). Nun ist aber der Begriff der Zeit mit dem Begriffe der Bewegung untrennbar verbunden; die Zeit ist nur eine Folge der Bewegung, weil sie das Mass der Bewegung nach dem „Vor" und „Nach" (mensura motus secundum prius et posterius) ist. Ist also die Zeit ewig, so muss auch die Bewegung eine ewige sein. Und da die Zeit nur als etwas Continuirliches gedacht werden kann, so muss auch die ewige Bewegung, in welcher die Zeit begründet ist, eine continuirliche sein, d. h. eine solche, welche nie und in keinem Augenblicke eine Unterbrechung erleidet, sondern in ununterbrochenem Fortgange sich vollzieht. Ist sie aber eine continuirliche, so ist sie auch eine einheitliche Bewegung, welche zwar eine Mehrheit von untergeordneten Bewegungen in sich schliessen oder vielmehr bedingen kann, in sich selbst aber doch Eins und untheilbar bleibt [3]).

Aus diesen Prämissen gehen nun wichtige Folgerungen hervor. Vor Allem folgt daraus, dass der erste Beweger wesentlich als immaterielles Sein, als getrennte Substanz zu denken sei. Denn wäre sein Sein

1) Ib. tr. 4. p. 114 sq.

2) Ib. tr. 4. p. 115. Tempus non potest generari ab aliquo, etiam si illud sit in ultimo roboris, quia si ponamus ipsum esse generatum: ergo est, postquam non erat, et non erat, antequam esset; sed ante et post sunt duo nomina partium temporis: ergo tempus est, antequam sit. Item si tempus esset generatum, inveniretur instans praesens, ante quod non erit tempus praeteritum; sed impossibile est, imaginari instans praesens in actu stans, quod non praecesserit tempus praeteritum... etc.

3) Ib. tr. 4. p. 115 sq.

ein materielles, wäre er zusammengesetzt aus Materie und Form, dann würde er als körperliches Wesen unter der Categorie der Quantität stehen. Die Quantität kann aber nie unendlich sein, und daher kann auch ein Wesen, welches als ein bestimmtes Quantum sich darstellt, nie eine unendliche Kraft haben. Nun aber ist die Bewegung, welche von dem ersten Beweger ausgeht, eben weil sie ewig ist, etwas Unendliches; daher kann dieser erste Beweger keine Quantität haben, und hat er diese nicht, dann ist er nicht ein materielles Sein, sondern ein immaterielles. Er ist reine Form, und weil er reine Form ist, ist er auch reiner Act, ohne alle Beimischung irgend welcher Potenzialität, reine Intelligenz [1]). — Eine weitere Folgerung aus den gegebenen Prämissen ist diese, dass Gott als der erste Beweger auch nur Einer sein könne. Denn ist die Bewegung, wie gezeigt worden, eine continuirliche und darum einheitliche, dann kann auch der erste Beweger, von welchem jene Bewegung ausgeht, nur Einer sein [2]). Zudem gäbe es mehr als Einen ersten Beweger, dann müsste der Begriff des ersten Bewegers von ihnen entweder univoce, oder aber analogice prädicirt werden. Wenn ersteres, dann haben sie das Gattungsmerkmal mit einander gemein und unterscheiden sich durch die Differenz. Diese Unterscheidung ist aber nur bei materiellen Wesen statthaft. Man müsste also jenen ersten Bewegern ein materielles Sein zuschreiben: was gegen den Begriff des ersten Bewegers ist. Kommt ihnen dagegen die Benennung des „ersten Bewegers" blos analogice zu, d. i. vermöge einer gewissen Analogie oder Aehnlichkeit, welche sie mit einem andern Einen Wesen haben, dann ist eben dieses Eine Wesen, in Rücksicht auf welches sie den Namen „erste Beweger" haben, dasjenige, was wir den ersten Beweger nennen, und sie selbst verhalten sich zu ihm als Beursachtes zur Ursache, d. h. sie sind dann eo ipso nicht mehr „erste Beweger." Der erste Beweger kann somit nur Einer sein [3]).

Es ist aber Gott das Prädicat der Einheit nicht blos im Sinne der Einzigkeit, sondern auch im Sinne der absoluten Einfachheit beizulegen. Die göttliche Natur ist eine in jeder Beziehung einfache und untheilbare. Sie schliesst alle physische Zusammensetzung aus, weil sie wesentlich unkörperlich ist. Sie schliesst aber auch alle metaphysische Zusammensetzung aus, weil sie das erste und oberste Princip alles Seins ist. Daher kann es nicht gestattet sein, in Gott eine reale Pluralität von Eigenschaften oder Attributen anzunehmen, in dem Sinne, dass diese Attribute etwas von der göttlichen Substanz selbst real verschiedenes, ein superadditum der göttlichen Substanz wären. Denn als erster Beweger existirt Gott nothwendig. Wollte man also eine deshalb auch undefinirbar, weil jede Definition aus den zwei Momenten

1) Ib. tr. 4. p. 116. — 2) Ib. tr. 4. p. 116. — 3) Ib. tr. 3. p. 111.

solche Pluralität von Eigenschaften in und an der göttlichen Substanz annehmen, dann bekäme man, weil jene Attribute gleichfalls als etwas Seiendes gedacht werden müssten, eine Vielheit von nothwendigen Wesen, was dem Begriffe der absoluten Einzigkeit Gottes widerstreitet. Und wollte man, um diese Folgerung abzuwenden, annehmen, dass jene Attribute nicht eigentlich etwas zur göttlichen Substanz hinzukommendes, sondern vielmehr Etwas aus der göttlichen Substanz hervorgehendes, von ihr beursachtes seien: so wäre damit doch Nichts gewonnen; denn dann käme ihnen einerseits die Nothwendigkeit des Seins zu, weil und in sofern sie in der göttlichen Substanz sind, und andererseits käme ihnen jene Nothwendigkeit des Seins auch wieder nicht zu, weil und in so fern sie etwas Beursachtes sind. Das ist aber ein Widerspruch. Es dürfen somit keine sogenannten denominationes substantiales in Bezug auf das göttliche Wesen angenommen werden, sondern Alles, was in Gott ist, ist in ihm absolut ein und dasselbe, seine eine und einfache göttliche Natur [1]). — Averroes kann es sich nicht versagen, hier einen Seitenblick auf die christliche Lehre von der göttlichen Trinität zu thun. Er meint, die christliche Trinitätslehre widerstreite der absoluten Einfachheit der göttlichen Natur, weil nach der Lehre der Christen die drei göttlichen Personen denominationes additae super substantiam seien [2]). Er schiebt also der christlichen Lehre die Annahme unter, dass die göttlichen Personen etwas von der göttlichen Substanz real Verschiedenes seien, und dass sie als Etwas der Substanz anhängendes, zu ihr hinzukommendes, als ein „superadditum substantiae" betrachtet werden müssten. Und von diesem Standpunkte aus glaubt er die christliche Trinitätslehre im Interesse der Aufrechthaltung der absoluten Einfachheit Gottes bekämpfen zu müssen. Das heisst denn freilich mit Windmühlen kämpfen, um so mehr, da er noch hinzufügt, nach der Lehre der Christen sei Gott Einer und drei zugleich, nämlich Einer dem Act und drei der Potenz nach [3]). Averroes hätte sich, wie wir sehen, im Interesse seiner eigenen wissenschaftlichen Reputation diesen Seitenblick auf die christliche Trinitätslehre wohl ersparen können. — Doch sehen wir davon ab und verfolgen wir die Theorie des Averroes von der göttlichen Einfachheit weiter, so schliesst nach seiner Lehre das göttliche Wesen nicht blos die metaphysische Zusammensetzung aus Substanz und Attributen, sondern auch die Zusammensetzung aus Gattung und Art aus. Das göttliche Wesen ist

1) Destructio destructionis, disp. 5. dub. 3. fol. 67. col. 4 sqq.

2) Ib. l. c. fol. 68. col. 1. Et haec est opinio christianorum in hoc, videlicet in eo, quod ponunt tres personas; ipsi enim putant eas esse denominationes additas super substantiam.

3) Ib. l. c. Similiter dicunt (christiani), quod sunt tres et unum, scilicet unum in actu, et tres in potentia.

der Gattung und der specifischen Differenz bestehen muss. Gattungen und Arten, Gattungs- und Artsmomente lassen sich nämlich blos bei solchen Dingen unterscheiden, welche aus Materie und Form bestehen; denn hier repräsentirt das materielle Moment die Gattung, das Formale die Art[1]). Nur von solchen Dingen ist deshalb auch eine Definition möglich[2]). Auf einfache Wesen lassen sich diese Bestimmungen nichtan wenden[3]).— Endlich bringt es die göttliche Einfachheit mit sich, dass in Gott auch keine Zusammensetzung stattfindet aus Sein und Quiddität, aus Wirklichkeit und Wesenheit. Denn die Einheit von Wesenheit und Wirklichkeit ist die nothwendige Folge der Nothwendigkeit des göttlichen Seins, weil bei einem Wesen, welches nothwendig existirt, die Wirklichkeit zur Wesenheit nicht erst hinzukommt, sondern diese selbst ist[4]).

§. 24.

Blicken wir nun an dieser Stelle zurück auf die oben entwickelte metaphysische Grundlehre, nach welcher keine der vier Ursachen alles Seienden einen processus in infinitum zulässt, sondern vielmehr jede derselben in einer letzten Ursache auslaufen muss, so sehen wir nun schon, dass, wenn es sich um die wirkende Ursache handelt, die letzte oder vielmehr höchste wirkende Ursache keine andere ist, als Gott. Aber wir sehen auch, dass Gott auch im Bereiche der Formalursachen die höchste und erste Form ist, durch welche alle übrigen Formen bedingt sind. Denn Gott ist ja, wie wir gehört haben, als erster Beweger auch reine Form ohne alle Materie, reiner Act ohne alle Potenzialität; und da er als erster Beweger kein anderes höheres Wesen mehr über sich hat, so muss er nicht blos reine, sondern auch absolute Form sein, — d. h. er ist die erste und die Urform, über welcher keine andere mehr steht, durch welche vielmehr alle andern Formen bedingt sind[5]). Das Gleiche gilt endlich auch von der Finalursache. Gott als die höchste Form ist auch der letzte Zweck von Allem, das Ziel, auf welches alle Bewegung hingerichtet ist, das oberste und letzte Glied, in welchem die Reihe der Zweckursachen ausläuft. Gott selbst hat keinen höhern

1) Epit. met. tr. 2. p. 57. — 2) Ib. tr. 2. p. 42. — 3) Destr. destr. disp. 5. dub. 3. fol. 68. col. 1. — 4) Ib. l. c. col. 2 et 3.

5) Epit. met. tr. 3. p. 112. Ita etiam de prima forma videtur res se habere, quae quidem non habet agens, quia si haberet, tunc non esset ultima forma, quia ipsa etiam praecedet secundum esse ipsum agens, et quod pejus est, quod erit materialis; et si non habet agens, sequitur, quod ipsa et ultimum agens sint idem subjecto. Nam si poneremus, ipsam esse duo numero, sequeretur, quod esset causata ab agente, et agens esset causatum ab ipsa, in quantum habet formam, et sic non esset primum agens. Sequitur quoque, quod non habet finem, quia finis habet formam, et sic reperiretur forma prior ipsa, et ipsa non esset ultima forma.

Zweck mehr über sich, auf welchen etwa die von ihm ausgehende Thätigkeit hingerichtet wäre; denn hätte er einen Zweck über sich, dann müsste er, weil der Zweck dem Dinge durch die wirkende Ursache zugetheilt wird, etwas Beursachtes, etwas Hervorgebrachtes sein, was seinem Begriffe widerstreitet, sei es nun, dass man annimmt, er sei von einem Andern oder von sich selbst hervorgebracht[1]). Daraus folgt, dass der Zweck Gottes nur er selbst, seine eigene Wesenheit sein könne, d. h. dass die Bewegung, welche von Gott ausgeht, und welche, wie wir wissen, nothwendig von ihm ausgeht, weil er vermöge seines Wesens nothwendig bewegend ist, von Seite Gottes selbst auf kein anderes Ziel hingerichtet sein kann, als auf ihn selbst. Das ist jedoch wiederum nicht in dem Sinne zu fassen, als würde jener Bewegung die Absicht unterliegen, dass Gott für sich selbst etwas daraus gewinne; denn Gott ist unbedürftig; vielmehr ist das Verhältniss analog zu denken zu dem Verhältnisse des Lehrers zu den Schülern, des Gesetzgebers zu den Untergebenen. Wie nämlich der Weise in seiner Lehre den Zweck verfolgt, seine eigene Weisheit den Schülern nach Massgabe ihrer Fassungskraft mitzutheilen, ohne dadurch einen Gewinn für sich selbst zu beabsichtigen, und wie der Gesetzgeber blos darauf ausgeht, die Menschen durch die von ihm ausgehenden Gesetze zur Tugend zu erziehen, nicht aber selbst dadurch tugendhaft zu werden: so wird auch von Gott durch die von ihm ausgehende Bewegung den Dingen das Sein zugetheilt, ohne dass er selbst daraus für sein eigenes Sein einen Gewinn zieht, oder eine grössere Vollkommenheit erlangt[2]). — So reducirt sich denn Alles in der Welt auf Eine höchste Ursache, welche als solche zugleich die höchste wirkende, formale und finale Ursache ist, nämlich auf Gott[3]).

Nun wissen wir aber, dass auch die Materialursachen im Bereiche der weltlichen Dinge auf eine erste Materie reducirt werden müssen, welche als solche ohne Form ist, aber zugleich auch die Möglichkeit in sich schliesst, zu allen Formen gestaltet zu werden. Wie nun die Materie in jeder Substanz als die Potenzialität oder Möglichkeit dieser Substanz sich verhält, während die Form das immanente Princip der Wirklichkeit derselben ist, so verhält sich auch die erste Materie zur Welt als die Möglichkeit oder Potenzialität derselben. Als solche ist sie der wirklichen Welt nothwendig vorausgesetzt: die Welt könnte nie wirklich werden ohne Voraussetzung der ersten Materie. Es muss Etwas, um wirklich werden zu können, vorerst mög-

1) Ib. tr. 3. p. 111 sq.

2) Ib. tr. 3. p. 112. Cum ergo hoc sit impossibile, nihil restat, nisi quod ejus finis sit ejus essentia, quemadmodum sapiens, cujus finis in docendo est influere bonum tantum, et legum institutor, movere homines ad virtutem, absque hoc, quod ipse acquirat de hoc virtutem.

3) Ib. l. c.

lich sein: das gilt, wie von jeder einzelnen Substanz, so auch von der ganzen Welt. Die Möglichkeit aber ist in der Materie begründet: folglich lässt sich die Wirklichkeit der Welt nicht denken ohne Voraussetzung der Materie als ihrer Möglichkeit. Zwar ist die Wirklichkeit eines Dinges noch durch eine andere Möglichkeit bedingt, nämlich durch die Möglichkeit, welche in der wirkenden Ursache liegt, in so ferne nämlich ein Ding nur unter der Bedingung in die Wirklichkeit eintreten kann, dass es von einer wirkenden Ursache zur Wirklichkeit determinirt wird. Aber diese Möglichkeit allein reicht als Bedingung der Wirklichkeit nicht aus; denn es kann ja immerhin eine wirkende Ursache die Kraft haben, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen, und doch diese Wirkung nicht möglich sein, weil kein Substrat da ist, an welchem die Wirksamkeit der Ursache zum Zwecke der Hervorbringung der Wirkung sich vollziehen könnte, oder weil sich jenes Substrat, gesetzt auch, dass es da ist, vermöge seiner Natur nicht dazu geeigenschaftet zeigt, zu jener Wirkung herangebildet zu werden, welche die wirkende Ursache beabsichtigt. Es muss also als Bedingung der Wirklichkeit der Dinge überhaupt nothwendig eine doppelte Möglichkeit vorausgesetzt werden, die Möglichkeit, welche auf Seite der wirkenden Ursache liegt, und die Möglichkeit, welche in der ersten Materie begründet, oder vielmehr, deren Subject oder Substrat die erste Materie ist. Ohne diese doppelte Möglichkeit kann von einem Wirklichwerden der Welt nimmermehr die Rede sein. Aus Nichts kann Nichts entstehen [1]).

Daraus folgt, dass wir nothwendig zwei Principien alles Wirklichen annehmen müssen, Gott und die Materie. Gott allein reicht zur Erklärung des Wirklichen nicht aus, ebenso wenig, wie die Materie

1) Destr. destr. disp. 1. dub. 21. fol. 22. col. 1. Dicimus nos, quod sententia horum verborum (Algazelis sc.) est, quod quodlibet innovatum est possibile, antequam innovetur, et quod possibilitas exigit rem, in qua sustentetur, scilicet subjectum recipiens. Possibilitas enim recipientis differt a possibilitate agentis. Et ideo non potest possibilitas perfecte attribui agenti, nisi conveniat cum recipiente. Multa enim sunt possibilia in agentibus, quae respectu quorundam recipientium sunt impossibilia. Unde postquam illa possibilitas, quod innovatur, praecedit, impossibile est, quod reperiatur absque subjecto; neque agens potest esse subjectum, neque possibile potest esse subjectum, quia quando possibile est in actu, est remota possibilitas. Remanet ergo, quod subjectum possibilitatis sit res recipiens eam, scilicet materia, et materia, in quantum materia, non generatur. Oporteret namque, quod materia haberet materiam ad infinitum. Et si forte dici posset, quod generaretur, est sine dubio, in quantum componitur ex materia et forma, quia quodlibet generabile ex aliqua re generatur. Unde aut proceditur in infinitum recte in materia infinita, quod est falsum, aut formae adveniunt successive vicissim in quoddam subjectum ingenerabile et incorruptibile; et sic circulariter ad infinitum ab aeterno... Nullum enim de nihilo fit.... nulla permutatio de summa privatione fit. Patet ergo ex istis, quod hic necessario est res in contraria deferens formam, in quam rem illae formae successive adveniunt vicissim. Ib. l. c. col. 4.

allein zu dieser Erklärung ausreichen würde: beide müssen zugleich vorausgesetzt werden, damit eine genügende Erklärung des Wirklichen oder des Weltdaseins möglich sei. Es gibt also eine ewige wirkende Ursache und eine ewige Materie: beide stehen einander als Grundprincipien alles Seins selbstständig gegenüber, in so fern nämlich, als beide nicht miteinander identificirt, nicht gegenseitig auf einander reducirt werden dürfen, sondern als Grundprincipien alles Seins im Verhältniss des Nebeneinanders und der Gleichberechtigung zu einander gedacht werden müssen. Die Materie ist ewig ausser Gott und neben Gott; Gott ist ewig ausser der Materie und neben derselben zu denken. Keines der beiden Principien bedingt das andere in seinem Sein. Der Dualismus allein ist berechtigt.

Nun kann aber die erste Materie keinen Augenblick wirklich sein ohne Form; denn die Form ist ja das immanente Princip der Wirklichkeit der Dinge; die Materie blos die Möglichkeit, die Potenzialität derselben. Eine Wirklichkeit kann somit der ersten Materie *als solcher* vermöge ihres Begriffes schon gar nicht zugetheilt werden; sie kann nur unter der Bedingung ewig wirklich sein, dass sie eben so ewig zur Form gestaltet ist, oder mit andern Worten, dass dasjenige, was in ihr der Möglichkeit nach liegt, ewig zur Wirklichkeit hervorgezogen, extrahirt ist. Es ist undenkbar, dass die erste Materie zuerst von Ewigkeit her *als* erste Materie existirt habe, und dann erst in der Zeit zur Form herangebildet worden sei: das widerstreitet ihrem Begriffe. Folglich ist das Herangebildetsein der Materie zur Form eben so als ein ewiges zu denken, wie die Materie selbst [1]).

Damit verbindet sich aber auch noch ein anderer Gesichtspunkt. Wir haben oben gesehen, dass die Bewegung nothwendig als eine ewige gedacht werden müsse, weil einerseits der erste Beweger nothwendig vermöge seiner Natur bewegend ist, und weil andererseits die Zeit, welche ohne Bewegung nicht denkbar ist, wesentlich als eine ewige, anfangs- und endlose gedacht werden muss. Nun ist aber die Bewegung nicht denkbar ohne ein Bewegtes, folglich muss auch das Bewegte ebenso ewig sein, wie die Bewegung selbst [2]). Ausserdem ist das Resultat der Bewegung kein anderes, als die Formation der Materie, weil eben durch die Bewegung die in der Materie der Potenz nach gelegene Form aus der Potenz zur Wirklichkeit hervorgezogen wird. Wenn daher die Bewegung eine ewige ist, so muss auch das Resultat derselben ein ewiges sein, d. h. die Materie kann nie ohne Form sein, sie ist ewig zur Wirklichkeit, welche in der Form ihren Grund hat, herangebildet. Die Formen können wechseln, aber in gewissen Formen

1) Epit. met. tr. 3. p. 81. Materia non invenitur nisi cum forma; nam si sine forma reperiretur, tunc id, quod non esset, esset. tr. 2. p. 45. p. 35.

2) Ib. tr. 4. p. 114.

muss die Materie in Folge der Ewigkeit der Bewegung stets wirklich sein[1]).

§. 25.

Aus diesen Prämissen ergibt sich nun eine wichtige Folge, welche einen der Hauptlehrsätze des averroistischen Systems bildet, nämlich die *Ewigkeit der Welt.* Die Welt als solche ist nämlich nichts anderes, als die zur Form und Wirklichkeit herangebildete Materie. Kann also die Materie nie ohne Form sein, so kann die Ewigkeit der Materie nur unter der Bedingung aufrecht erhalten werden, dass zugleich auch an der Ewigkeit der Welt als solcher festgehalten wird. Die Welt ist ferner das Object der Bewegung, welche von dem ersten Beweger ausgeht: sie ist das Bewegte. Ist also die Bewegung eine ewige, und kann dieselbe nicht gedacht werden ohne ein Bewegtes, so muss auch die Welt, als das Bewegte, ebenso ewig sein, wie die Bewegung selbst. Die Welt als solche kann somit keinen Anfang genommen haben. Und wie sie ohne Anfang ist, so ist sie auch ohne Ende; denn dieselben Gründe, welche den Anfang der Welt ausschliessen, schliessen auch das Ende derselben aus. Die Materie ist unvergänglich, die Bewegung ist unvergänglich: also muss das gleiche Prädicat auch der Welt als solcher zugetheilt werden. Die Welt ist ingenerabel und incorruptibel. Sie existirt ewig neben Gott und ausser Gott. Gott ist die Ursache derselben nicht als Schöpfer, sondern blos als Beweger. Und da er vermöge seiner Natur nothwendig bewegt, so ist die Welt ebenso nothwendig, wie er selbst. Wie die Welt nicht ohne Gott, so kann auch Gott nicht ohne die Welt gedacht werden; denn er ist bewegend vermöge seines Wesens, und bewegend kann er eben nicht sein ohne das Bewegte, ohne die Welt. Gott und Welt ergänzen sich gegenseitig: das eine könnte ohne das andere nicht das sein, was es ist[2]).

Ist aber die Welt als solche ewig, d. h. unentstanden und unvergänglich, dann ist auch das Werden und Vergehen, die Generation und Corruption, welche wir im Bereiche der weltlichen Dinge selbst wahrnehmen, von der Art, dass diesem Processe weder ein Anfang noch ein Ende gesetzt werden darf. Die Generations- und Corruptionsreihe ist unendlich: sie kennt nach Rückwärts und Vorwärts keine Grenzen. Die Individuen entstehen und vergehen in einer ewigen Reihenfolge. Hier gibt es keinen Stillstand, kein erstes und kein letztes. Denn die Generation ist das Resultat der Bewegung, weil, wie wir gehört haben, durch die Bewegung die Heranbildung der Materie zur Form bewirkt wird. Wenn daher die Bewegung eine ewige ist, so muss auch die

1) Destr. destr. disp. 1. dub. 21. fol. 22. col. 1.

2) Vgl. Destr. destr. disp. 1., in welcher Averroes ex professo die Ewigkeit der Welt gegen Algazel vertheidigt.

Generation eine ewige sein. Da aber Alles, was auf dem Wege der Generation entsteht, auch vergänglich ist, so kann die Generation nur unter der Bedingung eine ewige sein, dass auch der Process der Corruption jene Ewigkeit theilt, mit andern Worten, dass durch die ewige Bewegung ewig das eine aus dem andern erzeugt wird, dass die Generation des einen stets die Corruption des andern, und die Corruption des einen stets die Generation des andern ist, ohne dass diesem Processe je eine zeitliche Grenze gesteckt werden könnte [1]). Eine solche Unendlichkeit hat in sich nichts Widersprechendes; denn wir haben hier nicht ein Unendliches per se, sondern nur ein Unendliches per accidens. Zu gleicher Zeit allerdings können unendlich viele Dinge nicht sein; dass aber in unendlicher Reihenfolge die Dinge, eines aus dem andern, entstehen und wieder vergehen: das kann keineswegs als unmöglich betrachtet werden [2]). Und so gibt es denn in keiner Gattung der Dinge ein erstes Individuum, von welchem alle übrigen ausgegangen wären, auch nicht in der Menschengattung. Von einem „ersten Menschen" kann gar nicht die Rede sein. Freilich glaubt man aber gerade hieraus einen Beweis entnehmen zu können gegen die Ewigkeit der Generationsreihe. Da nämlich, sagt man, die Menschenseele unsterblich ist, so folgt, dass, wenn eine unendliche Reihe von menschlichen Individuen uns schon vorangegangen ist, die Seelen dieser unendlich vielen menschlichen Individuen nun auch wirklich existiren müssen, also eine unendliche Zahl von Seelen jetzt wirklich sei, was als ein sich selbst widersprechender Gedanke bezeichnet werden müsse. Allein der Obersatz dieses Schlusses ist eine ganz ungerechtfertigte Behauptung. Von einer Pluralität von Menschenseelen ausser den Leibern, deren Formen eben die Seelen sind, kann nämlich vernünftigerweise gar nicht die Rede sein. Denn der Grund der Pluralität der Dinge, der Grund der Individualität, wodurch dieselben der Zahl nach mehrere sind, liegt einzig in der Materie, nicht in der Form. Eine individuelle Fortdauer der einzelnen Seelen ausser ihren Leibern ist mithin gar nicht anzunehmen: und mit dieser Negation fällt der ganze auf diese Prämisse, gegründete Beweis gegen die Ewigkeit der Generationsreihe in sich selbst zusammen [3]). So gewiss es ist, dass die Welt, und in der Welt der

1) Destr. destr. disp. 1. dub. 21. fol. 22. col. 1. In libr. Arist. de gen. et corrupt. l. 2. p. 425.

2) Destr. destr. disp. 1. dub. 12. fol. 15. col. 3. dub. 5. fol. 6. col. 1 sqq. dub. 7. fol. 8. col. 4.

3) Ib. disp. 1. dub. 7. fol. 8. col. 4. Dicimus nos, quod ponere animas separatas a materia plures in numero, est opinio inconcessa ab omnibus philosophis, imo est opinio valde dubitabilis. Causa enim pluralitatis seu numeralitatis est materia apud philosophos, et causa convenientiae in multitudine numerali est forma. Sed quod possint reperiri res plures in numero una in forma secundum materiam inconveniens est: nullum namque individuum ab alio individuo distingui

Process der Generation und Corruption ein ewiger ist, so gewiss ist es, dass kein Individuum, welches aus dem Process der Generation hervorgeht, ein ewiges sein, eine ewige Dauer beanspruchen könne. Denn was entsteht, das muss auch wieder vergehen. So fordern es die ewigen Gesetze der Natur [1]). Selbst Gott kann solches nicht ändern. Selbst Gott kann einem durch Generation entstandenen und daher vergänglichen Individuum eine Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit nicht zutheilen. Denn da Gott zur Welt nicht als Schöpfer, sondern nur als Beweger sich verhält, so ist er selbst an die ewigen Gesetze der Natur gebunden. Die Bewegung, welche von ihm ausgeht, ist eine solche, welche durch seine eigene Natur bedingt und bestimmt ist: er kann dieselbe nicht ändern und nicht aufhalten, folglich auch dasjenige nicht ändern und nicht aufhalten, was aus derselben mit Nothwendigkeit resultirt. Wenn also die Bewegung es mit sich bringt, dass jedes Individuum, welches entstanden ist, auch wieder vergehe, weil solches die Bedingung der Fortsetzung der Generationsreihe ist, so kann auch Gott solches nicht ändern: d. h. auch er kann einem vergänglichen Individuum keine ewige Fortdauer zutheilen [2]). Das gilt von der individuellen Menschenseele ebenso gut, wie von jedem andern Individuum. In wie fern der Menschenseele doch eine Unsterblichkeit zugetheilt werden könne und müsse, wird sich später zeigen.

Averroes begnügt sich nicht damit, seinen Lehrsatz von der Ewigkeit der Welt aus seinen eigenen philosophischen Principien abzuleiten und zu begründen, sondern er polemisirt auch von seinem Standpunkte aus gegen die Annahme, dass die Welt durch Schöpfung aus Nichts hervorgebracht worden sei, und folglich einen Anfang ihres Daseins gehabt habe. In der Voraussetzung, sagt er, dass die Welt von Gott geschaffen sei, muss dieser Schöpfungsact Gottes auch als ein freier gedacht werden, weil es in der freien Selbstbestimmung Gottes gelegen haben muss, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen. Allein die Annahme, dass die Welt ein Product des freien Willens, der freien Wahl Gottes sei, führt uns zu unlösbaren Inconvenienzen. War nämlich die Welt vorher nicht, bevor sie in's Dasein gesetzt wurde, so hat Gott vorher das Nichtsein der Welt und nachher das Sein derselben gewollt. Dieser Uebergang Gottes von dem einen Wollen zum andern kann nun aber nur bedingt sein entweder durch von Aussen kommende Beweggründe, oder dadurch, dass Gott sich selbst verändert hat. Keines von beiden ist zulässig; denn für's erste, wo sollten

debet ab aliqua proprietate nisi per accidens; imo individua ab invicem distinguuntur materia. dub 23. fol. 23. col. 1 sq.

1) Ib. disp. 1. dub. 21. fol. 22. col. 1. Generatio namque cujuscunque est alterius corruptio, et ejus corruptio est generatio alterius.

2) Ep. met. tr. 4. p. 156.

jene äussern Bestimmungsgründe herkommen, nachdem ausser Gott noch gar nichts existirte? und für's zweite ist es ein von Allen zugestandenes Princip, dass kein Wesen sich selbst verändern könne[1]). Zudem geht der Wille stets auf das Gute, und sowie ihm ein Gut vorgestellt wird, so liebt und verlangt er dasselbe und bestimmt sich zu einem diesem Verlangen entsprechenden Handeln, es sei denn, dass ein Hinderniss inzwischen liegt, welches ihn am Handeln hindert, oder dass er dieses Gut aufgibt um eines höhern Gutes willen, welches sich ihm darbietet. Hätte nun Gott zuerst das Nichtsein und dann erst das Sein der Welt gewollt, dann hätte er das Sein der Welt vorher blos deshalb möglicherweise nicht wollen können, weil entweder ein Hinderniss vorhanden war, welches dieses Wollen behinderte und unmöglich machte: — und das wird wohl Niemand behaupten wollen; oder aber deshalb, weil er das Nichtsein der Welt als ein grösseres Gut erkannte, als das Sein derselben. Allein ein Nichtsein kann gar nicht als ein Gut sich darstellen, weil ein Gut stets etwas Reales ist, geschweige denn, dass es von Gott als ein Besseres oder Vorzüglicheres hätte erkannt werden können. Das Bessere ist hier offenbar das Sein der Welt, und dieses musste daher Gott auch immer wollen[2]). Wenn er es aber immer wollte, und diesem Sein der Welt gegenüber deren Nichtsein gar nicht wollen konnte, dann ist damit die Freiheit Gottes in Bezug auf die Weltschöpfung schon aufgehoben: die Hervorbringung der Welt wird auf Seite Gottes zu einem nothwendigen Acte: was gegen die Voraussetzung derjenigen ist, welche eine Schöpfung der Welt und einen Anfang derselben annehmen[3]).

1) Destr. destr. disp. 1. dub. 1. fol. 3. col. 4. Nobis namque manifestum est, quod sapientes nequiverunt loqui in aliquo entium, tam in naturalibus, quam in divinis, nisi praesumantur auctoritates a natura quorundam etiam comparabilium ad ipsum propositum, ut magis fieri potest. Et si sic, qualiter ergo dicendum est, quod Deus produxit mundum post puram privationem, videlicet de nihilo absque aliqua voluntatis mutatione, nisi ratione quorundam extrinsecorum moventium? Sed nullum movens extrinsecum poni potest mundo remoto. Oportuit ergo fuisse mutationem in ipso Deo; et principium concessum ab omnibus est, quod nulla res se ipsam mutare potest. Oportet ergo nos de necessitate negare mundi creationem, secundum quod patet ex istis philosophorum principiis.

2) Ib. disp. 1. dub. 2. fol. 4. col. 2. Manifestum est, quod electio cujusdam boni rei absolutae semper apud eligentem debet eligi; et quilibet eligens, qui sic se habet, debet sine dubio continue eligere et diligere ipsum electum, nisi quoddam obstaculum interveniret, aut quod dimitteret eam pro aliquo meliori. Et ambo ista hic neganda sunt; ipsi enim Deo obstaculum attribuendum non est; et nullum melius dicta electione hic ponendum est; ante namque productionem mundi juxta ipsorum (qui mundum creatum esse volunt) sententiam nihil erat, quod dicamus, quod dimisit eam pro meliori. Oportet ergo necessario concedere, quod Deo semper una et eadem fuit sua electio, videlicet illius, quod melius est.

3) Ib. l. c. col. 3. Manifestum est, quod voluntas est desideratio cujusdam

Der ganze Irrthum in dieser Sache, meint Averroes, liegt darin, dass man Gott überhaupt einen Willen im Sinne eines Vermögens der freien Wahl zutheilt. Ein solcher Begriff muss vielmehr von dem göttlichen Wesen ferne gehalten werden, schon deshalb, weil ein solcher Wille stets auf etwas gerichtet ist, was ihm mangelt, während in Gott gar kein Mangel sich vorfindet, und weil ein solcher Wille nicht gedacht werden kann ohne leidende Zustände und ohne Veränderung, was Alles mit dem Gottesbegriff sich nicht vereinbaren lässt[1]). Gott wirkt also nicht mit freier Selbstbestimmung; ihm kommt kein freier Wille zu: seine Wirksamkeit, so weit ihm eine solche zuzuschreiben ist, ist durch seine eigene Natur bedingt und unabänderlich bestimmt. Daraus darf man jedoch wiederum nicht schliessen, dass deshalb die göttliche Thätigkeit auf gleiche Linie zu stellen sei mit der Thätigkeit der natürlichen Agentien; denn Gottes Thätigkeit ist nicht eine bewusstlose, weil Gott als getrennte Substanz wesentlich Intelligenz ist, und daher Erkenntniss und Wissenschaft von ihm untrennbar sind, ja gerade darin sein Wesen besteht. Gottes Thätigkeit ist eine durch die Erkenntniss und Wissenschaft bedingte, nicht eine rein natürliche, bewusstlose[2]). Daraus folgt, dass, wenn wir von einer Nothwendigkeit seiner Thätigkeit sprechen, diese Nothwendigkeit nur in so fern in seiner Natur begründet ist, als er durch seine natürliche Güte ewig und unabweisbar dazu bestimmt ist, durch die von ihm bedingte Bewegung Alles aus der Möglichkeit zum Sein zu bringen, und es zur höchst möglichen Vollkommenheit heranzuführen. Gottes Thätigkeit ist Denken; aber in Folge dieser Thätigkeit ergiesst sich Gottes natürliche Güte über Alles[3]). Nur unter der Voraussetzung, dass wir den Begriff des Willens in dem Sinne fassen, dass wir darunter jene absolute

agentis erga quandam actionem, et quando fit, cessat sine dubio illa desideratio, perducta desiderando ad actum. Et ista desideratio est actio aequaliter de duobus oppositis dependens. Unde si poneremus quendam volentem, qui unum duorum oppositorum ab aeterno retineret, removeremus voluntatis definitionem, prout eandem de natura possibilitatis ad necessitatis naturam transferremus. cf. dub. 10. fol. 10. col. 4.

1) Ib. disp. 3. dub. 1. fol. 29. col. 2 sq.

2) Ib. l. c. — dub. 2. fol. 30. col. 1. Philosophi opinati sunt, quod Deus benedictus differt a mundo, et est eum agens. Ergo nulla est similitudo inter Dei actionem et actionem agentium nobis praesentium, tam naturalium, quam voluntariorum; imo ipse Deus est agens et efficiens dictas causas, protrahensque totum de privatione ad actum, et conservans eum in nobiliori gradu, et modo, quo attribui potest nullis agentibus nobis praesentibus.

3) Ib. disp. 3. dub. 2. fol. 30. col. 1. Philosophi meditati sunt, quod actio Dei procedit de scientia absque necessitate inducente eum ad agendum, neque de se, neque de aliqua re extrinseca, immo tantum ex sua bonitate. Et ideo necessario vult et eligit in pretiosiori omnibus gradibus volentium eligentium. cf. disp. 11. dub. 1. fol. 106. col. 4

natürliche Güte Gottes verstehen, welche sich in der Bewegung über alle Dinge ergiesst, können wir Gott einen Willen zutheilen [1]).

Wenn also die Welt, wie bewiesen worden, ewig ist und ewig sein muss, so erfolgt aus den Gründen, auf welchen die Ewigkeit der Welt beruht, noch ein weiterer Folgesatz, nämlich die Einheit der Welt. Wie nämlich die Bewegung eine ewige ist, so ist sie auch eine einheitliche. Die Einheit der Bewegung zieht aber die Einheit des Bewegten, die Einheit der Welt, als nothwendige Folge nach sich. Und zwar ist diese Einheit der Welt, welche aus der Einheit der Bewegung erfolgt, eine doppelte. Die Welt ist nämlich eine Einheit in so ferne, als Alles in derselben unter der Einheit der Bewegung, welche in höchster Instanz von dem ersten Beweger ausgeht, steht, und folglich die Welt ein in sich gegliedertes und geordnetes Ganzes bildet [2]). Die Welt ist aber ferner auch in so ferne eine Einheit, als nur diese Welt und keine andere weder wirklich noch möglich ist. Wäre nämlich noch eine andere Welt als die bestehende wirklich oder möglich, so würde auch die Bewegung eine doppelte oder überhaupt vielfache sein, oder wenigstens sein können, was, wie wir wissen, nicht möglich ist. Ebenso kann auch die bestehende Welt nicht anders sein, als sie wirklich ist. Sie gehört, als Ganzes genommen, nicht zu den generabeln und corruptibeln Dingen, so dass sie etwa nach der Einen Form vergehen und in einer andern Form wieder entstehen könnte; die Generation und Corruption kann sich, wie wir wissen, nur im Schoosse der Welt selbst vollziehen; die Welt als Ganzes dagegen ist ingenerabel und incorruptibel; sie muss also stets jene Form und Gestalt beibehalten, welche sie thatsächlich besitzt, d. h. sie kann nicht anders sein, als sie wirklich ist [3]).

§. 26.

Im Bisherigen haben wir die Welt an sich sowohl, als auch in ihrem Verhältnisse zu Gott stets als Ganzes betrachtet: nun haben wir aber auch die Frage zu beantworten, auf welche Weise denn die Welt nach ihren besondern Theilen selbst geordnet und gegliedert sei; mit andern Worten: wir haben die Construction des Weltsystems selbst in's Auge zu fassen, und die Lehrbestimmungen zu entwickeln, welche hierüber massgebend sind. Wenn die Bewegung eine ewig continuirliche und einheitliche ist, lehrt Averroes, so kann dieselbe nur als eine kreisförmige gedacht werden, weil nur diese Kreisbewegung allein,

1) Ib. disp. 10. dub. 1. fol. 99. col. 4. dub. 3. fol. 103. col. 4.

2) Epit. met. tr. 11. p. 123. p. 132. Destr. destr. disp. 3. dub. 12. fol. 34. col. 3 sqq.

3) Destr. destr. disp. 1. dub. 20. fol. 21. col. 3. disp. 2. dub. 3. fol. 25. col. 2 sq. *Renan,* Averroes et l'Averroisme, p. 85 sqq.

Staats-Bibliothek Bamberg

indem sie stets wieder in ihren Anfang zurückkehrt, in einem ewig ununterbrochenen Laufe sich bewerkstelligen kann. Diese kreisförmige Bewegung nun tritt uns entgegen in der Bewegung des Himmels, in so ferne der Himmel unaufhörlich um den Mittelpunkt der Welt, um die Erde, kreist [1]). Aber eben deshalb muss auch der Himmel und müssen alle Himmelskörper, weil an ihnen und mit ihnen die ewige Kreisbewegung sich vollzieht, ewig und unvergänglich sein. Auf den Himmel und auf die Himmelskörper kann die Generation und Corruption sich nicht ausdehnen: sie sind vermöge ihrer Natur ingenerabel und incorruptibel, und gerade darauf beruht es, dass auch die Welt, als Ganzes genommen, ingenerabel und incorruptibel ist [2]). Wir haben schon früher gehört, dass eben deshalb auch die Materie der Himmelskörper eine ganz andere sein müsse, als die Materie der generabeln und corruptibeln Dinge. — Durch die ewige Kreisbewegung des Himmels und der Himmelskörper ist dann erst alle anderweitige Bewegung in der sublunarischen Region, alle Generation und Corruption, alle Ab- und Zunahme, alle Alteration der natürlichen Dinge bedingt. Denn von der Bewegung der Himmelskörper hängen ja alles Entstehen und Vergehen, alle Zu- und Abnahme und alle anderweitigen Veränderungen im Gebiete der Natur und der natürlichen Dinge ab, wie solches schon die tägliche Erfahrung lehrt. Auf die Bewegung des Himmels ist somit der ganze Lauf der Natur als auf seine nächste Ursache zu reduciren [3]).

Was nun die Kreisbewegung des Himmels selbst wiederum betrifft, so geht dieselbe offenbar von dem ersten Beweger aus, weil dieser der höchste Grund aller Bewegung ist. Allein es fragt sich, auf welche Weise denn der erste Beweger den Himmel bewege. Offenbar kann diese Bewegung nicht eine physische sein, weil sich in dieser Voraussetzung der erste Beweger zum Himmel als dessen Seele verhalten müsste, während er doch schlechterdings immateriell und unkörperlich ist, und als getrennte Substanz, als reine Intelligenz betrachtet werden muss. Gott bewegt vielmehr den Himmel als Object des Verlangens desselben. Da nämlich der Himmel der vornehmste und edelste Körper ist, so kann er nicht als unbeseelt gedacht werden; denn wie könnte man annehmen, dass das Niedere, das Unedlere beseelt sei, das Höhere und Edlere aber nicht! Und zwar muss der Himmel in der Weise als beseelt gedacht werden, dass er mit Verstand und Erkenntniss

1) Epit. met. tr. 4. p. 115. Et cum fuerit ostensum, quod datur motus aeternus, sed cum impossibile sit, quod inveniatur aliquis motus aeternus praeter localum circularem, ut in scientia naturali fuit declaratum: sequitur igitur manifeste ex hoc, quod datur motus localis circularis aeternus. Sed nihil percipitur sensu ita se habere praeter motum corporis coelestis: motus igitur hujus corporis coelestis est aeternus.

2) Ib. tr. 4. p. 120. p. 126.

3) Ib. tr. 4. p. 146 sqq. In libr. de gen. et corr. l. 2. p. 423 sq.

ausgestattet ist; denn als der edelste und vornehmste Körper muss er auch die edelste und vorzüglichste Seele haben, nämlich die vernünftige. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Himmel, weil er beseelt ist, nun auch nothwendig Sinn und sinnliche Empfindung, sowie Einbildungskraft haben müsse; denn Sinne und Einbildungskraft haben die lebenden Wesen hienieden nur zum Zwecke ihrer Selbsterhaltung, sowie zur Vermittlung der intellectiven Erkenntniss; der Himmel aber ist vermöge seiner Natur ewig und unvergänglich; er bedarf keiner Selbsterhaltung; und da ferner sein Verstand nicht mit einer generabeln und corruptibeln Materie verbundnn ist, wie der menschliche Verstand, so bedarf derselbe auch nicht, wie dieser, der Sinne zur Vermittlung der intellectiven Erkenntniss [1]). Dagegen folgt daraus, dass der Himmel mit einer vernünftigen Seele ausgestattet ist, nothwendig, dass ihm auch ein Verlangen, ein Streben eigen sei nach dem Guten, nach jenem Gute nämlich, welches höher steht als er selbst, welches an Würde und Vollkommenheit ihn selbst überragt. Und dieses höhere Gut kann nicht wiederum ein Körper sein, weil der Himmel selbst schon der vornehmste Körper ist: es kann also nur der höchste Beweger das absolute Gut sein, durch welches alles übrige Gute bedingt ist. Daher müssen wir annehmen, dass der Himmel mit seinem Verstande Gott, den ersten Beweger, die absolute Intelligenz erkennt, und dass aus dieser Erkenntniss in ihm das Verlangen entsteht, ihm an Vollkommenheit möglichst ähnlich zu werden. Und diese Aehnlichkeit erreicht er dann eben durch die ewige Bewegung, weil die Bewegung an sich schon vollkommener ist, als die Ruhe, und die ewige Kreisbewegung wieder unter allen Bewegungen die vollkommenste und vorzüglichste ist. Auf diese Weise also wird der Himmel von dem ersten Beweger bewegt. Gott bewegt nur in so ferne, als er das höchste Gut, der Gegenstand des Verlangens des Himmels ist; die Bewegung selbst aber ist eine solche, welche der Himmel aus sich selbst in Folge der Erkenntniss und des Verlangens nach jenem höchsten Gute vollzieht [2]). Doch darf man wiederum nicht annehmen, dass die Erkenntniss, welche der Himmel von Gott hat, nur um jener Bewegung willen in ihm vorhanden sei; denn da würde das höhere um des niedern, das edlere um des unedlern willen sein, was nicht zulässig ist. Das Verhältniss der Bewegung zur Erkenntniss ist vielmehr so zu fassen, dass die Bewegung

1) Averroes streitet hier gegen Avicenna, welcher, wie wir wissen. das Beseeltsein der Himmelskörper so auffasste, dass er ihnen auch sinnliche Erkenntniss und Imagination zuschrieb, und dadurch, sowie durch das der Imagination entsprechende Verlangen die Bewegung der Himmelskörper bedingt sein liess. Cf. *Albert. Magn.* De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 4. c. 7. p. 559, a sqq.

2) Epit. met. tr. 4. p. 116 sqq. p. 126 sq. Destr. destr. disp. 3. dub. 13. fol. 37. col. 4 sqq. — disp. 13. fol. 113 u. 114.

die natürliche Folge der Erkenntniss ist und aus ihr hervorgeht, wie die Verbrennung aus der Natur des Feuers folgt. Und in so fern durch die Bewegung des Himmels alle Generation und Corruption in der sublunarischen Region bedingt ist, kann auch hier wiederum nicht angenommen werden, dass die Bewegung des Himmels nur um dieser Generation und Corruption willen sich vollziehe, weil auch hier wiederum in der gedachten Voraussetzung das Höhere um des Niedern willen vorhanden wäre: vielmehr verhält sich auch hier wiederum die Generation und Corruption nur als die Folge der Himmelsbewegung, in so ferne die Vollkommenheit, welche in der Himmelsbewegung liegt, auch auf die untergeordneten Dinge herabströmt und sich ihnen nach dem Masse ihrer Empfänglichkeit mittheilt [1]).

Das Gesagte gilt nun zunächst von dem obersten Himmel. Allein die astronomische Beobachtung zeigt uns, dass es nicht blos Einen, sondern mehrere Himmelskreise gibt, und dass im Bereiche dieser Himmelssphären mehrere und verschiedene Bewegungen obwalten, die zwar sämmtlich in Einer allgemeinen Bewegung auslaufen, aber zu dieser als partiale Bewegungen sich verhalten [2]). Da nun keine Bewegung ohne Beweger möglich ist, so müssen wir auch für diese partiellen Bewegungen bewegende Ursachen annehmen, welche dann nach ihrem Wesen sowohl als auch nach ihrem Verhältnisse zu der ihnen angehörigen Himmelssphäre in ganz analoger Weise zu denken sind, wie der erste Beweger. Das sind die untergeordneten, die zweiten Beweger. Sie sind gleichfalls als getrennte Formen, als getrennte Substanzen, als reine Intelligenzen aufzufassen, und folglich ist die Bewegung der Himmelssphären, welche durch sie bedingt ist, ebenfalls nicht als eine physische zu betrachten, sondern als eine solche, welche aus Erkenntniss und Verlangen entspringt [3]). Jede Himmelssphäre ist in derselben Weise beseelt, wie der oberste Himmelskreis, und indem sie ihren Beweger erkennt, verlangt sie nach ihm und sucht ihm ähnlich zu werden, was sie dann eben durch die Bewegung erreicht [4]). Jeder Beweger verhält sich

1) Epit. met. tr. 4. p. 127. — 2) Ib. tr. 4. p. 123. — 3) Ib. tr. 4. p. 126 sq.
4) Ib. tr. 4. p. 127. Cum ipsa (corpora coelestia) comprehendant bonum, quorum perfectio consistit in ejus conceptione, desiderant assimilari sibi secundum perfectionem, sic videlicet, quod perveniant ex eorum esse ad nobiliorem rerum, quae sibi sunt possibiles; et quia melius est, quod moveantur, quam quod quiescant, cum motus sit quaedam vita rebus naturalibus, ideo sunt in continuo motu, et hoc non est propterea, quia eorum conceptio sit gratia motus; nam si ita esset, tunc nobile esset propter minus nobile; sed quia motus provenit ex illa perfectione, et insequitur ipsam, quemadmodum insequitur combustio formam ignis, et sicut quando nos pervenimus ad ultimam perfectionem, est melius nobis, quod influamus de illa perfectione aliis juxta posse, non quod perfectio nostra sit propter aliud, ita res se habet de corporibus coelestibus cum his, quae inferiora illis sunt. p. 122.

daher zu der ihm entsprechenden Himmelssphäre nicht blos als bewegende Ursache, sondern auch als deren Form und Zweck; — als deren Form: nicht als wäre er in die Materie versenkt, sondern so, dass die Himmelssphäre durch denselben ihr Wesen und ihr Dasein hat, weil sie ohne denselben nicht sein und nicht gedacht werden könne; — als deren Zweck: in so ferne die Bewegung, welche sie von ihm erhält, zugleich auf ihn als auf ihr Ziel hingerichtet ist, da durch die Bewegung der Himmelskreis ihm ähnlich zu werden strebt [1]).

Und so erhalten wir denn der Reihe der Himmlssphären entsprechend auch eine Reihe von getrennten Substanzen, von reinen Intelligenzen, deren Zahl so gross ist, wie die Zahl der Himmelskreise. An der Spitze dieser Reihe steht der erste Beweger; von ihm läuft die Kette der Intelligenzen aus und setzt sich fort his herab zum niedrigsten Himmelskreise, zum Mondkreise [2]). Mit dem Beweger des Mondes ist jedoch die Kette der reinen Intelligenzen noch nicht abgeschlossen; vielmehr schliesst sich zuletzt unter dem Beweger des Mondes noch an jene Kette an der thätige Verstand, und erst in diesem gelangt die Reihe der reinen Intelligenzen zum Abschlusse [3]). Immer ist die nächst folgende dieser Intelligenzen der vorausgehenden untergeordnet, so dass zuletzt alle mehr oder weniger unmittelbar in Unterordnung zum ersten Beweger stehen. Die übergeordnete Intelligenz ist stets vollkommener, als die untergeordnete, in demselben Verhältnisse, in welchem der übergeordnete Himmelskreis immer vollkommener ist, als der untergeordnete. Daher ist auch die Bewegung bei den höheren Himmelskreisen eine schnellere und damit vollkommnere, als bei den niedern Sphären. Die untergeordnete Intelligenz ist ferner stets durch die übergeordnete bedingt, in so fern sie nicht sein könnte ohne diese; die oberste Intelligenz, der erste Beweger, ist somit die Bedingung und Voraussetzung aller übrigen Intelligenzen. Von ihm gehen sie in continuirlich absteigender Reihe aus, so zwar, dass immer die nächst untergeordnete von der nächst übergeordneten abhängt. Würden sie nicht in einem solchen Verhältnisse zu einander stehen, dass die eine die Bedingung der andern wäre, so könnten sie sich nicht der Zahl nach unterscheiden, weil hier das Princip der numerischen oder individuellen Unterscheidung in ein und derselben Art, die Materie nämlich, fehlt. So kommt es, dass, obgleich die bewegenden Ursachen viele sind, doch die Einheit der Bewegung dadurch nicht aufgehoben wird, weil alle untergeordneten Bewegungen doch zu höchst wiederum bedingt sind durch die erste und allgemeine Bewegung, welche ihre Einheit bildet, in so

1) Ib. tr. 4. p. 128. Destr. destr. disp. 3. dub. 13. fol. 37. col. 4 sqq.

2) Epit. met. tr. 4. p. 145 sq.

3) Ib. tr. 4. p. 146. Intellectus autem agens ordinatur ex ultimo horum in ordine, et ponamus ipsum esse motorem orbis Lunae.

fern die untergeordneten Beweger von dem ersten Beweger in ihrem Sein sowohl, als auch in der Bewegung, welche sie bewirken, abhängig sind. Die Welt gleicht so einem grossen Staate, in welchem zwar die besondern Theile des Ganzen von einer Mehrheit von obrigkeitlichen Personen regiert und verwaltet werden, aber so, dass alle diese untergeordneten regierenden Persönlichkeiten von einem höchsten und obersten Regenten abhängig sind, welcher sie selbst wiederum in ihrer administrirenden Thätigkeit leitet, und welchem sie in Bezug auf dieselbe zu gehorchen haben [1]).

§. 27.

Wenn nun aber der erste Beweger sowohl, als auch alle untergeordneten Beweger reine Intelligenzen sind, so wird die Frage nicht umgangen werden können, worauf sich denn deren Erkenntniss als auf ihr Object bezieht, mit andern Worten: welches der Gegenstand und der Umfang ihrer Erkenntniss sei. Wir haben schon früher gesehen, dass das Wesen des ersten Bewegers, eben weil er reine Intelligenz ist, ausschliesslich in der Erkenntniss bestehe [2]), und dass ihm nicht ein Wille im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes beigelegt werden dürfe, weil alles Wollen ein Streben nach Etwas ist, was man noch nicht besitzt, also einen Mangel in sich schliesst, welcher Mangel von Gott ferne gehalten werden muss. Das Gleiche gilt nun auch von allen untergeordneten Bewegern. Fragen wir nun aber, worauf sich diese Erkenntniss, welche ausschliesslich das Wesen der getrennten Intelligenzen bildet, beziehe, so ist es zunächst ihr eigenes Sein, ihre eigene Wesenheit, welche jede dieser Intelligenzen unmittelbar erkennt. Und diese Erkenntniss ihres eigenen Seins ist von der Art, dass in derselben Erkennen und Erkanntes schlechterdings in Eins zusammenfallen. Ihr Sein ist ihr Erkennen, und ihr Erkennen ist ihr Sein. Findet ja solches in einer gewissen Weise schon bei unserer intellectiven Erkenntniss statt. Wenn unser Verstand ein intelligibles Sein erkennt, so erkennt er darin nur sein eigenes Sein, weil sein Sein das Wesen des Intelligibeln ist. So ist in unserer intellectiven Erkenntniss schon das Erkennen und das Erkannte Eins, obgleich unser Verstand mit der Materie zusammenhängt und von derselben abhängig ist: um wie viel mehr wird also dieser Satz Geltung haben in Bezug auf die getrennten Intelligenzen [3])!

1) Ib. tr. 4. p. 129 sqq. Destr. destr. disp. 3. dub. 13. fol. 37. col. 4 sqq. — dub. 16. fol. 42. col. 3.

2) Destr. destr. disp. 3. dub. 13. fol. 37. col. 4. Oportet, quod entium immaterialium substantia est scientia et intellectus. disp. 6. dub. 2. fol. 73. col. 2.

3) Epit. met. tr. 4. p. 132 sq. Et dicamus, quod quodlibet horum principiorum intelligit seipsum; et hoc patet propterea, quia intellectus noster ita se habet, scilicet quod accidit ei, quod quando intelligit intelligibilia, convertitur ad intelligendum se ipsum, cum ejus essentia sit essentia intelligibilium. Si igitur

Steht es also fest, dass jede dieser Intelligenzen sich selbst, ihre eigene Wesenheit erkennt, und dass hier Erkennen und Erkanntes in Eins zusammenfallen, so frägt es sich weiter, ob die Erkenntniss jener Intelligenzen auch andere Dinge ausser ihnen selbst umfasse. Um diese Frage zu beantworten, ist vor Allem zu bemerken, dass das Intelligible zu dem Verstande, welcher es erkennt, als Form sich verhält, in so fern der mögliche Verstand durch das Intelligible von der Potenz in den Act der Erkenntniss übergeführt wird. Die Form als Actualität ist aber die Vollkommenheit oder die Vollendung der Potenzialität: folglich wird der erkennende Verstand durch das erkannte Intelligible vervollkommnet. Dieses vorausgesetzt kann es nun zwar keinem Zweifel unterliegen, dass in der Region des Himmels dasjenige, was die Bedingung und Ursache des andern ist, von diesem andern erkannt wird, weil die Bedingung oder die Ursache das Höhere und Vorzüglichere ist gegenüber dem Bedingten und Beursachten, und es ganz natürlich und vernunftgemäss ist, dass das Niedere durch das Höhere seiner Erkenntniss nach vervollkommnet wird. Aber umgekehrt gilt nicht dasselbe. Das Höhere kann nicht das Niedere erkennen, sowie letzteres nach seinem eigenthümlichen Sein und Wesen ist; denn in diesem Falle würde das Höhere durch das Niedere in der Erkenntniss vervollkommnet werden, was nicht zulässig ist [1]).

Daraus folgt, dass Gott als der erste Beweger die Dinge, welche unter ihm stehen, nicht so erkennen könne, wie sie in sich selbst sind; denn würde man solches annehmen, dann müsste man zugeben, dass er sie in derselben Weise erkenne, wie wir sie erkennen, dass sie also als Intelligibles ihm gegenübertreten und er sie dann unter dieser Voraussetzung in seine Erkenntniss aufnehme. Da würden wir aber Gottes Erkenntniss von den untergeordneten Dingen abhängig machen und annehmen, dass das Höhere in seiner Erkenntniss durch das Niedere vervollkommnet werde, was, wie eben erwähnt, nicht zulässig ist [2]). Gott erkennt also im eigentlichen Sinne nur sich selbst, so wie er wirklich ist; was unter ihm steht, das erkennt er nicht, so wie es wirklich ist, sondern er erkennt es auf eine vorzüglichere, vollkommnere

iste intellectus est ipsummet intellectum, multo magis ita se habebit res in intelligentiis separatis. Nam iste intellectus cum habeat istam proprietatem ex eo, quod non est infixus materiae, licet habeat dependentiam cum materia, tanto magis habebunt hoc intelligentiae separatae, quae nullam habent dependentiam cum materia, et ideo intellectus et intellectum in eis habebit magis de unione, quam sit in nobis; nam licet intellectus noster sit ipsummet intellectum, aliquam tamen habet transmutationem ex eo, quod attribuitur materiae. Destr. destr. disp. 6. dub. 1. fol. 72. col. 2 sq.

1) Epit. met. tr. 4. p. 133 sqq.

2) Ib. tr. 4. p. 134. Destr. destr. disp. 6. dub. 3. fol. 75. col. 4 sq.

Weise[1]). Seine Erkenntniss dieser Dinge ist weder eine Erkenntniss des individuellen, noch des allgemeinen Seins derselben; sie überragt diese beiden Arten der Erkenntniss zugleich; sie ist vollkommener und vortrefflicher als beide[2]). In Gottes Erkenntniss ist keine Pluralität; er erkennt nicht eine Mehrheit von Dingen als solche; seine Erkenntniss ist nur die Erkenntniss seines einheitlichen untheilbaren Seins, und nur in dieser Erkenntniss erkennt er dann auch das, was unter ihm ist, in einer ebenso einheitlichen Erkenntniss[3]). Wenn wir also nothwendig annehmen müssen, dass Gott die individuellen Dinge dieser Welt nach ihrem individuellen Sein nicht erkenne, so ist damit doch der göttlichen Erkenntniss kein Mangel und keine Unvollkommenheit beigelegt; denn es ist ja kein Defect, etwas auf eine unvollkommenere Weise nicht zu erkennen, dagegen aber dasselbe auf eine andere weit vollkommnere Weise zu erkennen[4]).

Was nun von Gott als dem ersten Beweger gilt, das gilt in analoger Weise auch von den untergeordneten Bewegern, von den untergeordneten Intelligenzen. Auch sie erkennen nicht das, was unter ihnen ist, nach dem ihm eigenthümlichen Sein; auch ihre Erkenntniss von den untergeordneten Dingen ist eine weit vorzüglichere, als jene, welche das individuelle oder allgemeine Sein dieser Dinge zum Inhalte hat. Die Gründe hiefür sind hier wie dort die nämlichen[5]). Die untergeordneten Intelligenzen erkennen also zunächst gleichfalls nur sich selbst, so wie sie sind; aber dazu kommt bei ihnen dann auch noch die Erkenntniss dessen, was über ihnen steht. Gott allein hat kein anderes vorzüglicheres Sein mehr über sich; ihm allein kann daher auch seine Selbsterkenntniss genügend sein; die untergeordneten Intelligenzen dagegen sind bedingt durch die übergeordneten und zuhöchst durch Gott; ihnen kann daher die Selbst-

1) Epit. met. tr. 4. p. 137 sq. Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 45. col. 3. Deus intelligit omnia entia, sed in nobiliori esse, quam habent in seipsis.

2) Destr. destr. dist. 12. dup. 2. fol. 109. col. 4. Veri philosophi non attribuunt Deo benedicto scientiam in particularibus, neque in universalibus. Scientia namque, quae tales habet conditiones, est sine dubio intellectus passibilis, qui causatus est, primus vero intellectus est actus purus.

3) Ib. disp. 6. dub. 2. fol. 73. col. 2 sq. Intellectus separatus non intelligit nisi seipsum, et intelligendo seipsum intelligit omnia. — dub. 4. fol. 77. col. 2. Scire Deum benedictum seipsum et omnia alia entia mundi idem est.

4) Epit. met. tr. 4. p. 138.

5) Ib. tr. 4. p. 134. Hinc habetur manifeste, quod si res habeant causam primam, quae non sit causata ab aliquo, quod non comprehendet nisi essentiam suam, et non comprehendet causatum suum; et hoc non est proprium principio eorum, sed est quid commune omnibus etiam corporibus coelestibus, quia non videmus ipsa concipere res, quae sunt sub ipsis, eo modo, quo habent esse, quia si ita foret, tunc perficeretur nobilius per ignobilius, et eorum conceptus essent generabiles et corruptibiles, quemadmodum fit in intellectibus humanis.

erkenntniss nicht genügen, jede derselben muss vielmehr auch noch diejenigen Intelligenzen, welche über ihr stehen, und in letzter Instanz Gott selbst erkennen, wenn ihre Erkenntniss eine vollkommene sein soll[1]. So findet sich in der Erkenntniss dieser untergeordneten Intelligenzen schon eine Pluralität, im Gegensatze zur absoluten Einheit der göttlichen Erkenntniss, und diese Pluralität wird um so grösser, je weiter wir in der Kette der Intelligenzen herabsteigen. Im menschlichen Verstande ist endlich diese Pluralität am grössten[2].

In dieser Erkenntniss nun, welcher die getrennten Intelligenzen sich erfreuen, besteht ihr Leben. Je höher also eine Intelligenz in der Kette der Intelligenzen steht, ein desto vollkommneres Leben kommt ihr zu; das vollkommenste Leben ist Gott, der ersten Intelligenz, eigen. Ebenso ist in jener Erkenntniss die Glückseligkeit begründet, deren die reinen Intelligenzen geniessen. Sie freuen sich der Erkenntniss ihres Wesens und ihrer Ursachen, und sind in dieser Freude selig. Daher wird auch hier die Seligkeit eine um so grössere, je höher eine Intelligenz in der Reihe der Intelligenzen steht. Die höchste Glückseligkeit geniesst Gott. Er ist vollkommen und im höchsten Grade glückselig in der Erkenntniss seiner selbst, und während die untergeordneten Intelligenzen nur durch ihn selig sind, weil ihnen die Selbsterkenntniss nicht genügt, sondern damit auch noch die Erkenntniss Gottes in ihnen sich verbinden muss, ist dagegen Gott durch sich allein ewig und vollkommen glückselig[3].

Das ist also die Art und Weise, wie nach Averroes das Weltsystem aufzufassen ist. Durch die rotarische Bewegung der Himmelssphären und Himmelskörper um den Mittelpunkt der Welt, welchen die Erde einnimmt, ist dann zunächst die Formation der vier Elemente aus der ersten Materie bedingt, und dann auf zweiter Linie der Ueber-

1) Ib. tr. 4. p. 133. — 2) Ib. tr. 4. p. 140.

3) Ib. tr. 4. p. 138 sq. Videtur autem haec principia vivere et delectari sua essentia, et quod primum eorum vivit vita, qua nulla est perfectior, et nulla est major oblectatione sua, quia ipsummet est ipsa laetitia tantum, et aliis advenit laetitia et gaudium per ipsum. Nam nomen vitae, cum transferatur apud nos ad viliorum gradum, apprehensionem sensuum, multo magis transfertur nomen vitae ad nobiliorem apprehensionem sensibilium, et nobiliora genera conceptivorum. Similiter etiam delectatio, cum sit quid sequens apprehensionem, et est nobilior, quanto est nobilior dignitas apprehensibilium in seipsis, et in perseveratione apprehensionis eorum, tanto magis illa delectabuntur vere in sua apprehensione. Unumquodque ergo praeter primum delectatur esse suo, et primo etiam, et laetatur in substantia sua, et in primo quoque; primum autem delectatur et laetatur essentia sua tantum, et illud, quod laetatur ipso, idest, laetatur essentia sua, et quia ejus apprehensio est prae ceteris nobilior, ideo ejus delectatio est major omnibus delectationibus, et licet communicet cum reliquis in hoc, quod delectantur continuo, nihilominus si eorum delectatio habet perpetuitatem, illud fit per ejus essentiam.

gang des einen Elementes in das andere und die Formation der sogenannten gemischten Körper auf dem Wege der Generation und der Corruption. So ist der ganze Naturlauf hier unter dem Monde durch die Bewegung der Gestirne bedingt, und steht unter dem bestimmten Einflusse derselben [1]). — Und daraus ergibt sich nun von selbst, in wie fern eine Vorsehung anzunehmen sei, und wie dieselbe gedacht werden müsse.

Es ist klar, dass die Vorsehung nicht darin bestehen könne, dass Gott für jedes einzelne Wesen, welches hier unter dem Monde sich befindet, Sorge trage und seine Geschicke leite. Denn das würde voraussetzen, dass Gott jedes einzelne Wesen nach seinem individuellen Sein erkenne, was, wie wir wissen, nicht zugegeben werden kann, weil dadurch die göttliche Erkenntniss auf gleiche Linie mit der menschlichen gestellt würde. Es gibt also keine Vorsehung Gottes über die Individuen dieser Welt. Daher kann auch der individuelle Mensch als solcher keinen Anspruch auf eine göttliche Leitung und Führung in seinen individuellen Angelegenheiten, Handlungen und Bestrebungen in Anspruch nehmen. Wie sollte es auch möglich sein, dass unter der Voraussetzung einer unmittelbaren Sorge Gottes für die Individuen diese doch von so vielen Uebeln betroffen werden, die nicht nothwendig aus dem Naturlaufe folgen, sondern ganz zufällig sind! Will man, um solches zu erklären, zu der Annahme sich verstehen, dass Gott Alles möglich sei, oder vielmehr, dass er Alles thun könne, was er wolle, so widerstreitet solches der absoluten Güte Gottes, welche mit der Annahme, dass Gott, ohne ungerecht zu sein, Alles thun könne, was er wolle, unmöglich zusammen bestehen kann. Eine unmittelbare Vorsehung Gottes über die Individuen widerstreitet also sowohl der Vernunft, als auch der Erfahrung, und wenn hienach dieselbe schon bei Gott nicht angenommen werden kann, so noch weniger bei den untergeordneten Intelligenzen [2]).

1) Ib. tr. 4. p. 146 sqq.

2) Ib. tr. 4. p. 155 sq. Qui dicit, quod illa (principia) habent curam de omnibus singularibus, est dictum valde erroneum, ut quidam putabant; nam cura ab eis fieret ex eo, quod sciunt, ut praedictum fuit; quo pacto ergo poterunt habere novas notitias particulares, maxime quod erunt infinitae; et qui ita dicit, attribuit Deo impietatem etiam de necessitate; nam si ipse procedet via regitiva uniuscujusque individui: qualiter ergo patitur individuum mala, dum Deus regit ipsum! Intelligo autem per genera malorum hic id, quod est possibile non rui in ipsum. Mala enim necessaria si accidant in aliquo individuo, non debet aliquis dicere, quod hoc non sit a Deo. Sed major pars illorum, qui credunt hanc opinionem de cura, putant tribuere sibi possibilitatem, quoniam omnia possibilia apud Deum, et ideo oportet secundum ipsos de necessitate attribuere ei impietatem et injustitiam; quod autem sit impossibile, omnia esse possibilia, est manifestissimum.... Tractare autem de hoc nocet in scientia humana valde. Qui autem

Daraus folgt, dass die göttliche Vorsehung blos als eine allgemeine zu denken sei. Sie geht nämlich auf die Erhaltung des allgemeinen Weltlaufs im Bereiche der Himmelssphären, und auf die Erhaltung und das Wohl der Gattungen und Arten im Bereiche der sublunarischen Dinge. Zunächst und auf erster Linie also intendirt die göttliche Vorsehung den regelmässigen und ununterbrochenen Kreislauf der Gestirne, und verhalten sich in dieser Richtung die untergeordneten Beweger als die Organe der göttlichen Weltregierung in diesem Bereiche. Durch diese regelmässige Bewegung der Himmelskörper wird dann auch, wie wir wissen, der regelmässige Naturlauf hier unter dem Monde bedingt, und so die Erhaltung und das Wohl der Gattungen und Arten der sublunarischen Dinge gesichert. Und das ist das zweite Moment der göttlichen Vorsehung. Durch die Bewegung der Sonne ist z. B. der Wechsel von Tag und Nacht, die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, und dadurch das Wachsthum und das Gedeihen der Pflanzenwelt, so wie die Generation und das Wohl der animalischen Wesen bedingt. Und so im Uebrigen. So kann man mit Recht sagen, dass alles Wohlsein und alles Gedeihen der Dinge unter dem Monde von der göttlichen Vorsehung kommt, während alles Uebel, alle Corruption, so weit dasselbe etwas Nothwendiges und Natürliches ist, aus der Materie entspringt. Aber in keiner Weise erstreckt sich die göttliche Vorsehung auf das Individuelle und Zufällige. Nur was hienieden im nothwendigen Naturlauf begründet ist, und daher regelmässig geschieht und wiederkehrt, das fällt unter die göttliche Vorsehung; was aber rein individuell und zufällig, und nicht im regelmässigen Naturlauf begründet ist, das steht ausser dem Bereich der Vorsehung [1]).

So trostlos und niederdrückend diese Lehre von der göttlichen Vorsehung für uns Menschen ist, weil wir als Individuen mit unserm individuellen Thun und Leiden von der Fürsorge Gottes ganz verlassen sind, so ist dieselbe doch die nothwendige Folge der höhern Obersätze des averroistischen Systems, zunächst des Lehrsatzes von der Ewigkeit der Welt. Denn ist Gott nicht der Schöpfer der Welt, steht vielmehr diese Gott als ein Anderes gegenüber, über welches er selbst keine andere Gewalt hat, als dass er ihr bewegendes Princip ist, so kann von einer Fürsorge Gottes für die besondern Dinge der Welt gar nicht mehr die Rede sein. Diese sind vielmehr dem allgemeinen Naturlauf als Theile der Welt anheimgegeben; sie tauchen im Strome der Zeit aus dem Schoosse der Natur auf, um dann wieder in demselben unterzugehen: keine, auch nicht die göttliche Macht kann hier eingreifen, um die

dicit in hujus rei ratione, quod ejus operationibus non potest attribui injustitia, sed boni et mali attributio est eadem, est dictum extraneum valde a natura hominis, et remotum a natura entis, quod est in ultimo bonitatis etc.

1) Ib. tr. 4. p. 152 sqq. Cf. *Renan,* l. c. p. 87.

Schicksale der Individuen nach einem höhern Plane zu leiten und sie zu einem höhern Ziele hin zu führen; denn die Individuen sind nur ver-verschwindende Grössen im Ganzen der Natur.

§. 28.

In den Rahmen des bisher entwickelten Weltsystems fügt sich nun ganz genau die Lehre des Averroes von der menschlichen Seele und von dem menschlichen Verstande ein: — eine Lehre, auf welche die christlichen Scholastiker des Mittelalters häufig zurückkommen, weil sie in der That die weittragendsten Irrthümer in sich schliesst. Der Mensch ist nach Averroes das Mittelglied zwischen den Himmelskörpern und den natürlichen Dingen, zwischen dem Ewigen und Zeitlichen, weil er beides, Ewiges und Vergängliches, in seiner Natur einschliesst [1]). Die Seele im Allgemeinen definirt Averroes als die Form oder erste Vollkommenheit eines lebenden Körpers [2]). Auch nimmt er, was die Seelen im Allgemeinen betrifft, keinen Anstand, auf dieselben das allgemeine Princip, dass die Formen aus der Materie herausgezogen werden, in Anwendung zu bringen, indem er lehrt, dass das erzeugende Princip die Seele nicht in die Materie lege, sondern dass durch die Zeugung nur die der Potenz nach schon seiende Seele zur wirklichen Seele erhoben werde [3]).

Was aber die menschliche Seele im Besondern betrifft, so haben wir in derselben noch ein anderes Moment in's Auge zu fassen. Wir bemerken nämlich im Menschen eine Thätigkeit, welche nicht an körperliche Organe gebunden ist, nämlich die Thätigkeit des Verstandes, das eigentliche Denken. Der Sinn ist in seiner Thätigkeit an die Organe gebunden; der Verstand aber kann dieses nicht sein. Denn er erkennt das Allgemeine; das Allgemeine aber ist nicht theilbar in körperlicher Weise, was es doch sein müsste, wenn die Kraft, mit welcher wir dasselbe erfassen, eine körperliche wäre [4]). Ausserdem würde der Verstand, falls er in seiner Thätigkeit an körperliche Organe gebunden wäre, ausser Stand sein, mehrere und entgegengesetzte Erkenntnissformen in sich aufzunehmen. Dazu kommt, dass der Verstand sich selbst erkennt: was dem Sinne nie gelingen kann, eben weil er eine im Körper gebundene Kraft ist, deren Thätigkeit immer nur auf Aeusseres gehen kann [5]). — Ist nun aber der Verstand in seiner Thätigkeit vom

1) Epit. met. tr. 4. p. 151. — 2) Ib. tr. 4. p. 150.

3) Met. 12. Generans igitur animam non est dicere, quod ponit animam in materia, sed quod extrahit id, quod est esse anima potentia, ad esse animam actu

4) Destr. destr. disput. in physicis (ed. Venet. 1527.) disp. 2. dub. 2.

5) Epist. de connexione intell. abstracti cum homine, sub. init. (ed. Venet. 1527.) Et dixit (sapiens, i. e. Aristoteles), quod necesse est, ut sit natura ejus (sc. intellectus) in hac re diversa a natura sensus, et ut sit nomen passionis et

Körper getrennt, so müssen wir auch ihn selbst als ein von der Materie verschiedenes und getrenntes Princip im Menschen anerkennen. Seine Thätigkeit erstreckt sich auf das Intelligible, während der Sinn nur das Sinnliche erkennt [1]).

Aber nun entsteht die Frage, in wie fern denn der Verstand ein von der Materie getrenntes Princip sei. Die Beantwortung dieser Frage führt uns in den eigentlichen Mittelpunkt der averroistischen Psychologie ein. Mit Aristoteles unterscheidet Averroes zwischen möglichem und thätigem Verstande, und beantwortet die gestellte Frage zunächst in Bezug auf den möglichen Verstand. Der mögliche Verstand, welchen er gewöhnlich den materiellen nennt, ist nach seiner Ansicht in der Weise von der Materie getrennt, dass er nicht ein Vermögen, eine Kraft der individuellen Seele ist, dass er nicht in dieser als in seinem Subjecte, als in seinem Träger haftet. Vielmehr ist er ein von der individuellen Seele, von dem individuellen Menschen dem Sein nach ganz verschiedenes und getrenntes Princip. Er vereinigt sich zwar gewissermassen als Form mit dem individuellen Leibe; aber er ist und bleibt ein von der individuellen Seele ganz getrenntes Sein. Als solches ist er nicht individuell, wie die Seele; er ist vielmehr ein in sich allgemeines Sein, und eben weil er dieses ist, ist er der Zahl nach nur Einer in allen menschlichen Individuen [2]). Die Individualität kommt aus-

receptionis dictum de eis aequivoce, quoniam cum sit notum per se de intellectu, quod intelligit omnes formas, necesse est, ut haec potentia non sit potentia in corpore, ita quod sit extensa in eo et divisa ad divisionem ejus, sicut est dispositio in potentiis sensuum, sc. quod sunt extensae in corporibus et divisae quodammodo ad divisionem eorum; nam si ipse esset quid receptum in corpore, sicut est in sensibus, eveniet quidem ei, ut apprehendat unum genus tantum formarum subjectarum; nam propria recipiunt formas proprias. Ulterius si esset potentia in corpore, tunc illa potentia non reciperet formam illius corporis sibi propriam; oculus enim si esset habens colorem, non esset possibile virtuti visivae, recipere colores, et sic est in reliquis potentiis sensuum. Iterum si esset haec potentia in corpore habens formam sibi propriam, non apprehenderet seipsam; nam formae apprehendentes materiales seu sentientes non apprehendunt seipsas, neque finem suae dispositionis. Praeterea si esset haec potentia et haec praeparatio in corpore determinato, tunc accideret eis id, quod accidit sensibus, cum apprehendunt aliquid sensibile, et est unum duorum: aut enim non apprehendunt rem hora apprehensionis suae, aut si apprehenderint ipsam, apprehendunt quidem eam non, prout est, quemadmodum accidit coloribus, qui sunt contrarii ad invicem in visu, et saporibus, qui sunt contrarii in gustu: et hoc voluit Aristoteles, cum dixit: „si enim in eo apparuerit apparens, impediet alienum, quia est aliud.“ De animae beat. (ed. Venet. 1550.) 2. fol. 64. col. 2 sq. fol. 65. col. 4.

1) Destr. destr. disp. 6. dub. 2. fol. 73. col. 2. Epit. met. tr. 4. p. 132.

2) De anima (ed. Venet. 1550.) fol. 165, a sq. Ex hoc dicto nos possumus opinari, intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis. *Albert. magn.* Summ. theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3. *S. Thom.* De unit. intell. contra Averr. p. 471. Averroes asserere nititur, intellectum, quem Aristoteles possibilem vocat,

schliesslich der Seele zu [1]). Als allgemeiner, einheitlicher Verstand ist er ungezeugt und unvergänglich, ewig in jeder Beziehung [2]). Versteht man daher unter „Seele des Menschen" nicht das Lebensprincip seines Leibes, sondern die vernünftige Seele, den Verstand, so sind die Seelen der einzelnen Menschen in diesem Sinne nicht der Substanz nach von einander verschieden; sie gleichen vielmehr dem Lichte, welches über alle Körper sich ausbreitet, ohne doch seine Einheit zu verlieren [3]). Nur in so fern individualisirt sich der mögliche Verstand, als er, in seiner numerischen Einheit verbleibend, doch in der Vielheit der

ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, et aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius, quod iste intellectus possibilis sit unus omnium. Contr. gent. l. 2. c. 73. Averroes fingit unum intellectum possibilem omnium hominum, qui sunt, et qui erunt, et qui fuerunt. *Renan*, op. cit. p. 103 sqq.

1) *Averr.* Destr. destr. disp. in physicis, disp. 2. in fine. Dixerunt etiam, si hoc habitum fuerit de intellectu, et fuerit in anima, necesse est, ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum, et ut sit etiam quid unum in Sorte et Platone. Et haec quidem ratio de intellectu est fortis, quoniam intellectui nihil est individuitatis; anima autem licet fuerit abstracta ab accidentibus, quibus numerantur individua, famosi tamen ex sapientibus dixerunt, quod non exit a natura individui, licet sit apprehendens, et est speculatio in hoc loco.

2) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 83. p. 338.

3) Destr. destr. disp. 1. dub. 8. fol. 9. col. 3. Anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceres: sunt eaedem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum Anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus. *Albert. magn.* De nat. et orig. animae, tr. 2. c. 4. Averrois sententia est, non ejusdem substantiae esse animam sensibilem et intellectualem in homine; propter quod dicit, ex virtutibus, quae sunt in semine, non educi per generationem nisi animam sensibilem: esse autem hanc plurium operationum propter corporis aequalitatem, quam in aliis: intellectualem autem naturam dicit esse separatam, et irradiare super animam hominis, sicut irradiat lux solis super perspicuum: et ex illa irradiatione dicit fluere formas intelligibiles in animam, sicut ex lumine solis fluunt visibilia in perspicuum: et hoc modo continuari dicit lumen intelligentiae animae ipsius, sicut continuatur lumen solis perspicuo: et per hanc continuationem dicit hominem esse intellectualem. In generatione autem hominis incipit hujusmodi continuatio luminis intelligentiae cum anima: et est primo sicut lumen immissum nubibus propter multum fluxum nutrimenti in organa apprehensivae animae. Et ideo intellectus in pueris est sicut in ebrio vel epileptico: deinde residente fluxu illo clarificatur et serenatur intellectus, sicut serenatur lumen in aere, remotis nebulis Hujus igitur dictum redit ad hoc, quod intellectualis natura non generatur, nec incipit esse secundum substantiam suam in generatione, sed incipit esse secundum expansionem luminis sui super animam: et quia haec expansio sui luminis super animam est ab extrinseco, dicit hoc modo intelligi, quod intellectus ingreditur ab extrinseco.

Menschen, denen er sich mittheilt, zur Offenbarung kommt, indem diese an ihm participiren [1]).

Wenn nun aber schon der mögliche oder materielle Verstand ein von der individuellen Seele getrenntes allgemeines Sein ist, so noch mehr der thätige Verstand. Auch er ist nur Einer in allen Menschen, auch er ist ewig und unvergänglich, auch er macht keinen Bestandtheil unseres vergänglichen individuellen Wesens aus. Er ist ein über unserer Individualität stehendes objectives Princip. Und fragen wir, welches denn dieses Princip sei, so ist darauf zu antworten, dass der thätige Verstand nichts anderes sei, als jene Intelligenz, welche nach Unten die Kette der Intelligenzen, die von Gott ausfliessen, schliesst, die Intelligenz, welche auf den Beweger des Mondes folgt [2]).

Verhält sich dies also, dann sehen wir leicht, was es mit der individuellen Seele nach der averroistischen Lehre für eine Bewandtniss haben müsse. Averroes selbst behauptet, dass der individuelle Mensch von dem Thiere sich nur unterscheide durch den passiven Verstand. Unter dem passiven Verstande versteht er aber nichts anderes, als das, was die Scholastiker die Vis cogitativa nannten, die Kraft nämlich, die individuellen Vorstellungen zu unterscheiden und zu vergleichen. Dieser passive Verstand ist nur ein Moment des sinnlichen Erkenntnissvermögens, weshalb auch seine Thätigkeit an das Organ des Gehirns gebunden ist. Daraus folgt, dass die individuelle Seele des Menschen nach der Lehre des Averroes mit der Thierseele dem Wesen nach auf ganz gleicher Linie stehe und sich nur graduell von der letztern

1) *Albert. magn.* De nat. et orig. animae, tr. 1. c. 4. Et hoc modo multiplicare se dicit (Averroes) intellectum, sicut multiplicatur lumen solis secundum illuminata, quibus immittitur et cum quibus continuatur. Cf. *Renan,* op. cit. p. 104. Albert der Grosse führt in seiner Schrift „De unitate intellectus contra Averroen, c. 4. dreissig Argumente auf, welche die Averroisten für die gedachte Meinung anführten oder wenigstens anführen könnten. In seiner Schrift de intellectu et intelligibili l. 1. tr. 1. c. 7. dagegen führt er die von Averroes beigebrachten Beweise auf folgende drei Hauptbeweise zurück: Una ratio est: omne, quod suscipit aliquid, suscipit illud secundum suae propriae naturae potestatem: intellectus autem in se recipit universale, neque est universale secundum quod hujusmodi nisi in intellectu: oportet igitur, quod natura intellectus sit universalis, quia si esset individua, individuaretur omne id, quod est in ipso: omnis enim forma individuatur per individuitatem sui subjecti, in quo est. Secunda ratio est: quia natura intellectualis est separata substantia a materia: omnis autem individuitas est per materiam: et ideo intellectum dixit universalem. Tertia autem est: quia si esset individuus, non esset individuus nisi ad materiam propriam, et tunc sicut visus, qui conjunctus est cuidam materiae propriae, non recipit nisi proportionata illi materiae et non alia, ita intellectus non reciperet nisi quaedam materiae suae proportionata et non reciperet omnia. Hoc autem falsum est.

2) *Averroes,* Epit. met. tr. 4. p. 146. *S. Thom.* Contr. gent. l. 3. c. 43. l. 2. c. 85.

unterscheide. Denn das Thier besitzt die Vis aestimativa, von welcher die Vis cogitativa oder der „passive Verstand“ sich nur dem Grade nach unterscheidet [1]). Während also Avicenna der menschlichen Seele als unterscheidendes wesentliches Merkmal noch die intellectuelle Kraft, wenigstens so fern sie möglicher Verstand ist, zugetheilt hatte, und so auch die Substantialität der Seele und deren geistiges Wesen noch aufrecht erhalten konnte, entzieht dagegen Averroes auch noch den möglichen Verstand der individuellen Seele, und indem er sie auf den blossen „passiven Verstand“ beschränkt, stellt er sie dem Wesen nach auf gleiche Stufe mit der Thierseele, zerstört so deren Subsistenz dem Leibe gegenüber und hebt ihr geistiges Wesen auf.

Wenn nun aber hienach der Mensch blos dadurch vernünftig ist, dass der materielle oder mögliche Verstand sich ihm mittheilt, sich mit ihm in Verbindung setzt: so frägt es sich nun weiter, auf welche Weise denn diese Selbstmittheilung des allgemeinen möglichen Verstandes an den einzelnen Menschen sich vollziehe. Diese Frage beantwortet Averroes in folgender Weise: Soll der mögliche Verstand sich mit dem Menschen verbinden, dann wird dazu vor Allem eine Disposition des letztern zur Aufnahme des möglichen Verstandes erfordert. Diese Disposition besteht einerseits in dem Gegebensein sinnlicher Vorstellungen, und andererseits darin, dass dieselben durch die sinnlichen Erkenntnisskräfte, besonders durch den sogenannten passiven Verstand gehörig vorbereitet sind, damit der thätige Verstand auf dieselben wirken könne [2]). Sobald nun aber die sinnlichen Vorstellungen gehörig vorbereitet sind, übt der thätige Verstand sogleich seine Wirksamkeit aus, und erhebt dadurch dasjenige, was vorher blos der Möglichkeit nach intelligibel war, zur wirklichen Intelligibilität. Es entsteht die species intelligibilis. Diese intelligibile Species ist aber die Form des möglichen Verstandes, durch welche er actu intelligent wird. Wenn also in einem mensch-

1) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 60. Dicit Averroes, quod homo differt specie a brutis per intellectum, quem Aristoteles vocat passivum, quae est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cujus alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Hujus autem cogitativae virtutis est, distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem, sicut intellectus, qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et rememorativa praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiant intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali, ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt, quod habet sedem in media cellula capitis.... Hic intellectus (passivus) a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

2) Ib. l. c. *Albert. magn.* De nat. et orig. animae, tr. 2. c. 4. p. 201, b sq. Hanc autem continuationem (intellectus materialis cum homine) dicit (Averroes) fieri ad imaginationem et phantasiam, eo quod ab illis potentiis lumen intellectuale universale primum abstrahit.

lichen Individuum eine intelligible Species durch die Wirksamkeit des thätigen Verstandes sich bildet, so verbindet sich mit diesem Individuum eo ipso der mögliche Verstand nach dieser seiner Form, welche er in der gedachten intelligibeln Species angenommen hat. Und so gelangt das Individuum zur Theilnahme an dem möglichen Verstande; jedoch, wie man sieht, immer nur nach jener bestimmten Form desselben, welche die intelligible Species mit sich bringt, weshalb man in einem gewissen Sinne sagen kann, der mögliche Verstand sei verschieden in verschiedenen Individuen, verschieden jedoch nicht nach seinem Sein, sondern blos nach seiner Form, in so fern er nämlich in denselben je nach der Verschiedenheit ihrer sinnlichen Vorstellungen und der diesen Vorstellungen entsprechenden intelligibeln Specien in verschiedenen Formen sich offenbart[1]).

Fasst man diese Lehre näher in's Auge, so sieht man leicht, dass die Verschiedenheit der Menschen in Bezug auf ihre geistige Anlage und in Bezug auf ihre wissenschaftliche Bildung keineswegs den Verstand selbst berühren könne. Denn einerseits ist der Verstand nur Einer in allen Menschen, und andererseits vollzieht sich die Mittheilung dieses Verstandes an die einzelnen Menschen überall in ganz gleicher Weise, wenn nur die gehörige Vorbereitung nicht fehlt. Und da die Vorbereitung der sinnlichen Vorstellungen zunächst durch den passiven Verstand vollzogen wird, so folgt daraus, dass die gedachte Verschiedenheit der Menschen von einander ausschliesslich nur diesen passiven Verstand berührt, mit andern Worten: dass die einzelnen Menschen nur durch die grössere oder geringere Vollkommenheit des passiven Verstandes sich, was die Erkenntniss betrifft, von einander unterscheiden. Er allein ist das Subject des Habitus der Wissenschaft, weil nur durch seine Thätigkeit dieser Habitus erlangt wird[2]).

§. 29.

Ist dieses der Process des menschlichen Erkennens, so entsteht nun aber die Frage, wie sich denn der mögliche und thätige Verstand selbst

1) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 73. Averroes dicit, quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum, et sic numeratur intellectus possibilis in diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae.... Non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata, et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quidquid intelligit unus, intelligit alius.

2) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 60. Secundum hujus dispositionem virtutis (scil. intellectus passivi) differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis, quae pertinent ad intelligendum; et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiae: unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subjecto.

ihrem Wesen nach zu einander verhalten. Beide müssen sie als ein von der individuellen Seele getrenntes Princip gedacht werden. Aber sind sie nun auch in ihrem objectiven Sein von einander getrennt, oder fallen sie dem Sein nach zusammen und unterscheiden sie sich nur beziehungsweise? Averroes entscheidet sich für die zweite Alternative. Es ist ein und derselbe Verstand, welcher sowohl thätig, als auch möglich sich verhält, letzteres aber freilich nur in so ferne, als er dem individuellen Menschen sich mittheilt. An sich schliesst der thätige Verstand, welcher die Kette der Intelligenzen nach Unten abschliesst, alle Formen der Dinge in sich. Aber wie diese Formen nicht unmittelbar aus dem thätigen Verstande in die Materie einfliessen, vielmehr alle Erzeugung der Individuen nur darin besteht, dass dasjenige, was der Potenz nach in der Materie liegt, durch die Bewegung zur Wirklichkeit extrahirt wird, so verhält es sich in analoger Weise auch mit der menschlichen Erkenntniss. Es müssen die intelligibeln Formen, welche der Potenz nach in der sinnlichen Vorstellung liegen, von dem thätigen Verstande zur Actualität gebracht, gewissermassen aus der sinnlichen Vorstellung extrahirt werden, damit sie actu in der individuellen Erkenntniss des Einzelnen sein können. Und in so fern dann der objective allgemeine Verstand in dem Einzelnen der Träger, das Subject dieser actuellen intelligibeln Erkenntniss ist, welche auf dem gedachten Wege entsteht, nennen wir ihn eben den möglichen Verstand. Denken wir uns dann aber diesen möglichen Verstand als wirklich actuirt durch die intelligible Form, so haben wir die wirkliche Erkenntniss, den Intellectus in actu [1]).

Hieraus ist ersichtlich, dass der einzelne Mensch den objectiven allgemeinen Verstand dadurch sich eigen macht, dass er actu denkt und erkennt, und dass er denselben in um so höherm Grade und in um so weiterm Umfange sich eigen macht, je mehr er denkt und erkennt, je weiter er im Studium und in der Wissenschaft fortschreitet. Dieser Fortschritt ist zwar, wie wir wissen, zunächst bedingt durch die fortschreitende Vervollkommnung des passiven Verstandes; aber diese bringt es eben mit sich, dass der allgemeine Verstand in gleichem Fortschritt dem Einzelnen immer mehr eigen wird. Das ist es, was man den erworbenen Verstand (intellectus adeptus) nennt. Dieser erworbene Verstand ist daher in dem einen Menschen grösser, in dem andern geringer. Weil er aber aus der Selbstmittheilung des allgemeinen Verstandes an das einzelne Individuum resultirt, so ist derselbe in dem Individuum ebenso zeitlich und vergänglich, wie das Individuum selbst [2]).

Sieht man jedoch von dem einzelnen Individuum ab, und reflectirt

1) Cf. *Albert. magn.* De unit. intell. contra Averr. c. 2.

2) *Renan,* op. cit. p. 108. 110.

man auf die ganze Menschengattung, dann muss doch auch dem erworbenen Verstande in Rücksicht auf diese Gattung eine gewisse Ewigkeit und Unvergänglichkeit zugeschrieben werden. Denn der allgemeine Verstand ist einmal seinem Wesen nach dazu bestimmt, sich den Menschen mitzutheilen und so die Vernünftigkeit des menschlichen Geschlechtes überhaupt zu bedingen. Daher kann derselbe, wie an sich, so auch in seiner Beziehung auf das Menschengeschlecht nie in absoluter Potentialität gedacht werden; d. h. sofern der allgemeine Verstand der Verstand des ganzen Menschengeschlechtes ist, ist er in der Gesammtheit der Menschengattung stets actuirt durch die intelligibeln Species der Dinge, weil in der ganzen Gattung der Menschen stets solche Individuen sich finden, welche diese oder jene Gegenstände actu denken und erkennen; nur in Bezug auf die einzelnen Individuen kann von einer blossen Potentialität die Rede sein, in so fern denselben die sinnlichen Vorstellungen fehlen können, welche den wirklichen Gedanken einer Sache bedingen [1]). Wenn man den allgemeinen Verstand so denkt, wie und in so fern er der allgemeine Verstand aller Menschen ist, kann man eigentlich nicht sagen, dass er jetzt z. B. den Begriff des Pferdes denke und dann wieder nicht; vielmehr ist dieser Begriff stets actuell in ihm, nur in so fern er dem einzelnen Individuum sich mittheilt, kann in diesem Individuum der erwähnte Begriff fehlen, wenn ihm die entsprechende sinnliche Vorstellung fehlt. Und so ist denn auch der erworbene Verstand im Ganzen des Menschengeschlechtes ewig und unvergänglich, wenn auch nicht im einzelnen Individuum. Und was von dem erworbenen Verstande gilt, das gilt consequenterweise auch von der Wissenschaft. Auch sie ist im Ganzen des Menschengeschlechtes ewig und unvergänglich; nur die Verbindung, in welcher sie mit dem Sokrates und Plato auftritt, ist vergänglich; im Allgemeinen aber vergeht die Wissenschaft auf Erden nie; es müsste denn sein, dass die ganze menschliche Gattung aufhörte zu existiren, was aber unmöglich ist [2]).

1) *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 73. p. 302. (Dicit Averroes:) Species intelligibiles habent duplex subjectum, ex uno quorum habent aeternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate. *Averroes,* De anima, fol. 165, a sq. Existimandum est, in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero intellectus adeptus seu factus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens; tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus.

2) *Averroes,* De anima, fol. 170, b. sqq. Intellectus autem, qui dicitur materialis, — non accidit ei, ut quandoque intelligat, quandoque non, nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei. V. gr. non accidit ei, ut quandoque intelligat intellectum equi, et quandoque non, nisi respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est

Nach solchen Prämissen wird es von Interesse sein, zu vernehmen, wie sich Averroes über die Willensfreiheit und über die Unsterblichkeit der Seele äussert. Was zuerst die Willensfreiheit betrifft, so hält Averroes dafür, dass die Seele weder schlechterdings frei, noch schlechterdings determinirt sei. Die Seele bestimmt sich selbst, die wirkende Ursache unserer Handlungen ist in uns selbst; aber die veranlassenden Ursachen derselben sind ausser uns. Unsere Freiheit ist daher beschränkt durch die Fatalität der äussern Umstände. Was uns zur Handlung anzieht, das ist unabhängig von uns und reducirt sich zuletzt auf die allgemeinen Gesetze des Weltalls. Wie die erste Materie zu verschiedenen und entgegengesetzten Formen indifferent sich verhält, so kann auch die Seele zu verschiedenen und entgegengesetzten Handlungen sich bestimmen; aber sie tritt in ihrem Handeln nie aus einem Stande reiner Indifferenz heraus, sondern sie findet sich stets bestimmt durch äussere Umstände, welche, wie gesagt, auf die allgemeinen Gesetze des Weltalls sich reduciren lassen. Wie die äussere Welt auf sie wirkt, so handelt sie [1]. — Offenbar ist durch diese Lehre die menschliche Willensfreiheit auf ein ganz geringes Mass zurückgeführt; der Determinismus wiegt entschieden vor. Aber der menschlichen Freiheit einen grössern Spielraum zu gewähren, das duldete die ganze Anlage des averroistischen Systems nicht. Wenn Gott selbst nicht frei, sondern an die wesentlichen Gesetze des Weltalls

impossibile. De anim. beat. 2. fol. 64. col. 3—4. fol. 65. col. 3 sq. De connex. intell. abstracti cum homine, sub finem. Destr. destr. disp. in physic. disp. 2. in fine: Id autem, quod recitavit (Algazel) nomine philosophorum de hac ratione, est, quod intellectus apprehendit de individuis, quae communicant specie aliquid, quo communicant, et est quidditas illius speciei absque eo, quod dividat illud in ea, in quae dividuntur individua in eo, quod sunt individua, ex loco, situ et materiis, ex quibus plurificantur. Igitur necesse est, ut sit non generabilis nec corruptibilis, nec deperditur cum deperdatur aliquod individuorum, in quibus invenitur ille, et ideo scientiae sunt aeternae, et non generabiles, nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Sorti et Platoni; sc. sunt corruptibiles propter copulationem, non quod corruptibiles sint ex se; nam si essent generabiles et corruptibiles, tunc esset haec copulatio in eismet ipsis, et non congregarentur in eadem re. *Albert. magn.* De unit. intell. c. Averr. c. 5. p. 231, b sq.

1) *Renan,* op. cit. p. 125 sqq. L'homme n'est ni absolument libre, ni absolument prédestiné. La liberté envisagée dans l'âme, est entière et absolue; mais elle est limitée par la fatalité des circonstances extérieures. La cause efficiente de nos actes est en nous; mais la cause occasionelle est hors de nous. Car ce qui nous attire, est indépendant de nous, et ne relève que des lois naturelles, c'est-à-dire, de la providence divine.... De même, que la matière première est également apte à recevoir les modifications contraires, de même l'âme a le pouvoir, de se déterminer entre les actes contraires.... Les puissances actives ne connaissent pas l'état d'indifference; l'égale contingence ne se rencontre que dans le monde de la passivité. *Munk,* Mél. de phil. juive et arabe, p. 457 sq.

absolut gebunden ist, so kann auch der Mensch in Bezug auf die Thätigkeit seines Willens keine höhere Stellung in Anspruch nehmen. Auch er wird unter dem Fatalismus der Weltgesetze stehen müssen, um so mehr, da ja in ihm kein individuelles geistiges Wesen ist, welches allein Träger der Freiheit sein kann. Der mögliche Verstand ist ein allgemeines Princip, und dieses kann als solches eine individuelle Freiheit nicht bedingen.

Wenn nun aber Averroes die Willensfreiheit dennoch einigermassen noch aufrecht zu erhalten sucht, so negirt er um so entschiedener die Unsterblichkeit der individuellen Seele. Nach seiner Ansicht gibt es keine persönliche Unsterblichkeit. Die individuelle Seele steht ja dem Wesen nach auf gleicher Stufe mit der Thierseele; sie ist in all ihrer Thätigkeit an die Organe des Leibes gebunden; sie ist keine für sich seiende Substanz dem Leibe gegenüber; folglich kann sie auch nicht unsterblich sein. Eine Erinnerung, d. i. ein Selbstbewusstsein nach dem Tode des Leibes ist nicht möglich. Was über ein jenseitiges Leben, so wie über die in demselben unser harrenden Schicksale erzählt wird, sind leere Fabeln. Nur jener allgemeine Verstand, welcher in uns allen Einer ist, ist unsterblich, nicht die individuelle Seele. Wie im Allgemeinen nur die Gattungen unsterblich sind, nicht die Individuen, so gilt dieses auch von den Menschen. Und in dieser unsterblichen menschlichen Gattung ist und bleibt auch der allgemeine Verstand unsterblich. Eine persönliche Unsterblichkeit aber im gewöhnlichen Sinne gibt es nicht [1]). Deshalb ist denn auch die Auferstehung der Todten, welche der Coran lehrt, nur bildlich zu fassen. Was erzeugt ist, das vergeht auch wieder, ein an sich corruptibles Wesen, wie der Leib, kann keiner Unsterblichkeit theilhaftig werden. Es gibt nur ein geistiges Verdienst, mit welchem der Körper Nichts zu schaffen hat [2]). Der Zustand des Menschen nach dem Tode ist zu vergleichen mit jenem Zustande, in welchem er sich zur Zeit des Schlafes befindet [3]).

§. 30.

Aber wenn nun die Unsterblichkeit der Seele ein Phantom ist, wie verhält es sich dann mit der Glückseligkeit, welche jeder Mensch von

1) *Albert. magn.* Summ. Theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3. De nat. et orig. animae, tr. 2. c. 9. Averroes dicit, animam intellectualem unicam et separatum lumen esse intellectus primi, et ideo esse ubique et semper et continuari per modum irradiationis cum purioribus animabus corporum organicorum in potentiis spiritualibus, quae sunt imaginatio et phantasia: et quia separatum, est ubique et semper, nec potest dici hujus vel illius, eo quod forma non est hujus vel illius, nisi per conjunctionem ad materiam: propter hoc deficiente eo, super quod irradiat, unicum et idem remanet ex omnibus irradiatis. c. 4. *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 80. *Renan,* op. cit. p. 119 sqq.

2) *Averroes*, Destr. destr. disp. in physicis, disp. 4.

3) Ib. disp. 2. dub. 3.

Natur aus anstrebt, und mit der dadurch bedingten sittlichen Lebensaufgabe des Menschen? Averroes lässt auch diese Frage nicht unbeantwortet. Der erworbene Verstand ist nach seiner Ansicht noch nicht das Höchste, wozu sich der Mensch zu erheben vermag. Vielmehr ist dieser nur das vermittelnde Glied zu einer noch höhern Stufe der Erkenntniss: nämlich zur unmittelbaren Erkenntniss der von der Materie getrennten Intelligenzen. Wenn nämlich durch die intelligibeln Species und in denselben der allgemeine Verstand als möglicher Verstand sich mit uns verbindet, so verbindet er sich auch als thätiger Verstand durch die speculativen Erkenntnisse mit uns, weil er als thätiger Verstand dieselben in uns nicht blos hervorbringt, sondern auch zu denselben wie die Form zur Materie sich verhält [1]). So lange also die speculativen Erkenntnisse blos der Potenz nach in uns sind, ist der thätige Verstand auch erst der Potenz nach mit uns verbunden; gewinnen wir aber wirklich speculative Erkenntnisse, dann verbindet sich auch der thätige Verstand der Wirklichkeit nach mit uns, und je weiter wir in unsern speculativen Erkenntnissen fortschreiten, um so vollkommener wird auch diese Verbindung. Dieser Fortschritt in der speculativen Erkenntniss ist aber bedingt durch das fortgesetzte Studium der speculativen Wissenschaften. Wenn wir also durch dieses Studium dahin gelangt sind, dass wir alle speculativen Erkenntnisse, welche wir möglicherweise gewinnen können, erreicht haben, dann ist der thätige Verstand ganz vollkommen mit uns geeinigt, und wir erkennen dann durch ihn vollkommen. Da nun aber der thätige Verstand als solcher die getrennten Substanzen erkennt, so erkennen dann auch wir durch diesen mit uns vollkommen vereinigten thätigen Verstand die getrennten Substanzen ebenso, wie wir jetzt die speculativen Gegenstände erkennen. Das ist dann die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniss. Und gerade in dieser Erkenntniss nun besteht nach Averroes die menschliche Glückseligkeit. Auf dieser Stufe der Erkenntniss angelangt ist der Mensch gleichsam ein Gott geworden [2]). Der erworbene Verstand hat ihn zum Heiligthum

1) De connex. intell. abstracti cum homine, sub fin. Et patet profecto ex hac proportione, quod intellectus agens non est intellectui materiali ut agens tantum, sed ut perfectio ultima ejus per viam formae et finis, prout est sentienti cum sensibili.

2) De animae beat. 4. fol. 66. De connex. intell. abstr. c. hom. in med. Igitur omnes homines propter hoc conveniunt, quod felicitas ultima hominis est, cum sit intelligens intellectus abstractos. *S. Thom.* Contr. gent. l. 3. c. 43. p. 75 sq. Intellectus possibilis, quum sit, secundum Averrois positionem, quaedam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas et etiam prima intellecta speculativa; est igitur subjectum utrorumque. Quaecunque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut forma alterius, sicut cum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto, oportet, quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet

geführt; nun er in dasselbe eingetreten ist, bedarf er desselben nicht mehr. Auf dieser Stufe der Erkenntniss begreift der Mensch Alles. Gott ähnlich geworden, erkennt er alle Dinge, wie sie sind, weil er selbst gewissermassen alle Dinge ist, indem Wissen und Sein in seinem Verstande zusammenfallen. Eine höhere Stufe der Vollkommenheit und Glückseligkeit kann der Mensch nicht mehr erringen [1]).

Es ist schon angedeutet worden, auf welchem Wege der Mensch zu dieser höchsten Stufe seiner Entwicklung sich zu erheben vermöge. Es ist das Studium der speculativen Wissenschaften. Den mystischen

coloris. Hoc autem necesse est, quando habent ordinem ad invicem, non in his, quae per accidens conjunguntur in eodem subjecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, quum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur, quod, quum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quasi quoddam subjectum ipsorum, etiam intellectus agens continuetur nobiscum, in quantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia; quando autem aliqua intellecta speculativa insunt nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu, partim in potentia; et tunc dicimur moveri ad continuationem praedictam, quia, quanto plura intellecta speculativa in actu fuerint in nobis facta, (tanto) perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quod vera intellecta acquirimus et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem hujus motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum juvant se homines sicut juvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligimus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, quum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus. l. 3. c. 43. c. 48. Alexander et Averroes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant homini possibilem in hac vita. Summ. theol. 1. qu. 88. art. 1, c.

1) *Renan*, op. cit. p. 110 sqq. L'âme peut arriver à une union bien plus intime avec l'intellect universel, à une sorte d'identification avec la raison primordiale. L'intellect acquis a servi à conduire l'homme jusqu'au sanctuaire; mais il disparaît dès que le but est atteint.... Ainsi l'intellect actif exerce sur l'âme deux actions distinctes, dont l'une a pour but d'élever l'intellect matériel à la perception de l'intelligible, l'autre de l'entraîner au delà jusqu'à l'union avec les intelligibles eux-mêmes. L'homme, arrivé à cet état, comprend toutes choses par la raison, qu'il s'est approprié. Devenu semblable à Dieu, il est en quelque sorte tous les êtres, et les connaît tels qu'ils sont; car les êtres et leurs causes ne sont rien en dehors de la science, qu'il en a.

Weg verwirft Averroes. Nur die Wissenschaft, nicht das mystisch-praktische Verhalten führt nach ihm zum Ziele der Vollendung; nur jene ist es, welche den Schleier der sinnlichen Dinge durchbricht und zur unmittelbaren Erkenntniss des Göttlichen vordringt. Freilich kostet solches die Mühe unausgesetzten Studiums, und ist somit das Höchste nur den grossen Geistern vorbehalten, welche selbst gewöhnlich erst im höhern Alter jenes Ziel erreichen; — aber würde das Höchste allen ohne Unterschied offen stehen, dann wäre es nicht mehr das Höchste [1]). Daraus sieht man, wie in der That die Philosophie die edelste und erhabenste Beschäftigung sei, welcher sich der Mensch widmen kann, weil gerade durch sie und nur durch sie das höchste Ziel des menschlichen Lebens erreichbar ist. Wenn man also behauptet, dass die Philosophie über der Religion stehe, so ist man mit dieser Behauptung vollkommen im Rechte. Der Prophet steht nicht höher als der Philosoph. „Der Prophet ist ein Mensch, welcher nicht Unmögliches möglich machen, nicht das Gesetz der Menschheit brechen kann, sondern selbst an das Gesetz der Menschheit gebunden ist. Was ihn zum Propheten macht, ist allein, dass er Verborgenes weiss und das Gesetz gibt, welches zum Heil der Menschen nöthig ist. Die Erkenntniss des Verborgenen aber kommt ihm in demselben Wege zu, wie andern Menschen, nämlich vermittelst des thätigen Verstandes, welcher in dem Gesetze Engel heisst [2])."

Wir sehen leicht, dass die averroistische Philosophie mit den Lehrsätzen des Coran sich nicht in Einklang bringen lässt, und dürfen uns daher nicht wundern, wenn Averroes seiner Philosophie einen rein esoterischen Charakter vindicirt, vermöge dessen sie keine Bestimmung für das Volk haben könne. In der That, die averroistische Philosophie ist ihrem tiefsten Wesen nach unsittlich, weil sie die persönliche Unsterblichkeit läugnet, und wenn daher Averroes behauptet, die Philosophie wäre für die Menge nur Gift, so können wir ihm, wenn es sich um *seine* Philosophie handelt, nicht Unrecht geben. Wenn also diese Philosophie auch in die christlichen Schulen hie und da

1) *Averroes*, De connex. intell. abstr. c. homine, in fine. *Renan*, op. cit. p. 113. Averroes proclame hautement, qu'on n'arrive à l'union que par la science. Le point suprême du développement humain n'est que celui, ou les facultés humaines sont portées à leur plus haute puissance. Dieu est atteint, dès que par la contemplation l'homme a percé le voile des choses, et s'est trouvé face à face avec la vérité transcendante. Le but de la vie humaine est de faire triompher la partie superieure de l'âme sur la sensation. Cela fait, le paradis est atteint, quelque religion que l'on professe. Mais ce bonheur est rare, et réservé seulement aux grands hommes. On ne l'obtient que dans la vieillesse, par un persévérant exercice de la spéculation, p. 75.

2) *Averroes*, Epit. met. tr. 4. p. 136. Destr. destr. fol. 56. col. 1. col. 3 sq. (ed. Venet. 1550.)

sich herüber verpflanzte, so konnte sie hier nur verderblich wirken. Und da solches wirklich geschah, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Scholastiker unserer Periode besonders gegen die averroistischen Lehrsätze mit aller Entschiedenheit in die Schranken traten und dem Eindringen derselben in die christlichen Schulen sich widersetzten. Freilich suchten sich die Averroisten unter den christlichen Lehrern, wie schon früher angedeutet worden, mit der Annahme zu decken, dass sie ihre Lehrsätze blos auf philosophischem, nicht aber auf theologischem Standpunkte als wahr festhielten; aber die Scholastiker gaben einen solchen Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie nicht zu, und bekämpften daher den Averroismus immer nicht so fast vom theologischen, sondern vom philosophischen Standpunkte aus.

Albert der Grosse sagt, die Lehre, dass der Verstand nicht eine wesentliche Kraft der individuellen Seele, sondern ein von ihr getrenntes allgemeines und in sich einheitliches Princip sei, sei die Lehre aller Araber gewesen [1]. Er schreibt diese Lehre in der That nicht blos dem Averroes zu, sondern auch dem Avempace und dem Abu Bekr (Ibn Tofeil) [2]. Damit deutet Albert zugleich den Cardinalpunkt der arabischen Psychologie an, welcher gewissermassen das Centrum bildet, um welches sich alle übrigen Lehrsätze im psychologischen und ethischen Bereiche gruppiren. Es war daher natürlich, dass die christlichen Scholastiker ihre Waffen ganz besonders gegen diesen Lehrsatz kehrten, und mit allem Aufwande von Dialektik und Gelehrsamkeit denselben zu untergraben suchten [3]. Denn in der That, wenn es unzweifelhaft ist, dass durch diesen Lehrsatz die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele aufgehoben wird, wie denn solches die Anhänger dieser Lehre auch offen zugestanden, so fällt damit Alles, was wir als das höchste Interesse des Menschen bezeichnen müssen. Es fällt damit das Interesse der Erkenntniss der Wahrheit, es fällt damit aller Antrieb zur Tugend und Sittlichkeit, es fällt alle Religion, es fällt alle Gewissenhaftigkeit in Erfüllung rechtlicher Verpflichtungen: — kurz es fällt Alles, was das Leben des Menschen hienieden über das thierische Leben emporhebt. Was die praktischen Folgerungen anbelangt, so sind dieselben hier ganz die gleichen, wie

1) *Albert. magn.* Summ. theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3.

2) *Albert. magn.* De nat. et orig. animae, tr. 2. c. 4. De unit. intell. contra Averr. c. 4. et alib. pass. Damit stimmt auch Moses Maimonides überein, welcher jenen Lehrsatz gleichfalls sowohl dem Aben-Bachar (Abu-Bekr), als dem Aben-Zaig (Avempace) beilegt. Doct. perpl. p. 1. c. 74. p. 171.

3) *Albert. magn.* De unit. int. adv. Averr. c. 5. c. 7. De nat. et orig. anim. tr. 2. c. 9. De int. et int. l. 1. tr. 1. c. 7. Summ. Theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3. et pass. — *S. Thom.* Contr. gent. l. 2. c. 73—78. Opusc. et unit. intell. contr. Averroistas, p. 471 sqq. (im Anhange zur Summa contr. gent. ed. Nemausi 1853.), et alibi passim.

die der materialistischen Lehre. Grund genug für die christliche Scholastik, diesen Lehrsatz in seiner ganzen Unwissenschaftlichkeit und Unvernünftigkeit bloszustellen. Dass den christlichen Lehrern dieses vollständig gelang, wird sich uns im Verlaufe unserer Darstellung zur Genüge zeigen. Wenn die christliche Scholastik mit dieser Widerlegung auch noch eine andere Absicht verband, nämlich den Aristoteles in Schutz zu nehmen gegen eine solche Auffassung seiner Lehre von dem menschlichen Verstande: so lag dieses nicht blos im Interesse der Aufrechthaltung des Ansehens des berühmten und verehrten Meisters, sondern es lagen auch die triftigsten thatsächlichen Gründe vor, um zu beweisen, dass Aristoteles nicht in solcher Weise gedacht und gelehrt habe.

Averroes ist der berühmteste, aber zugleich auch der letzte Repräsentant des arabischen Aristotelismus. Er hat Alles geleistet, was auf der Bahn, welche die Aristoteliker eingeschlagen hatten, sich überhaupt leisten liess. In das innere Volksleben konnte diese Philosophie nicht eingreifen: sie stand dem arabischen Geiste nicht nahe genug. Sie war und blieb Hofphilosophie. Als sie daher anfing, bei den Höfen ausser Mode zu kommen, die Grossen und Mächtigen dieselbe nicht mehr hegten und pflegten, musste sie auch wieder verschwinden, nachdem die Production in der minutiösesten Erklärung der aristotelischen Lehren sich erschöpft hatte. Dies um so mehr, als dieselbe mit den Lehren des Coran in vielfacher Beziehung im Widerspruch stand, und daher der Kampf und die Reaction gegen dieselbe nicht ausbleiben konnte. Rechnen wir dazu noch die innere Unwahrheit und Unvernünftigkeit so mancher Lehrsätze, welchen wir bei den arabischen Aristotelikern begegnet sind, so wird es uns keineswegs wundern, wenn diese Philosophie keinen Bestand haben konnte. Denn nur die Wahrheit bleibt; die Unwahrheit vergeht. Wir brauchen daher gar nicht einmal die steigende sittliche und politische Verkommenheit der Araber mit in Anschlag zu bringen, um das Verschwinden dieser Philosophie nach Averroes bei den Arabern zu erklären. Sie trug schon in sich selbst den Keim der Auflösung und des Todes, und konnte daher an sich schon dem Schicksale der Auflösung und des Todes nicht entgehen. Aeussere Ursachen konnten diesen Untergang fördern und beschleunigen; aber der eigentliche Grund dieses Unterganges lag in dem Wesen und Inhalt dieser Philosophie selbst.

γ) Rückblick.

§. 31.

Bevor wir weiter gehen, sei es uns vorher noch gestattet, in einem kurzen Rückblicke die charakteristischen Punkte dieser arabisch-aristotelischen Philosophie prägnanter, als es bisher geschehen konnte, hervorzuheben, die Unterschiede, welche zwischen den Lehrsätzen der ein-

zelnen arabischen Aristoteliker obwalten, genau zu bezeichnen, und, wo nöthig, das noch Fehlende zu ergänzen. Der grosse Einfluss, welchen die arabische Philosophie auf die Entwicklung der christlichen Scholastik im dreizehnten Jahrhundert ausgeübt hat, wird dieses unser Verfahren zur Genüge rechtfertigen.

Es ist vor Allem die Lehre von der Ewigkeit der Materie und der aus derselben gebildeten Welt, welche die charakteristische Signatur dieser Philosophie bildet. Eine Schöpfung aus Nichts kennen die arabischen Philosophen nicht. Die Materie, lehren sie, ist ewig; wenn man sagt, dass Gott die Welt geschaffen habe, so ist das nur eine metaphorische Ausdrucksweise. Wie die Wirkung nicht ohne Ursache, so kann auch die Ursache nicht ohne ihre Wirkung sein. Wollte man annehmen, dass Gott die Welt durch seinen Willen und zu einem bestimmten Zwecke geschaffen, und somit die Welt einen Anfang gehabt habe, so würde daraus folgen, dass Gott, bevor er seinen Schöpferwillen ausführte und seinen Zweck erreichte, unvollkommen gewesen sei, was nicht zugegeben werden kann [1]). In diesem Sinne huldigten alle arabischen Aristoteliker unbedingt dem Dualismus.

Mit diesem Dualismus verbanden sie aber dann auch die Theorie der Emanation. Alfarabi und Avicenna wollten nämlich Gott und die Materie nicht in absoluter Trennung auseinander gehalten wissen, sondern suchten vielmehr einen Wesenszusammenhang zwischen beiden herzustellen, indem sie eine Kette von Intelligenzen zwischen beide hineinsetzten, und durch dieselben eine reale Vermittlung zwischen den beiden Principien alles Seins zu Stande zu bringen suchten. Dies konnte ihnen jedoch nur dadurch gelingen, dass sie die Idee der Emanation zu Hilfe nahmen; denn nur dadurch, dass sie die erste Intelligenz aus Gott, und die ganze Kette der untergeordneten Wesen bis herab zu den natürlichen Dingen in continuirlicher Reihenfolge aus der ersten Intelligenz emaniren liessen, konnte der beabsichtigte Wesenszusammenhang zwischen Gott und der Materie bewerkstelligt werden. Wir haben gesehen, auf welche Weise Alfarabi und Avicenna die Emanationsreihe construirten. Aus Gott entspringt die erste Intelligenz, aus dieser die zweite Intelligenz, die Seele und der Körper des obersten Weltkreises; hieraus in continuirlicher Reihenfolge die Intelligenzen, Seelen und Körper der untergeordneten Himmelskreise bis herab zum thätigen Verstande, welcher seinerseits das Dasein der sublunarischen Materie und der in derselben verwirklichten Formen bedingt, und aus welchem auch die menschlichen Seelen entspringen [2]). So war eine reale Vermittlung zwischen Gott und der Materie zu Stande gebracht und der Dualismus

1) *Munk*, Mélanges de phil. juive et arabe, (Paris 1857.) p. 318 sq.

2) *Avicenna*, Met. l. 9. c. 4. cf. *Guillelm. Paris.* De universo, (ed. Nuremb. 1440.) p. 1. fol. 18. col. 3 sq.

mit der Emanationslehre in Verbindung gesetzt. Dadurch erhielt zwar der Dualismus ein eigenthümliches Gepräge; aber aufgehoben wurde er in seinem Wesen nicht, weil der Process der Emanation doch immer als ein ewiger aufgefasst wurde. — Schärfer dagegen tritt der Dualismus hervor bei Averroes, bei welchem die Emanation blos auf die Welt der Intelligenzen beschränkt bleibt; die Materie dagegen im Sinne des Aristoteles als etwas an sich seiendes ausser und ohne Gott dasteht.

Ein dritter Punkt, welchen wir als charakteristisch für die arabische Philosophie bezeichnen müssen, betrifft den innern Grund des Hervorganges der ersten Intelligenz aus Gott und der fortschreitenden Emanation der untergeordneten Intelligenzen nebst den ihnen entsprechenden Seelen und Weltkörpern. Es ist nicht der göttliche Wille, welcher dasjenige, was nach Gott kommt, hervorbringt, sondern vielmehr das göttliche Denken. Ein göttlicher Wille, welcher die Dinge der Welt zu einem bestimmten Zwecke wollte, ist überhaupt gar nicht anzunehmen; denn das würde voraussetzen, dass Gott ein Verlangen nach Etwas hätte, was er noch nicht besitzt. Ein solches Verlangen aber widerstreitet seiner absoluten Vollkommenheit. Also das göttliche Denken allein ist der Grund alles dessen, was auf Gott folgt. Gott ist die absolute Güte und der Urquell aller Ordnung und alles Guten. Und indem er sich selbst als diese absolute Güte und als den Urquell aller Ordnung und alles Guten denkt, geht aus ihm dasjenige hervor, was nach ihm folgt, die ganze Ordnung des Seins, das System der Wirklichkeit. Freilich liebt sich Gott auch selbst als die absolute Güte, und weil er sich selbst liebt, liebt er auch Alles, was aus ihm hervorgeht; aber diese Liebe folgt erst dem Denken als der wirkenden Ursache der Dinge nach, nicht aber ist sie das Motiv, auf welches hin, oder der Zweck, dessentwegen Gott die Dinge hervorbringt[1]). Und wie in dem Urquell der Emanation, in Gott, der Grund des Hervorgehens des nicht Göttlichen das Denken und nur das Denken ist, so verhält es sich auch in dem weitern Processe der Emanation. Wie Gott dadurch, dass er sich selbst denkt, dasjenige hervorbringt, was auf ihn folgt, so ist auch die erste Intelligenz, wie wir in der Lehre des Alfarabi und Avicenna gesehen haben, nur dadurch der Grund der zweiten Intelligenz, der Weltseele und des obersten Himmelskreises, dass sie einerseits Gott, und andererseits sich selbst nach ihrer Actualität und Potenzialität denkt[2]). Und so bleibt dieses Verhältniss sich gleich bis herab zu den untersten Gliedern der Emanation. Denn auch der thätige Verstand bringt nach dieser Lehre dadurch, dass er sich selbst nach seiner Potenzialität denkt, die sublunarische Materie, dadurch, dass er sich nach seiner Actualität denkt, die Formen der körperlichen Dinge

1) *Avicenna*, Met. l. 8. c. 7. — 2) Ib. l. 9. c. 4.

hienieden und die menschlichen Seelen hervor[1]). Daraus ist ersichtlich, dass hier der ganze Process der Emanation idealistisch aufgefasst wird, in derselben Weise, wie der Neuplatonismus diesen Gedanken festgestellt hatte.

Die Einheit der göttlichen Natur wird, wie wir gesehen haben, von den arabischen Aristotelikern in aller Strenge festgehalten. Nicht blos Alfarabi und Averroes verwerfen jede metaphysische Zusammensetzung in Gott, sondern auch Avicenna urgirt diese Lehre in jeder Weise. In Gott, lehrt er, kann kein realer Unterschied angenommen werden zwischen Sein und Quiddität; Gott ist das nothwendige Sein schlechthin, ohne im Unterschiede von einem andern Sein durch eine besondere Quiddität bestimmt zu sein. Das göttliche Sein ist ohne Genus und Differenz, ohne Qualität und Quantität; keine Categorie kann auf dasselbe Anwendung finden, keine Eigenschaft kann Gott als verschieden von seinem Sein beigelegt werden; das göttliche Sein steht über aller Definition und Demonstration[2]). — Mit dieser Feststellung der absoluten Einheit des göttlichen Seins war nun aber zugleich auch die Frage gegeben, wie denn aus diesem Einen die Vielheit der weltlichen Dinge hervorgehen könne. In der Beantwortung dieser Frage gingen die arabischen Aristoteliker sämmtlich von dem Grundsatze aus, dass aus der ersten und absoluten Einheit unmittelbar nur wieder eine Einheit entspringen könne. (Ab uno non est nisi unum.) Daher lehrten sie, dass aus Gott unmittelbar nicht die Vielheit der Dinge, sondern nur die erste Intelligenz, diese zweite Einheit nach Gott, entspringe[3]). Die Vielheit der Dinge könne ihren Grund zunächst nur in demjenigen haben, was nach Gott ist, d. h. in dem, was als zweite Einheit aus Gott hervorgegangen ist, in der ersten Intelligenz, und dann in den weitern Gliedern der Emanationsreihe. Mit andern Worten: aus der göttlichen Einheit könne zunächst nur wieder eine Einheit hervor-

1) *Guillelm. Paris.* De universo, p. 1. fol. 18. col. 4.

2) *Avicenna,* Met. l. 8. c. 5.

3) Ib. l. 9. c. 4. *Albert. magn.* De caus. et processu univ. l. 1. tr. 1. c. 6. p. 534, a. Adhuc fortissime objicitur, quia ab uno simplici non est nisi unum. Haec autem propositio scribitur ab Aristotele, in epistola, quae est de principio universi esse, et ab Alfarabio, et ab Avicenna, et ab Averroe suscipitur et explanatur. l. 1. tr. 4. c. 8. p. 561, a. *Munk,* Mélanges etc. p. 360 sqq. Ibn-Sinâ admet, avec d'autres philosophes, que la cause première, étant l'unité simple et absolue, ne peut avoir pour effet immédiat, que l'unité. Puisqu'il est établi, dit il (Met. l. 9. c. 4.) que l'être nécessaire par lui-même est un sous toutes les faces, il faut nécessairement admettre, qu'il ne peut en émaner, qu'un seul (être); car s'il émanait à la fois deux choses essentiellement et véritablement distinctes, elles ne pourraient émaner que de deux côtés divers de son essence. Or si ces deux côtés étaient inhérents à son essence, il s'ensuivrait nécessairement, que celle-ci, par son idée même, est divisible, ce qui déjà a été démontré impossible et faux.

gehen; die Vielheit der Dinge aber entstehe erst auf dem Wege der fortschreitenden Emanation aus der ersten Intelligenz, und je weiter sich die Emanationsglieder auf diesem Wege von der Ureinheit entfernen, desto grösser werde die Vielheit. Deshalb sei dieselbe auch in der sublunarischen Region, welche die grösste Gottesferne bezeichnet, am grössten. Die erste Intelligenz sei zwar an sich eine Einheit, aber in dieser Einheit sei, im Gegensatze zu der höchsten, absoluten Einheit, doch schon eine gewisse Vielheit angelegt, in so fern in derselben Potenz und Act zu unterscheiden seien. Das sei die erste Vielheit, und von dieser ersten und ursprünglichen Vielheit gehe dann alle andere Vielheit in der Welt in continuirlicher Reihenfolge aus, in der Weise, wie solches die Emanationsreihe mit sich bringt. — Auf solche Weise also glaubten die arabischen Aristoteliker eine Vielheit und Endlichkeit der Dinge auch unter Voraussetzung der Emanationsidee gewinnen zu können.

Was nun aber die Vielheit der Dinge in der sublunarischen Region betrifft, so gingen die arabische Philosophen, wie wir gesehen haben, in zwei verschiedene Meinungen auseinander. Nach Alfarabi und Avicenna ist die Vielheit der Dinge in dieser Region dadurch bedingt, dass aus dem thätigen Verstande die Formen in die Materie einfliessen; Averroes dagegen nimmt eine solche Influenz der Formen in die Materie aus dem thätigen Verstande nicht an, sondern behauptet, die Entstehung der sublunarischen Substanzen sei dadurch bedingt, dass die Formen, welche schon der Potenz nach in der Materie liegen, durch die Wirksamkeit der bewegenden Ursache aus der Potenz zur Wirklichkeit extrahirt werden. Die Annahme nämlich, sagt er, dass die Formen von Aussen in die Materie einfliessen, würde der Annahme einer Schöpfung aus Nichts gleich kommen; eine solche aber sei nicht zulässig [1]). — Offenbar tritt auch in dieser Lehre des Averroes der Dualismus prägnanter hervor, als bei Avicenna und Alfarabi.

Ein fernerer charakteristischer Lehrsatz der arabischen Philosophen ist die Annahme, dass das Einzelne, das Zufällige von der göttlichen Erkenntniss ausgeschlossen sei, folglich das göttliche Wissen an sich blos das Allgemeine und Nothwendige umfasse. Wir haben diesen Lehrsatz sowohl bei Avicenna, als auch bei Averroes gefunden, wenn auch beide in der nähern Bestimmung der Art und Weise der göttlichen Erkenntniss von einander abweichen. Würde man, sagt Avicenna [2]), Gott

1) *Averroes*, Met. (ed. Ven. 1550.) l. 12. fol. 143. col. 3. Istae autem proportiones et virtutes, quae fiunt in elementis a motibus solis et aliarum stellarum, sunt hae, quas reputat Plato esse formas, et eas intendit; sed longe respiciebat eas, quapropter dicit formas esse. Aristoteles autem sustentatur super hoc, scilicet quod agens non invenit formam, creando eam; quoniam si creasse eam, tunc aliquid fieret ex nihilo etc. *Munk*, op. cit. p. 444.

2) *Avicenna*, Met. l. 8. c. 6.

eine Erkenntniss der Individuen, welche der Generation und Corruption unterliegen, zuschreiben, oder würde man annehmen, dass Gott überhaupt das Zufällige erkenne, so würde man damit das Moment der Zeitlichkeit und Veränderlichkeit in das göttliche Erkennen eintragen, was nicht zulässig sei. Zudem lasse sich das Einzelne und Zufällige nach seiner Individualität und Zufälligkeit nur durch das Medium der Sinne wahrnehmen; Gott aber können wir keine sinnliche Erkenntniss, kein imaginatives Vermögen zuschreiben. Daher müsse die göttliche Erkenntniss der Dinge aufgefasst werden nach der Analogie der universalen Erkenntniss. Gott erkennt als Princip der Dinge zunächst nur das Allgemeine, die allgemeinen Formen und allgemeinen Gesetze des Seienden; das Besondere erkennt er nicht in seiner Besonderheit, sondern nur in so fern, als das Besondere in dem Allgemeinen als in seinem Grunde enthalten ist. In das göttliche Wissen wird dadurch keine Beschränkung eingetragen; denn obgleich Gott das Besondere in seiner Besonderheit direct nicht erkennt, so erkennt er doch Alles in seinen Gründen oder Ursachen, und das reicht hin, um die Unbeschränktheit der göttlichen Erkenntniss aufrecht zu erhalten [1]).

In ähnlicher Weise argumentirt, wie wir gesehen haben, auch Averroes, nur dass er die göttliche Erkenntniss nicht gerade nach der Analogie der universellen Erkenntniss fasst, sondern derselben einen die universelle Erkenntniss noch überragenden Charakter beilegt: womit jedoch im Wesen Nichts geändert ist. — Mit der Beschränkung der göttlichen Erkenntniss auf das Allgemeine war aber dann zugleich auch der andere Lehrsatz gegeben, dass nämlich die göttliche Providenz blos auf das Allgemeine, auf die allgemeinen und nothwendigen Gesetze der Wirklichkeit sich erstrecke, das Individuelle und Zufällige als solches aber von derselben ausgeschlossen sei. Nur in so fern das Individuelle unter den nothwendigen Gesetzen des Weltlaufs stehe, könne man sagen, dass es in den Kreis der göttlichen Providenz aufgenommen sei. Wir haben gesehen, wie Averroes diesen Satz zu begründen suchte; auch Avicenna findet sich damit dem Wesen nach in Uebereinstimmung [2]), wiewohl er das Individuelle in der sublunarischen

1) Ib. l. c. Sed „necesse esse“ non intelligit quidquid est nisi universaliter, et tunc cum hoc non deest ei aliquid singulare, et ideo non deest ei quod minimum est in coelo et in terra, et hoc est de mirabilibus, quod non potest imaginari, nisi qui fuerit subtilis ingenii.

2) Met. l. 9. c. 6. Non dubitas autem tibi jam fuisse manifestum ex praedictis, quod causae altiores non conceduntur operari propter nos id quod operantur, nec intendere aliquid propter nos, nec inducit eas aliquid, nec accidit eis electio.... oportet enim ut scias, quod cura horum est ex hoc, quod primus scit seipsum, et quod ab ipso est necessitas ordinationis bonitatis, et quod sua essentia est causa bonitatis et perfectionis secundum quod possibile est rebus et

Welt doch in eine nähere Verbindung mit der höhern Weltsphäre dadurch bringt, dass er den Seelen der Himmelssphären ausser der intellectuellen auch eine sinnliche und imaginative Erkenntniss zutheilt, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, das Einzelne in der sublunarischen Welt zu erkennen; während Averroes den Himmelsseelen ausschliesslich nur eine intellectuelle Erkenntniss beilegt [1]).

Endlich haben wir als einen charakteristischen Lehrpunkt der arabischen Philosophie noch hervorzuheben die eigenthümliche Bestimmung des Wesens des menschlichen Verstandes nebst den Consequenzen, welche aus dieser Bestimmung für die Teleologie des Menschen sich ergeben. Wir haben gesehen, wie sowohl Alfarabi [2]), als auch Avicenna den thätigen Verstand von der individuellen Seele abtrennten und ihn als ein für sich selbst bestehendes Princip betrachteten, welches durch seine Einwirkung auf den möglichen Verstand der individuellen Seele die wirkliche Erkenntniss bedingt. Avempace dagegen und Averroes trennten auch noch den möglichen Verstand von der individuellen Seele ab, und beliessen dieser nur mehr den sogenannten passiven Verstand, welcher eigentlich dem sinnlichen Vermögen angehört. Demnach setzten alle diese Philosophen die Endbestimmung des Menschen in die innigste Vereinigung des Individuums mit dem allgemeinen Verstande, und als den Weg zu diesem Ziele bezeichneten sie einerseits das Streben nach guten Sitten, und andererseits die Wissenschaft, die Speculation. Wie wir diesem Lehrsatze bei Avicenna, Avempace und Averroes begegnet sind, so findet sich derselbe auch bei Alfarabi [3]). Die individuelle Unsterblichkeit der menschlichen Seele wird blos von Avicenna mit Entschiedenheit anerkannt; Alfarabi schwankt; Averroes und Avempace [4]) aber läugnen dieselbe gänzlich.

placent ei, sicut praedictum est. Intelligit igitur ordinationem bonitatis secundum quod possibile est esse melius. Unde ex hoc, quod intelligit ordinationem et bonitatem, quo melior esse potest, secundum quod ipse intelligit eam, fluit ipsa tali fluxu, quo perfectius pervenitur ad ordinem secundum possibilitatem: et haec est intentio de cura.

1) *Munk,* Mélanges etc. p. 362. Ibn-Sinâ admet encore, avec les autres philosophes, que la connaissance de Dieu s'étend sur les choses universelles, et non sur les choses particulières et accidentelles; mais il attribue aux âmes des sphères la connaissance des choses partielles, et c'est par leur intermédiaire, dit il, que la providence divine s'étend sur toutes les choses sublunaires. Cette connaissance des choses accidentelles et individuelles ne pouvant pas plus être attribuée aux intelligences des sphères, qu'à l'intelligence divine, Ibn-Sinâ suppose, que les âmes des sphères ont la faculté de l'imagination, dont les objets se multiplient à l'infini. Les choses particulières de ce monde reagissent sur leur cause prochaine, et leurs images pénètrent successivement toutes les sphères, et se communiquent de proche en proche jusqu'à la cause première.

2) Ib. p. 345 sqq. — 3) Ib. p. 345 sq. — 4) Ib. p. 387.

§. 32.

Nachdem wir so die charakteristischen Punkte der arabischen Philosophie im Allgemeinen hervorgehoben haben, so wollen wir nun, um unsere obige Darstellung der Lehre des Avempace zu ergänzen, hier noch die Hauptsätze seiner Schrift „Regime du solitaire," welche wir bereits kurz angedeutet haben, weiter entwickeln. Es ist diese Abhandlung des Avempace zwar verloren gegangen; aber der Jude Moses von Narbonne (im vierzehnten Jahrhundert) hat in seinem Commentar über den Ibn Jokdhan des Ibn Tofeil werthvolle Details darüber gegeben, und auf der Grundlage dieser Details hat Munk [1]) die Lehrsätze dieses Buches systematisch zusammengestellt. Wir heben daraus folgendes hervor.

Der Zweck, welchen die erwähnte Schrift verfolgt, scheint (nach Munk) darin zu bestehen, zu zeigen, auf welche Weise der Mensch, einzig und allein durch die fortschreitende Entwicklung seiner natürlichen Kräfte, dahin gelangen könne, Eins zu werden mit dem thätigen Verstande, um so das höchste Ziel des Lebens zu erreichen. Nach Vorausschickung der nöthigen Einleitung untersucht daher Avempace zunächst die verschiedenen Arten des menschlichen Handelns, um diejenigen Acte herauszustellen, welche allein zum Ziele führen und so im eigentlichen Sinne menschliche Acte genannt werden können. Es sind das jene Handlungen, welche aus dem freien Willen entspringen, im Gegensatze zu jenen, welche aus dem blos natürlichen Instinct resultiren. Nur ein solches Handeln also, welches ohne Rücksicht auf die Begierden der animalischen, sinnlichen Seele sich vollzieht, vielmehr einzig und allein durch die Reflexion und Freiheit bedingt und durch die Gerechtigkeit geleitet ist, ziemt sich für den Einsiedler und erhebt ihn zur Stufe der Göttlichkeit. Darum muss ein solcher Mensch, welcher zur höchsten Stufe des Lebens gelangen will, vor Allem durch hohe sittliche Tugend sich auszeichnen; diese allein kann ihn zu dem Ziele führen, nach welchem er verlangt [2]).

Avempace unterscheidet dann zwischen drei Arten von Formen; zwischen den körperlichen, den geistig individuellen und den rein geistigen oder intelligibeln Formen. Die erstern gehören dem äussern Sinne, die zweiten dem innern Sinne an, die letztern endlich sind jene Formen, welche durch das Denken allein gewonnen werden. Auf diese drei Arten von Formen kann sich das menschliche Handeln beziehen; und dem entsprechend müssen denn auch drei Arten der menschlichen Handlungen unterschieden werden: solche, welche auf die körperlichen Formen sich beziehen und daher blos die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse erzwecken, dann solche, welche im Bereiche der geistig

1) Ib. p. 388 sqq. — 2) Ib. p. 390 sqq.

individuellen Formen sich bewegen, und daher schon eine höhere Bildung in intellectueller oder sittlicher Beziehung zum Zwecke haben; und endlich solche, welche auf die rein intelligibeln Formen sich beziehen, und folglich den Eintritt des Menschen in die Region seines eigentlichen höhern Lebens bezeichnen [1]). Keiner dieser drei Arten des Handelns kann und darf der Mensch sich entschlagen; denn auch die untergeordneten Handlungen sind nothwendig zur Ermöglichung der höchsten Stufe der Thätigkeit. Nur darf der Mensch die untergeordneten Handlungen blos in dem Masse vollziehen, als es zu diesem höchsten Zwecke nothwendig ist, und nur in der Absicht, um sich dadurch die Erreichung des höchsten Ziels zu ermöglichen [2]).

Dieses höchste Ziel aber ist die Erkenntniss der rein geistigen oder intelligibeln Formen, welche ihr Sein nicht in der Materie haben, sondern von dieser getrennt in sich selbst subsistiren. Zu dieser Erkenntniss soll der Mensch gelangen nicht auf dem mystischen Wege, sondern auf dem Wege der wissenschaftlichen Speculation [3]). Durch diese wissenschaftliche Speculation erlangt der Mensch zunächt jene Formen, welche ihr Sein in der Materie haben, indem er sie von der letztern abstrahirt. Hat er aber dieselben abstrahirt, so denkt er sie auch in ihrem Für sich sein, wie sie die idealen Vorbilder der Dinge sind. So ist er bereits in den Bereich des rein geistigen Gedankens eingetreten, und nun hindert ihn nichts mehr, fortzuschreiten zur Erkenntniss jener von der Materie getrennten Form, in welcher alle jene andern Formen einheitlich enthalten sind, nämlich des allgemeinen thätigen Verstandes. Er gelangt zur unmittelbaren Erkenntniss dieses allgemeinen thätigen Verstandes; sein Bewusstsein von sich selbst identificirt sich mit dem Bewusstsein des thätigen Verstandes von sich selbst: jener allgemeine Verstand, welcher dadurch, dass er sich dem Menschen mittheilt, diesen erst vernünftig macht, wird ganz und gar sein Eigenthum, und so steigt der Mensch empor zur Stufe des erworbenen Verstandes, welcher als ein Ausfluss des allgemeinen thätigen Verstandes betrachtet werden kann, und die höchste Form der in Act übergegangenen intellectiven Fähigkeit des Menschen bildet. Das ist dann auch zugleich die vollkommene Erkenntniss seines eigenen Wesens. Damit ist die höchste Stufe des höhern Lebens erreicht; der Mensch ist in den Stand der Vollendung und der Glückseligkeit eingetreten. Weiteres bedarf er nicht mehr; er ist zu einem wahrhaft göttlichen Wesen geworden, und wie der allgemeine thätige Verstand, für sich genommen, eine Erkenntniss der ihm übergeordneten rein intelligibeln Substanzen hat, so besitzt sie auch der Mensch, nachdem er auf der höchsten Stufe des Lebens mit dem thätigen Verstande sich Eins gemacht hat [4]).

1) Ib. p. 395 sqq. — 2) Ib. p. 398 sq. — 3) Ib. p. 403. — 4) Ib. p. 404 sqq.

Das also ist die weitere Ausführung dessen, was wir oben, da wir von der Lehre des Avempace handelten, nur kurz angedeutet haben. Ein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Lehre und der Lehre des Averroes ist, wie wir sehen, nicht vorhanden, die Teleologie beider ist ebenso ein und dieselbe, wie sie darin übereinstimmen, dass der Verstand als thätiger und möglicher zugleich, von der individuellen Seele loszutrennen und als selbstständiges Princip zu fassen seien. Gleiche Prämissen mussten auch zu gleichen Schlüssen führen.

§. 33.

Man wird bemerkt haben, dass wir bisher in unserm „Rückblicke" auf die Lehren der arabischen Aristoteliker nichts von Avicebron erwähnt haben, welchen wir doch oben gleichfalls unter die arabischen Philosophen einreihten. Wir sind darin, dass wir den Avicebron unter die arabischen Philosophen einstellten, den christlichen Scholastikern gefolgt, welche ihn als einen arabischen Philosophen behandelten; die neuesten Untersuchungen von Munk lassen aber keinen Zweifel mehr darüber, dass Avicebron nicht ein Araber, sondern ein Jude war. Sein eigentlicher Name war Ibn-Gebirol, welcher im eilften Jahrhunderte lebte, zu Malaga geboren wurde und zu Saragossa seine Erziehung erhielt. Munk hat in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris ein hebräisches Manuscript aufgefunden, welches verschiedene philosophische Abhandlungen enthält, und in welchem er auch auf einen von dem jüdischen Philosophen Schem-Tob Ibn-Falaquera (im dreizehnten Jahrhundert) angefertigten Abriss eines Werkes stiess, welches Mekôr hayyim (fons vitae) betitelt ist, und seinem ganzen Inhalte nach nichts Anderes sein kann, als das von den Scholastikern so oft citirte Buch: „Fons vitae." Der Verfasser dieses Werkes aber, welches Falaquera in seinem Abrisse fast wörtlich wiedergibt, ist Ibn-Gebirol aus Malaga, sehr berühmt unter den Juden als Dichter und Philosoph. Daher kann der von den christlichen Scholastikern sogenannte Avicebron kein Anderer sein, als dieser Jude Ibn-Gebirol [1]). Munk hat diese Thesis durch weitere Beweise bis zur Evidenz begründet, so dass darüber kein Zweifel mehr obwalten kann [2]). Damit ist eine Frage gelöst, welche bisher stets räthselhaft und unaufgeklärt geblieben war.

1) Ibd. p. 152 sqq.

2) Literaturblatt des Orients, 1846. p. 46. Ich bedauere, dass ich das ausgezeichnete Werk von Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, welches im Buchhandel vergriffen und auch in mehreren deutschen Bibliotheken nicht vorhanden ist, erst dann in die Hände bekommen konnte, als bereits die ersten Bogen dieses Bandes gedruckt waren. Ich hätte sonst jedenfalls den Avicebron aus der Reihe der arabischen Philosophen streichen und ihn zurück unter die jüdischen Philosophen versetzen müssen.

Munk hat in seinen Mélanges de philosophie juive et arabe den Auszug des Falaquera aus dem „Fons vitae" mit Zuhilfenahme einer lateinischen Version desselben Buches, welche er gleichfalls in der kaiserlichen Bibliothek aufgefunden hatte, übersetzt, und dann die Uebersetzung in einer weitern Abhandlung ihrem Inhalte nach näher erläutert [1]. Wir haben hieraus zu demjenigen, was wir oben als die Lehre Avicebron's aufgeführt haben, noch Einiges theilweise zur nähern Charakterisirung, theilweise zur Ergänzung dieser Lehre hinzuzufügen.

Wir haben oben gesehen, dass Avicebron als das höchste Princip alles Seienden den göttlichen Willen betrachtet. Soll es zu einer Schöpfung kommen, dann muss sich der göttliche Wille frei zu derselben bestimmen: — das ist der Grundsatz, welchen Avicebron seiner ganzen Weltentstehungslehre zu Grunde legt. Der göttliche Wille ist das schöpferische göttliche Wort, welches den obersten Grund alles Seins und aller Bewegung in sich schliesst. Die Welt ist somit keine Emanation aus dem göttlichen Wesen; sie ist vielmehr das Product einer schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Willens: sie ist von Gott aus Nichts geschaffen worden durch seinen freien Willen [2].

Es ist hieraus ersichtlich, dass die Lehre des Avicebron, was zunächst die Weltentstehungslehre betrifft, einen ganz andern Charakter hat, als die der arabischen Aristoteliker. Bei diesen finden wir als Grund des Hervorganges der Dinge aus Gott ausschliesslich das göttliche Denken bezeichnet; der göttliche Wille tritt hiebei ganz in den Hintergrund, oder wird vielmehr im Sinne einer sich frei zu einer Thätigkeit bestimmenden Kraft Gott schlechterdings abgesprochen. Deshalb konnte bei den arabischen Aristotelikern der Schöpfungsbegriff

1) Mélanges etc. p. 173 sqq. Die ganze Schrift zerfällt in fünf Bücher oder Abhandlungen, deren wesentlichen Inhalt Munk (p. 174.) in folgender Weise angibt: Le Ier livre contient des observations préliminaires sur ce qu'on doit entendre par matière et par forme en général. L'auteur parle sommairement des différentes espèces de matière et de forme, ainsi que de la matière et de la forme universelles. Le IIe livre traite en particulier de la matière revêtue de la forme corporelle (et à laquelle sont applicables toutes les catégories), ou, comme s'exprime l'auteur, de la substance portant la corporéité du monde. Le IIIe livre établit l'existence de substances simples intermédiaires entre l'agent ou l'efficient premier, c'est-à-dire Dieu, et le monde de la corporéité. Dans le IVe livre, on démontre, que ces substances simples sont composées de matière et de forme. Enfin le Ve livre traite de la matière universelle et de la forme universelle, c'est-à-dire des idées de matière et de forme prises dans leur sens le plus général, et appliquées aussi bien aux substances simples qu'aux substances composées. L'auteur ajoute quelques observations générales sur la Volonté, première hypostase de la divinité, et qui plane sur tout ce qui existe, sur les substances simples, comme sur les substances composées, étant la source, de laquelle émanent toutes les formes.

2) Ib. p. 220 sqq.

keine Stelle finden; der Hervorgang der Dinge aus Gott, weil ausschliesslich durch das göttliche Denken bedingt, konnte ihnen nur als eine nothwendige Emanation erscheinen, und zwar in einer ganz idealistischen Färbung. Bei Avicebron dagegen ist es der göttliche Wille, welcher das vermittelnde Glied zwischen Gott und dem Dasein der aussergöttlichen Dinge bildet; und eben weil hier der Wille als das Princip der Weltentstehung festgehalten ist, konnte auch der Schöpfungsbegriff seine Berechtigung behaupten. Man kann in dieser Richtung den Einfluss des jüdischen Offenbarungsglaubens bei Avicebron nicht verkennen.

Aber freilich hinderte dieses den Avicebron nicht, in der wissenschaftlichen Construction des Weltsystems den neuplatonischen Gedanken entschieden zur Geltung kommen zu lassen, und dadurch auch den Schöpfungsbegriff selbst wiederum abzuschwächen. Zwischen Gott als der ersten Ursache und zwischen der Körperwelt, lehrt er, muss es eine Vermittlung geben: beide stehen zu weit von einander ab, als dass ein unmittelbarer Bezug zwischen beiden stattfinden könnte: es muss ein vermittelndes Glied zwischen beiden vorhanden sein, durch welches beide in Rapport zu einander gebracht sind. Dieses vermittelnde Glied findet Avicebron in der intelligibeln oder geistigen Welt [1]). Jedoch kann die Vermittlung zwischen Gott und der Körperwelt nicht durch ein einziges geistiges Wesen hergestellt sein: es muss vielmehr eine Mehrheit von geistigen Wesen angenommen werden, welche in continuirlicher Stufenfolge von Gott zu der Körperwelt herabsteigen, und je weiter sie sich von Gott entfernen, dem Körperlichen in ihrer Beschaffenheit immer mehr sich annähern [2]). Jene geistige Substanz nun, welche Gott zunächst steht, d. h. unmittelbar nach Gott folgt, ist der allgemeine Verstand; an diesen schliesst sich an die allgemeine Weltseele, und auf diese folgt endlich die Natur, d. i. die Kraft, welche unmittelbar die Körperwelt hervorbringt, belebt und beherrscht. Da aber die Seele selbst wiederum eine dreifache ist, nämlich vegetative, sensitive und vernünftige Seele, so muss die allgemeine Seele, welche zwischen dem allgemeinen Verstande und der Natur steht, wiederum

1) Ib. p. 189 sqq. Dieu est la première cause efficiente, qui n'a pas de cause au dessus d'elle; le monde de la corporéité est le dernier effet, qui est uniquement effet ne servant de cause à rien; l'un est l'unité absolue, l'autre la multiplicité absolue; l'un est ce qu'il y a de plus subtil et de plus noble, l'autre ce qu'il y a de plus grossier et de plus vil; l'un est éternel et même au dessus de l'éternité, l'autre tombe dans les limites du temps. Le monde, cependant, tient son existence de Dieu, malgré l'abime, qui les sépare; il faut donc nécessairement, que cet abime soit comblé par quelque chose d'intermédiaire, qui, par ses différents côtés, ressemble à l'un et à l'autre de ces deux êtres, et qui puisse leur servir de lien.

2) Ib. p. 194 sqq.

dreifach gegliedert werden, nämlich in die vernünftige, sensitive und vegetative Weltseele. Und hienach haben wir strenge genommen nicht blos drei, sondern fünf einfache Substanzen als Mittelglieder zwischen Gott und der Körperwelt anzunehmen: den allgemeinen Verstand, die vernünftige, sinnliche und vegetative Weltseele und endlich die Natur [1]). Die Körperwelt nun verhält sich nachbildlich zu dieser höhern Welt des geistigen Seins; in dem göttlichen Willen als dem schöpferischen Worte sind alle Formen der Dinge einheitlich enthalten; von diesem ihrem Urgrunde aus theilen sie sich dem allgemeinen Verstande mit; aus diesem steigen sie in die untergeordneten Mittelglieder zwischen Gott und der Welt herab, und kommen endlich in den körperlichen Dingen zur Erscheinung, indem sie in denselben verwirklicht und ausgeprägt werden. Die niedere Welt ist daher das Abbild der höhern Welt. Und wie alle Formen, so geht auch alle Thätigkeit und Bewegung in der körperlichen Welt von der Geisterwelt aus; kein Körper hat eine eigene Thätigkeit; alle körperliche Thätigkeit reducirt sich vielmehr zunächst auf die geistigen Kräfte, welche über der Welt walten, und in höchster Instanz auf den göttlichen Willen [2]).

Aber obgleich die geistigen Mittelglieder zwischen Gott und der Körperwelt als geistige Wesen die Körperlichkeit ausschliessen, so schliessen sie dennoch, wie oben des Nähern erwiesen worden ist, die Materie als einen Bestandtheil ihres Wesens ein, selbst der allgemeine Verstand. Nur Gott allein schliesst als absolute Einheit die Materie aus [3]). Auch hierin zeigt sich der Gegensatz der Lehre des Avicebron mit der der arabischen Aristoteliker. Denn während diese den Satz festhielten, dass aus der ersten Einheit nur wieder eine Einheit hervorgehen könne, lehrte dagegen Avicebron, dass aus Gott zunächst eine Zweiheit hervorgehe, die allgemeine Materie nämlich und die allgemeine Form, welche in Einheit miteinander zunächst in dem allgemeinen Verstande wirklich sind, und dann auf dem Wege fortschreitender Contraction bis zu den letzten Elementen der körperlichen Welt herabsteigen. Wir haben den Process dieses Herabsteigens schon oben entwickelt, und können daher in dieser Beziehung auf unsere obige Abhandlung verweisen [4]).

Wir sehen, es sind ganz die neuplatonischen Gedanken, welche uns in dieser Lehre entgegen treten, nur dass ihnen durch die Annahme einer Schöpfung aus Nichts die Spitze abgebrochen ist. Allein, wie Munk mit Recht bemerkt [5]), die Aufrechthaltung des Schöpfungsbegriffes ist in dieser Lehre höchst schwierig, weil die neuplatonischen Gedanken immer wieder zum Pantheismus hindrängen. Beruht alles Dasein in der That auf einer stetigen Emanation des Niedern aus dem Höhern, so ist nicht

1) Ib. p. 199. — 2) Ib. p. 194 sqq. — 3) Ib. p. 203 sqq. — 4) Oben §. 16. 17. S. 60 ff. — 5) Mélanges, etc. p. 231 sqq.

abzusehen, warum der Hervorgang des allgemeinen Verstandes aus Gott allein nicht mehr auf Emanation beruhen, sondern unter einem ganz wesentlich verschiedenen Begriffe, unter dem Begriffe der Schöpfung aus nichts gedacht werden sollte. Offenbar konnte es nur die Lehre der Offenbarung sein, welche dem Avicebron in diesem höchsten Gebiete des Seins den Begriff der Schöpfung aufdrängte, im Widerspruch mit der ganzen weitern Entwicklung seiner Lehre.

Reflectiren wir zuletzt noch auf die Andeutungen, welche Avicebron über die Bestimmung des Menschen gibt, so offenbart sich auch hier unverkennbar der neuplatonische Gedanke. Die Bestimmung des Menschen ist die Erkenntniss der geistigen Welt überhaupt und in höchster Instanz die Erkenntniss Gottes [1]). Zu diesem Zwecke soll er ausgehen von der Erkenntniss seiner selbst; denn diese Selbsterkenntniss ist die Grundlage zum weitern Fortschritte in der Erkenntniss [2]). Gott kann der Mensch zunächst nur aus seinen Werken erkennen, und dies muss denn auch sein Streben sein. Er gelangt zu diesem Ziele aber nur unter der Bedingung, dass er sittlich gut handelt und Tugend und sittliche Vollkommenheit sich angelegen sein lässt. Unter dieser Voraussetzung wird die wissenschaftliche Meditation ihn unzweifelhaft zur Erkenntniss Gottes führen [3]). — In seinem Ansichsein aber ist Gott der wissenschaftlichen Erkenntniss unzugänglich; soll der Mensch zur unmittelbaren Erkenntniss Gottes und seines schöpferischen Willens sich erheben, so kann solches nur auf dem Wege der Ekstase geschehen. Erhebt sich der Mensch zu dieser Stufe der Erkenntniss, dann hat er das Höchste erreicht, worauf überhaupt sein Streben hingerichtet sein kann [4]). — Offenbar ist auch dieser Gedanke neuplatonisch.

Munk weist nach, dass Avicebron die genaue Kenntniss der neuplatonischen Philosophie, welche aus seinem Werke hervorleuchtet, nicht dem Studium der unmittelbaren Quellen der neuplatonischen Philosophie, nämlich dem Studium des Plotin und des Proclus, verdanken konnte; denn die Werke des Plotin waren bei den Arabern, und daher auch bei den Juden, gar nicht bekannt, und die Werke des Proclus nur zum Theil [5]). Er schöpfte vielmehr, wie Munk gleichfalls des Nähern nachzuweisen sucht, aus gewissen pseudonymen Schriften, welche von den Arabern verschiedenen alten Philosophen, wie dem

1) Ib. p. 201. Le plus noble but de l'homme, c'est de méditer sur les substances simples, de chercher à s'identifier avec elles, et d'arriver par là à la connaissance de l'agent premier, ou de Dieu.

2) Ib. p. 176. La partie intelligente étant la meilleure d'entre les parties de l'homme, ce que l'homme doit chercher, c'est la connaissance. Ce qu'il doit (surtout) chercher à connaître, c'est lui-même, afin d'arriver par là à connaître les autres choses, qui ne sont pas lui-même; car son essence environne les choses et les pénêtre, et les choses tombent sous ses facultés.

3) Ib. p. 177 sqq. — 4) Ib. p. 201 sq. p. 231. — 5) Ib. p. 240.

Empedokles, dem Pythagoras, Plato und Aristoteles zugeschrieben wurden, im Grunde aber nichts anderes waren, als neuplatonische Compilationen [1]). Besonders ist hiebei zu erwähnen die berühmte „Theologie," als deren Verfasser Aristoteles bezeichnet wurde, und welche fast ganz dieselben Ideen vertritt, wie Avicebron [2]). Warum die Lehre des Avicebron bei den Juden wenig Anklang fand, erklärt Munk wohl mit Recht daraus, dass diese Philosophie mit dem jüdischen Offenbarungsglauben sich schwer vereinbaren liess [3]). Doch ist Avicebron auf die spätere Gestaltung der Kabbalah bei den Juden nicht ohne Einfluss geblieben [4]).

2. Dogmatisch - religionsphilosophische Lehrsysteme.

a) Die Lehre der orthodoxen Motakhallim (Ascharitcn).

§. 34.

Wir haben früher erwähnt, dass mit der aristotelischen Philosophie ein Element in den Schoos des Islam eintrat, welches vielfach mit der religiösen Lehre im Widerspruch stand. Die arabischen Aristoteliker suchten sich zwar, so gut es ging, mit der religiösen Lehre auseinanderzusetzen. Sie liessen derselben ihre Berechtigung für das Volk, welches keine andere Quelle höherer Erkenntniss hätte, als die Religion. Sie gaben auch zu, dass die Religion Wahrheit enthalte; aber sie behaupteten, die Wahrheit stelle sich in der Religion nur als umhüllt dar mit gewissen Bildern, und es sei daher Sache der Philosophie, auf dem Wege der Vernunft zur reinen Wahrheit sich zu erheben. Damit hatten sie sich die Möglichkeit untergebreitet, auch solche Lehrmeinungen aufzustellen und zu vertheidigen, welche von den Lehren des Coran, wie sie von der gewöhnlichen arabischen Theologie aufgefasst wurden, abwichen; und dass sie solches wirklich gethan haben, hat sich im Vorausgehenden gezeigt. Um sich noch mehr der religiösen Lehre gegenüber zu decken, fügten sie dann auch noch den Satz hinzu, dass solche von den Lehren der Religion in ihrer gewöhnlichen Auffassung abweichende Lehrmeinungen nur auf dem Standpunkte der Philosophie Wahrheit und Berechtigung hätten, dass aber die Theologie das Gegentheil für das Volk zu lehren habe.

Dass gegen ein solches Verfahren eine Reaction entstehen musste,

1) Ib. p. 240 sqq.

2) Ib. p. 248 sqq. Sie wurde zuerst veröffentlicht im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts in einer lateinischen Uebersetzung, welche nach einer bis in's neunte Jahrhundert hinaufreichenden arabischen Version angefertigt wurde, unter dem Titel: Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et in latinum castigatissime redacta. Romae 1519.

3) Ib. p. 261 sqq. — 4) Ib. p. 275 sqq.

leuchtet ein. Die Orthodoxen gaben sich mit der Art und Weise, wie die „Philosophen" sich mit der Religion aus einander zu setzen suchten, nicht zufrieden, sondern betrachteten und behandelten die Philosophen einfach als Häretiker [1]). Allein dabei konnte es nicht bewendet bleiben. Es mussten sich vielmehr die Orthodoxen aufgefordert und verpflichtet erachten, die Lehren des Coran gegen die Lehren der Aristoteliker auch wissenschaftlich zu vertheidigen. Sie mussten sich nach Beweisen für das Dogma umsehen, und diese Beweise konnten, um ihren Zweck zu erfüllen, nur speculativer, wissenschaftlicher Natur sein, weil sie eben gegen eine feindliche Wissenschaft das Dogma nur mit wissenschaftlichen Beweisen vertheidigen konnten. So erhielt die dogmatische Lehre bei den Arabern den Charakter einer speculativen Religionswissenschaft, welche jedoch vorwiegend polemisch blieb, weil ja die Vertheidigung des religiösen Dogmas ihre Hauptaufgabe war [2]).

Bis gegen das Lebensende der letzten Gefährten des Muhamed oder bis zum Ende des ersten Jahrhunderts der Hedschra sollen unter den Anhängern des Islam keine religiösen Spaltungen stattgefunden, dann aber sollen theologische Streitigkeiten Platz zu greifen angefangen haben, und verschiedene Secten entstanden sein. Die vornehmste Secte, welche schon zur Zeit der omaijadischen Chalifen existirte, war die Secte der Dschabariten, welche mit Entschiedenheit an dem Grunddogma des Islam, der Lehre von dem unbedingten Verhängniss, festhielt [3]). Gegen diese Lehre sollen sich aber alsbald zu gleicher Zeit mehrere Männer erhoben haben, welche Zweifel aufwarfen gegen den unbedingten Rathschluss Gottes zur Seligkeit und zur Verdammung, weil daraus hervorzugehen schien, dass Gott auch das Böse wolle. Die Meinungen dieser Männer hätte Wasil Ibn Atha, welcher vorher der Schule des berühmten Theologen El-Hasan von Basra angehört hatte, angenommen, und wäre der Stifter der Secte der *Muatazile* (separati) geworden [4]). Diesen Muatazile gegenüber hiessen nun diejenigen, welche an dem Grunddogma des Islam festhielten, die orthodoxen *Motakhallim.* Der Name Motakhallim oder Motécallemîn bedeutet nämlich „Lehrer des Kelâm," des Wortes, d. i. „des geoffenbarten Glaubens." Die Juden gaben den Ausdruck mit „Medabberim" [5]). Im Munde der arabischen Aristoteliker waren daher alle islamitischen Dogmatiker, auch die Muatázile, ja sogar die jüdischen und christlichen Theologen, Motakhallim (Loquentes); aber zu den *orthodoxen* Motakhallim oder zu den Motakhallim im engern Sinne können die Muatazile (Motazalen) nicht gerechnet werden. Der Grundsatz nun, von welchem die Motakhallim ausgingen,

1) *Schmoelders,* essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, (Paris 1842.) p. 100 sqq. — 2) Ib. p. 137.

3) *Pococke,* specimen hist. Arab. p. 239. p. 243 sq.

4) Ib. p. 199. p. 213 sq. *Schmoelders,* essai etc. p. 192 sq.

5) *Munk,* Mél. p. 320.

war die Forderung eines unbedingten Glaubens an den Coran, von welchem in irgend einem Punkte abzuweichen für das grösste Verbrechen erklärt wurde [1]). Jedoch dürfen wir nicht glauben, dass die orthodoxen Lehrer selbst in allen Punkten mit einander einig gewesen seien. Die eigentlichen Dschabariten hielten zwar an dem unbedingten Verhängniss stets mit aller Entschiedenheit fest: allein es bildete sich mit der Zeit in ihrem Schoosse eine gemässigtere Partei, welche das Schroffe der Lehre von dem unbedingten Verhängniss zu mildern suchte. Man nannte diese Partei die „mittlern Dschabariten," im Gegensatze zu den reinen Dschabariten, welche die ältere und strengere Partei repräsentirten. Doch theilten sich auch die „mittlern Dschabariten" wieder in mehrere Secten [2]).

Einer der vorzüglichsten Dogmatiker bei den Arabern war Abu'l Hasan El Aschari. Er ging aus der Secte der Muatazile hervor, trennte sich aber in seiner Lehre von dieser Secte, weshalb die Muatazile ihn als einen Abtrünnigen betrachteten. Von ihm stammt die Secte der Aschariten [3]), welche im Gegensatze zu den Muatazile als die eigentlich orthodoxe Parthei angesehen wurde [4]), und welcher daher auch mit der Zeit der Name „orthodoxe Motakhallim" ausschliesslich eigen wurde. Neben El-Aschari blühte noch ein anderer Dogmatiker, Abu Mansur El-Materidi, welcher eine fast eben so grosse Auctorität, wie El-Aschari, in den Schulen des Islam sich erwarb. Beide gehören dem Ende des dritten und dem Anfange des vierten Jahrhunderts der Hedschra an, und sind also gleichzeitig mit Alfarabi, welcher zuerst die aristotelische Philosophie bei den Arabern zum Leben brachte.

Mit diesem Eintritte der arabischen Philosophie in das geistige Leben des Islam musste nun, wie schon erwähnt, auch die arabische Dogmatik eine Umbildung erfahren; sie hatte den Kampf aufzunehmen mit einer Philosophie, welche, geschützt von den Höfen, immer mächtiger wurde. Die religiöse Lehre musste sich selbst wissenschaftlich zu begründen suchen; und indem die orthodoxen Lehrer sich dieser Aufgabe unterzogen, gestaltete sich unter ihren Händen die Dogmatik immer mehr zu einer speculativen Religionsphilosophie aus [5]). Da jedoch die Dogmatiker zum Behufe der speculativen Begründung und Vertheidigung ihrer religiösen Lehre auch mit der Lehre der Aristoteliker selbst sich bekannt machen mussten, so kann es uns nicht wundern, wenn wir die Bemerkung machen, dass sie auch aus der peripatetischen Philosophie Elemente aufnahmen, freilich nur solche, welche ihrer religiösen

1) *Schmoelders*, essai etc. p. 105. p. 133.

2) *Pococke*, spec. p. 240 sqq.

3) Ib. p. 232. p. 245 sq. p. 371. *Schmoelders*, ess. p. 135. p. 170. p. 196.

4) *Mos. Maimonid.* Doctor perplexorum (ed. Buxtorf. 1629.) p. 1. c. 71. p. 133. — 5) Dies der Ursprung des „neuen" (philosophischen) Kelam. *Munk*, Mél. p. 320.

Lehre sich günstig erwiesen, während sie alles Uebrige mit dem Anathem belegten und ausdrücklich bekämpften [1]).

Moses Maimonides, welchem wir nebst Averroes die detaillirtesten Nachrichten über den Inhalt dieser arabischen Religionsphilosophie verdanken, spricht die Ansicht aus, dass dieselbe nur eine Nachahmung jener speculativen Versuche gewesen sei, welche in den ersten Jahrhunderten des Christenthums auf christlichem Boden erwachsen seien, mit der ausgesprochenen Absicht, die heidnische Philosophie, zunächst die aristotelisch-neuplatonische zu bekämpfen. Die arabischen Dogmatiker hätten sich sogar die Principien der alten christlichen Denker angeeignet, um auf der Grundlage derselben ihre Religionslehre der Philosophie gegenüber wissenschaftlich zu begründen [2]). Freilich seien sie dabei nicht stehen geblieben, sondern hätten auch noch aus den ältern voraristotelischen Philosophen Manches sich angeeignet, was sie für ihre Zwecke verwerthen zu können glaubten, ja sie seien im Kampfe gegen die Philosophie zuletzt zu solchen Behauptungen fortgeschritten, welche ganz wunderlicher Art sind, und an welche keiner der frühern christlichen Dogmatiker, an welche sie sich anfänglich angeschlossen, je gedacht hätte [3]). Auf solche Weise also habe sich diese dogmatisch-religionsphilosophische Secte bei den „Ismaeliten“ gebildet, welche wiederum in mehrere besondere Secten zerfiel, von welchen die hauptsächlichsten die Ascharitеn und die Muatazile seien [4]). — Mag man von dieser Erzählung des Maimonides halten, was man will: — darin hat er Recht, dass die arabischen Dogmatiker die Absicht verfolgten, ihre religiöse Lehre gegenüber der (aristotelischen) Philosophie wissenschaftlich zu begründen und zu vertheidigen, und dass sie deshalb in dieser Richtung mit den ältern christlichen Denkern auf gleicher Linie standen; aber dass sie ihre speculativen Principien gleichfalls, wenigstens ursprünglich, aus den Schriften dieser Denker geschöpft haben, das dürfte doch wohl nur in dem Sinne wahr sein, in welchem es wahr ist, dass auch der Coran Manches aus dem Evangelium geschöpft habe.

Wie dem auch immer sei, so viel hat sich aus dem Bisherigen als sicher herausgestellt, dass die arabische Dogmatik, freilich nicht ihren ersten Ursprung, aber doch ihre wissenschaftlichen Fortbildung und Entwicklung dem Kampfe mit den der Religion vielfach widerstreitenden Grundsätzen der arabischen Aristoteliker verdankte. Freilich wurde sie durch das Uebergewicht, welches die aristotelische Philosophie im Laufe der Zeit gewann, überflügelt; aber nachdem diese Philosophie ihren geschichtlichen Entwicklungsprocess abgeschlossen hatte, kam

1) *Schmoelders* p. 25 sqq. 133. 134.

2) *Mos. Maimonid.* Doctor perplexorum p. 1. c. 71. p. 133.

3) Ib. l. c. p. 134. — 4) Ib. l. c. p. 133.

sie wieder zum vollen Ansehen. Dies geschah nach der Zeit des Averroes. Als Wiederhersteller der orthodoxen Lehre galt damals Fachr Eddin El-Razi, dessen Schriften jetzt noch in grossem Ansehen stehen [1]). Seit dieser Zeit lässt sich eine grosse Anzahl berühmter Dogmatiker unter den Arabern aufführen, welche alle den Ascharíten anzugehören scheinen, so gewiss Baidhawi, der berühmte Commentator des Coran, und Abhadeddin El-Idschi, der Verfasser einer Dogmatik, welche noch in neuester Zeit in Constantinopel gedruckt worden ist, jener aus dem siebenten, dieser aus dem achten Jahrhundert der Hedschra [2]).

So viel über den geschichtlichen Entwicklungsgang der dogmatischen Lehrsysteme bei den Arabern. Wir gehen nun auf die Darstellung des Inhaltes dieser Lehrsysteme selbst über, und wenden uns zunächst zu der Lehre der orthodoxen Motakhallim oder der Ascharíten.

§. 35.

Die Motakhallim nehmen drei Quellen der Erkenntniss der Wahrheit an, die Sinne, den Verstand und die Offenbarung. Letztere ist die höchste und sicherste Erkenntnissquelle; sie reicht jedoch für sich allein nicht aus; denn einerseits müssen wir, um uns den geoffenbarten Wahrheiten ohne Rückhalt hingeben zu können, zuerst durch die Vernunft Gott aus seinen Werken erkannt haben, und andererseits umfasst die Offenbarung nicht alle Wahrheiten, welche die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich ziehen [3]). Daher müssen Sinn und Vernunft gleichfalls als Erkenntnissquellen festgehalten werden. Was aber das Verhältniss dieser beiden Erkenntnissquellen zu einander betrifft, so muss die wesentliche Verschiedenheit derselben von einander entschieden festgehalten werden. Die Sinneneindrücke gewähren uns nur eine Erkenntniss des Besondern und Zufälligen; die allgemeine Erkenntniss wäre unmöglich, wenn der Verstand, welchem sie angehört, nicht wesentlich von dem Sinne verschieden wäre [4]). So geben uns die Sinne die einzelnen Erscheinungen und Thatsachen; aus dem Verstande dagegen fliessen die primitiven Begriffe und Grundsätze; sie wohnen ihm ursprünglich bei, und sind ihm angeboren. Sie bilden wiederum die Grundlage der Wissenschaft, deren Seele das demonstrative Verfahren ist [5]).

Es ist aber hier noch weiter zu bemerken, dass die Sinnenerkenntniss

1) *Schmoelders,* op. cit. p. 137. — 2) Ib. p. 138.

3) Ib. p. 140. Il y a trois sources, d'où nous puisons tout notre savoir: les sens, l'entendement et la révélation. La révélation, la plus sure de ces sources, ne suffit pas à elle seule; car avant qu'on puisse se livrer sans réserve aux vérités révélées, il faut avoir connu Dieu par ses oeuvres, et les vérités révélées elles-mêmes n'embrassent point tous les objets, vers lesquels l'attention humaine se porte sans cesse.

4) Ib. p. 142 sqq. — 5) Ib. p. 141 sqq.

nicht in jeder Beziehung sicher und verlässig ist. Die Sinne sind nämlich in manchen Fällen nicht im Stande, Etwas, was an sich doch sinnlicher Natur ist, wahrzunehmen. So vermögen wir z. B. einen Gegenstand, welcher weit von uns entfernt ist, nicht mehr mit den Sinnen wahrzunehmen, die Bewegung der Himmelskörper entzieht sich ganz unserer sinnlichen Erfahrung; und ebenso sind unsere Sinne nicht mehr im Stande, die kleinsten Theilchen, in welche wir uns den Körper getheilt denken können, wahrzunehmen. Zudem täuschen uns die Sinne geradezu in vielen Dingen. So geschieht es z. B. oft, dass ein Gegenstand, welcher weit von uns entfernt ist, uns unter einer ganz andern Gestalt erscheint, als jene ist, welche er wirklich hat; ein gerader Stab, in das Wasser getaucht, erscheint uns hier als gekrümmt, u. s. w.[1]) Daraus folgt, dass aus der sinnlichen Erfahrung kein durchaus sicheres Urtheil geschöpft, und daher auch die Principien der Demonstration nicht aus dieser sinnlichen Erfahrung entnommen werden können[2]). Diese müssen vielmehr, wie schon gesagt, aus der Vernunft geschöpft werden, und wenn dann auch diesen Principien oder den daraus sich ableitenden Folgerungen die Erfahrung hie und da entgegengesetzt zu sein scheint, so dürfen jene deswegen nicht verlassen werden; denn in diesem Falle ist die Täuschung nicht auf Seite der Vernunft, sondern vielmehr auf Seite der Erfahrung zu suchen, weil diese, wie gesagt, nicht durchaus sicher und verlässig ist. Was die Vernunft lehrt, ist wahr, wenn es auch in der sinnlichen Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, ja, wenn auch die Erfahrung dagegen zu sprechen scheint[3]).

Dieses vorausgesetzt lassen sich in dem Lehrsystem der Motakhallim drei Haupttheile ausscheiden. Der erste Theil handelt von der Natur und den natürlichen Bestimmtheiten der weltlichen Dinge, so weit all dieses durch die Mittel der Wissenschaft erkannt werden kann; der zweite Theil erschliesst auf der Grundlage der durch die vorausgehende Untersuchung erzielten Resultate, die in denselben liegenden Consequenzen in Bezug auf Gott, Schöpfung und Vorsehung; der dritte endlich beschäftigt sich mit der positiven „prophetischen" Lehre[4]).

Betrachten wir nun zunächst die Grundsätze, welche die Motakhallim über die Natur der weltlichen Dinge aufstellten, so nahmen sie nach Maimonides mit den alten Atomisten als Voraussetzung der körperlichen Welt einen leeren Raum (vacuum) an. Dieser an sich leere Raum wird dann ausgefüllt durch die Körper[5]).

1) *Mos. Maimonid.* Doct. perplex. p. 1. c. 73. p. 164 sq.

2) Ib. l. c. p. 143. Sensus in quam plurimis tum errare, tum deficere, ita ut multa sensibilia apprehendere nequeant; proinde ab illis non posse firmum sumi judicium, neque principia demonstrativa extrui.

3) Ib. l. c. p. 164 sq. — 4) *Schmoelders,* l. c. p. 139 sqq.

5) *Mos. Maimonid.* op. cit. p. 1. c. 73. p. 149. Est autem Vacuum spatium quoddam nihil continens, sed omni corpore vacuum, omnique substantia privatum.

Die ganze Körperwelt aber, so wie jeder einzelne Körper, welcher als Theil zu ihr gehört, besteht wiederum aus ganz kleinen Theilchen, welche nicht wieder theilbar sind: und diese untheilbaren Theilchen heissen Atome. Sie haben an sich, eben weil sie untheilbar sind, keine Quantität und sind einander ganz gleich; es findet zwischen denselben gar keine Verschiedenheit statt. An sich sind sie also auch noch unkörperlich; erst dadurch, dass mehrere solche Atome mit einander sich verbinden, entsteht der Körper, welcher als solcher ein Quantum ist, und welcher daher allein im Gegensatz zu seinen Bestandtheilen die Quantität sich vindicirt. Daher besteht Alles, was wir im Bereiche der körperlichen Dinge Entstehen und Vergehen nennen, blos darin, dass gewisse Atome zu einem Körper sich vereinigen, oder aus dieser Verbindung sich loslösen. Der Begriff der Generation geht mithin bei den Motakhallim über in den Begriff der Verbindung (congregatio) von Atomen; der Begriff der Corruption dagegen in den der Trennung (separatio); weshalb sie sich auch nie des Ausdruckes „Generation" und „Corruption" bedienten, sondern dafür die Ausdrücke „Verbindung (congregatio) und „Trennung" (separatio) gebrauchten. Lehnten sie sich in dieser Auffassung der körperlichen Natur offenbar ganz an die alten Atomisten an, so wichen sie doch, wie wir hier im Vorübergehen gleich erwähnen wollen, in so ferne von den letztern ab, dass sie diesen Atomen kein unabhängiges Sein zuschrieben, sondern annahmen, dass Gott dieselben geschaffen habe und stets neu schaffe, und dass er sie deshalb nach seinem Belieben wieder vernichten könne [1].

Wie nun aber die Motakhallim der körperlichen Welt untheilbare Atome zu Grunde legten, so liessen sie auch die Zeit aus untheilbaren Zeitmomenten bestehen. Die Zeit nämlich, lehrten sie, bestehe aus vielen „Jetzt," d. h. aus vielen Momenten, welche wegen der Kürze ihrer Dauer nicht mehr getheilt werden könnten. Wie also die Theilung des Körpers nicht in's Unendliche gehen könne, sondern die Theilung nothwendig in untheilbaren kleinsten Theilen enden müsse, so verhalte es sich auch mit der Zeit. Auch hier müsse die Theilung in untheilbaren Zeitatomen enden, weil das Verhältniss hier wie dort das Gleiche sei [2].

An diese Lehrsätze schliesst sich unmittelbar eine andere mit denselben analoge Lehrbestimmung der Motakhallim an. Wie nämlich weder der Körper, noch die Zeit in's Unendliche theilbar sind, so können auch beide nicht von unendlicher Ausdehnung sein. Es kann weder von einer räumlichen Unendlichkeit der Körperwelt, noch von einer unendlichen Zeitdauer die Rede sein. Jeder Körper, mag er noch so gross sein, kann doch immer nur aus einer bestimmten Anzahl von Atomen bestehen, und muss daher auch endlich, begrenzt sein. Einen unendlich

1) Ib. l. c. p. 149. — 2) Ib. l. c. p. 149 sq.

grossen Körper kann es nicht geben. Und daraus folgt von selbst, dass auch die Gesammtheit aller Körper, die Welt, weil eben jeder einzelne Körper in derselben aus einer endlichen Zahl von Atomen besteht, nicht unendlich sein könne, sondern nothwendig eine Grenze haben müsse. Und analog verhält es sich auch mit der Zeit. Jede Zeitdauer, mögen wir dieselbe auch noch so weit ausdehnen, muss doch aus einer endlichen Zahl von Zeitatomen bestehen und somit begrenzt sein. Ueberhaupt ist das Unendliche, wenn wir darunter eine Unendlichkeit der Zahl verstehen, sich selbst widersprechend und daher undenkbar, und muss mithin ganz aus der Wissenschaft verbannt werden [1]). Es kann keine unendlich vielen Körper geben; es können unendlich viele Dinge nicht zumal sein; es ist folglich auch eine unendliche Reihe von Ursachen nicht möglich: all dieses ist widervernünftig und lässt sich in keiner Weise aufrecht erhalten [2]).

§. 36.

Weiterhin unterscheiden die Motakhallim in allen weltlichen Dingen zwischen Substanz und Accidens. Die Accidenzen beschränken sie jedoch einzig und allein auf die Qualtität, (woran sich noch die Quantität anschliesst); den Relationen schreiben sie keine objective Realität zu. Die Categorien nämlich, lehren sie, unterscheiden sich in solche, welche Dinge, oder etwas von den Dingen, und in solche, welche nur Verhältnisse ausdrücken. Zu den erstern gehören die Categorien der Substanz, der Qualität und der Quantität, zu den letztern dagegen die übrigen sieben von Aristoteles aufgezählten Categorien; denn alle diese lassen sich auf den Verhältnissbegriff reduciren. Betrachtet man nun aber diese Verhältnisscategorie näher, so sieht man leicht, dass dieselbe kein wahrhaftes Sein ausdrückt, sondern dass sie nur ein Gedankending ist. Denn würden die Verhältnisse etwas Reales sein, dann müssten sie in irgend einem realen Objecte existiren; weil ja ein Verhältniss schon seinem Begriffe nach nicht durch sich selbst wirklich sein kann. Wäre aber das Verhältniss in einem Objecte wirklich, dann würde es zu diesem Objecte selbst wiederum im Verhältniss stehen; es würde also dadurch wieder ein neues Verhältniss bedingt, und durch dieses aus den gleichen Gründen wieder ein anderes, und so fort in's Unendliche [3]). Das Verhältniss im Allgemeinen muss

1) Ib. l. c. p. 163 sq.

2) Ib. l. c. p. 163. Sic falsum est, dari causas infinitas, h. e. rem quandam esse causam rei alterius, hanc iterum alius, et sic consequenter dari causam causae in infinitum, ita ut actu possint plura numerari infinita, sive sint corpora, sive a corporibus abstracta, quorum unum sit causa alterius. Hic enim est ordo naturalis essentialis, in quo, non dari infinitum, demonstrari potest. Vgl. *Schmoelders,* l. c. p. 180 sq.

3) *Schmoelders,* l. c. p. 160 sqq. Si la catégorie du rapport embrassait des

also einzig auf unser Denken reducirt werden; von diesem allein wird es gesetzt. Und was im Allgemeinen gilt, das gilt auch im Besondern. So sind die Verhältnissbegriffe von Ort und Zeit reine Gedankendinge und drücken nichts aus, was in der Sache selbst als eine Realität wäre. „Denn was wir oben nennen, ist ebenso gut unten; was von den Dingen in Bezug auf ihren Ort bejaht werden kann, lässt sich von ihnen auch verneinen: was deutlich beweist, dass dadurch nichts von ihrem Sein ausgedrückt wird [1]). Dasselbe gilt von den Verhältnissen der Zeit. Sie dienen nur dazu, um eine Erscheinung, deren Eintreten an sich unbestimmt sein würde, durch ihre Beziehung auf eine andere bekannte Enscheinung zu bestimmen [2]).“

Hienach bleiben denn nur die einzelnen Substanzen mit ihren qualitativen (und quantitativen) Bestimmtheiten als das einzig Reale übrig. Und eben deshalb theilen die Motakhallim, wie schon gesagt, alles Geschöpfliche ein in solche Dinge, welche umfassend, und in solche, welche umfasst sind [3]), d. h. in Substanzen und Accidentien [4]). Und die Accidentien sind wiederum entweder positiver oder privativer Natur. Hienach lehren sie, dass die Accidenzen ebenso, wie die Substanzen etwas Wirkliches seien, dass sie zur Substanz hinzukommen, und dass keine körperliche, überhaupt gar keine Substanz ohne solche Accidentien sein könne [5]). Diesen Satz erweitern sie aber dann noch dahin, dass sie behaupten, jeder Substanz müsse immer eines von zwei entgegengesetzten Accidentien zukommen, so dass, wenn z. B. einer Substanz das Accidens des Lebens nicht zukomme, ihr nothwendig das Accidens des Todes zukommen müsse [6]).

Wie also das Accidens vermöge seines Begriffes nicht ohne eine Substanz sein kann, so kann hinwiederum auch keine Substanz als wirklich gedacht werden ohne Accidentien. Die Existenz einer Substanz ist bedingt und wird erhalten und vollendet durch die Accidentien; sie kann daher nicht ohne solche sein [7]). Da muss nun aber wiederum zunächst

êtres réels, on les trouverait nécessairement dans un objet quelconque; car le rapport n'existe pas, comme tel, par lui-même. Or, s'il se trouvait réellement dans un objet, son existence dans cet objet constituerait un autre rapport, qui a son tour exigerait pour fondement un autre sujet, et ainsi jusqu'à l'infini.

1) Ib. p. 162. — 2) Ib. p. 163 sqq.

3) Ib. p. 166. Les êtres produits sont ou contenants, ou contenus.

4) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 157.

5) *Mos. Maimonid.* Doct. perplex. p. 1. c. 73. p. 152. Quarta propositio est, accidentia existere, et esse res supperadditas ad substantiam, nullumque corpus sine aliquo illorum esse posse.

6) Ib. l. c. Si substantiae alicui non insit accidens vitae, ei necessario inesse accidens mortis: sic colorem vel saporem, motum vel quietem, congregationem vel separationem; nam omni subjecto necessario inesse alterutrum duorum contrariorum.

7) Ib. l. c. Quinta propositio est, substantiae individuae existentiam conservari et perfici in accidentibus illis, neque sine illis esse posse.

die Frage sich ergeben, welche Dinge denn im Bereiche der körperlichen Welt als eigentliche Substanzen zu betrachten seien. Offenbar sind dies nicht die Körper als solche, denn diese sind ja nur eine Verbindung von andern an sich untheilbaren Substanzen, nämlich von Atomen. Der Körper als solcher ist daher nicht eine Substanz im strengen Sinne dieses Wortes, sondern im strengen Sinne findet der Begriff der Substanz nur Anwendung auf die Atome. Von diesen muss also auch die eben angeführte Bestimmung, dass keine Substanz ohne Accidenzen wirklich sein kann, zunächst und in erster Linie gelten.

Daraus folgt aber wiederum, dass die Accidentien, welche in und an einem Körper sich vorfinden, eigentlich nicht Accidenzen des Körpers seien, so fern derselbe als ein Ganzes gefasst wird, sondern dass dieselben den einzelnen Atomen angehören, aus welchen der Körper besteht, mit einziger Ausnahme der Quantität, welche, weil sie erst aus der Verbindung der Atome mit einander entsteht, nur den Körper als Ganzes genommen afficiren kann, aber eben deshalb auch nicht mehr ein eigentliches Accidens im strengen Sinne dieses Wortes ist [1]). Wie also z. B. in einer Masse Schnee nicht blos die ganze Masse, sondern auch jedes einzelne Theilchen dieser Masse weiss ist, und nur dadurch, dass jedes Theilchen weiss ist, auch die ganze Masse weiss sein kann: so verhält es sich nach dieser Ansicht mit allen Accidenzen der körperlichen Dinge. Ein Körper ist nur dadurch beweglich, dass alle seine einfachen Bestandtheile beweglich sind; er ist nur dadurch lebend, dass das Accidens des Lebens allen Atomen im Einzelnen zukommt, aus welchen er besteht; er ist nur dadurch empfindend, dass alle seine Atome im Einzelnen empfindend sind. Und so im Uebrigen [2]).

Fassen wir nun das bisher Gesagte zusammen, so sehen wir leicht, dass nach der Lehre der Motakhallim von einer wesentlichen, specifischen Verschiedenheit der körperlichen Dinge nicht mehr die Rede sein könne. Alle Körper sind zusammengesetzt aus einer Mehrheit von Atomen, welche mit einander vollkommen gleichartig sind, und zwischen welchen durchaus kein Unterschied stattfindet. Daher sind auch die aus denselben zusammengesetzten Körper dem Wesen nach von einander gar nicht unterschieden; alle Verschiedenheit derselben von einander beruht nur auf der Verschiedenheit der Accidentien, welche den einfachen Bestandtheilen der Körper zukommen. Und das ist denn auch in der That die Lehre der Motakhallim. Es gibt nach ihrer Ansicht keine festen specifischen Naturen der körperlichen Dinge, keine natürlichen Formen, worin der Unterschied derselben von einander begründet wäre; alle Verschiedenheit derselben beruht nur auf der Verschiedenheit der Accidentien, und ist durchaus keine substantielle, keine

1) Ib. l. c. Quantitatem enim non vocant accidens.

2) Ib. l. c. p. 152 sq.

wesentliche. Es ist zwischen den Individuen verschiedener Arten im Grunde gar kein anderer Unterschied, als zwischen den Individuen ein und derselben Art. Nur die Accidentien sind das Unterscheidende [1]).

Verhält sich aber dieses also, so kann man auch nicht mehr sagen, dass eine Substanz vermöge ihrer Natur nur bestimmte Accidentien zulassen und annehmen könne mit Ausschluss aller übrigen Accidenzien. Vielmehr kann mit jeder Substanz jedes beliebige Accidenz sich verbinden. Ein und demselben Körper können daher alle möglichen Accidenzien zukommen; seien sie positiver oder privativer Natur; er schliesst keines derselben aus, und kann ebenso gut der Träger des einen wie des andern sein. Keines derselben ist im Besondern durch seine Natur bedingt, weil er eben keine specifische Natur im Unterschied von andern Körpern besitzt [2]). Dazu kommt noch, dass kein Accidenz seiner Natur nach bleibend ist, sondern dass es als Accidens vorübergehend und flüchtig ist. Und zwar ist diese Flüchtigkeit der Accidentien von der Art, dass keines derselben zwei Zeitmomente, zwei „Jetzt" nach einander dauern kann. In dem Augenblicke, welcher dem Momente ihres Entstehens nachfolgt, müssen sie, an und für sich genommen, auch wieder verschwinden [3]).

Daraus folgt, dass keinem geschöpflichen Wesen irgend ein Vermögen, irgend eine Macht zur Thätigkeit zugeschrieben werden könne. Denn ein Vermögen zur Thätigkeit setzt in dem Wesen, welchem es zukommt, eine bestimmte Natur voraus, aus welcher es hervorfliesst. Eine solche bestimmte Natur gibt es aber nirgends. Zudem kann ein Vermögen nur gedacht werden als Accidenz einer Substanz, weil es nur in und an einer Substanz wirklich sein kann. Hätte nun ein geschaffenes Wesen ein Vermögen, Etwas hervorzubringen, was noch nicht ist, so müsste dieses Vermögen auch bleibend sein für die Zeit, wo es jenes Etwas hervorbrächte. Das widerstreitet aber dem Begriffe des Accidens,

1) Ib. l. c. p. 157 sq. Propositio octava est, nullum esse ens praeter substantiam et accidens, formasque naturales ipsas esse accidentia... Omnia corpora, illorum sententia, composita sunt ex substantiis similibus, et diversitas ac differentia omnis inter illa in nulla alia re consistit, quam in accidentibus. Quocirca hoc modo omnia ista: vita, humanitas, sensus, loquela vel ratio, juxta ipsos erunt accidentia, eadem plane ratione, qua nigredo, albedo, amaritudo, dulcedo; ita ut non alia sit differentia inter individua diversarum specierum, quam est inter individua unius speciei. Proinde unam eandemque habebunt substantiam corpus coeli, corpus angelorum.... corpus vermis vel plantae alicujus, et tantum discrepabunt in accidentibus. Substantiae autem omnium (corporum) sunt substantiae individuae. *Averroes*, Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 44. col. 4 sq.

2) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 154. p. 158. Volunt enim, accidentia omnia posse existere in qualibet substantia, neque illam habere accidens aliquod proprium et peculiare.

3) *Mos. Maimonid.* op. c. p. 1. c. 73. p. 153 sq. Propositio sexta est, nullum accidens durare per duo momenta.

welches, wie wir so eben gehört haben, nie zwei Zeitmomente nach einander bleibend fortdauern kann [1]).

§. 37.

Hierauf gründen sich nun alle weitern Lehrsätze der Motakhallim. Wenn nämlich eine Substanz ohne Accidens in keiner Weise wirklich sein kann, so muss in dem Augenblicke, wo eine Substanz in's Dasein tritt, mit ihr und in ihr zugleich auch ein Accidenz hervorgebracht werden. Und wenn wir die Entstehung der Substanz auf Gott als auf ihre schöpferische Ursache reduciren müssen, so müssen wir auch annehmen, dass Gott nicht minder der Schöpfer der Accidentien sei, und dass er in dem Augenblicke, wo er die Substanz schafft, zugleich und in demselben Augenblicke mit ihr und in ihr auch ein Accidenz schaffe. Da jedoch ein Accidens nicht länger als einen Augenblick dauern kann, so ist die schöpferische Thätigkeit Gottes mit der einmaligen Hervorbringung der Substanz und ihres Accidenzes nicht abgeschlossen, sondern es ist nothwendig, dass Gott die Accidentien an einer Substanz in jedem Augenblicke wieder neu schaffe. Darauf allein kann die scheinbare Fortdauer eines Accidenz an einer Substanz beruhen, darauf allein auch aller Wechsel der Accidentien an der Substanz. Wenn ein Accidenz nach dem ersten Augenblicke seiner Wirklichkeit aufhört, so schafft Gott, falls die Substanz stets unter dem gleichen Accidens bleiben soll, in diesem zweiten Augenblicke ein anderes Accidens derselben Art, und dann wieder ein anderes derselben Art, und so fort in ununterbrochenem Fortgange; soll jedoch die Substanz unter einem andern Accidens erscheinen, also ein Wechsel der Accidentien eintreten, so schafft Gott in dem Momente, welcher dem Augenblicke des Bestandes eines Accidenzes folgt, ein anderes, von jenem verschiedenes Accidens, und theilt es der Substanz zu. Im erstern Falle erscheint uns die Substanz von bleibender Beschaffenheit; im letztern Falle dagegen haben wir das, was wir Veränderung nennen [2]).

1) *Schmoelders*, l. c. p. 173. Si la puissance (qui n'est qu'un accident), durait jusqu'à l'action, elle subsisterait plus d'un instant, et cela est incompatible avec la notion d'accident.

2) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 153. Existimant, Deum, cum substantiam aliquam creat, simul et eodem momento quoque creare cum illa accidens aliquod; neque enim Deum posse substantiam creare sine accidente: esse hoc ἀδύνατον. Accidentis autem hanc esse rationem, quod nequidem per duo momenta durare et superstes esse possit, sed quam primum creatur, rursus interire, Deumque statim aliud creare ejusdem speciei, quod cum perierit, iterum aliud, et sic consequenter fieri in omnibus accidentibus, quorum speciem Deus vult conservare. Quod si Deo placeat aliam speciem accidentis in substantia aliqua creare, illum hoc facere; quod si vero creare desinat, substantiam illam tum deficere et interire.

Diese Annahme einer fortgesetzten Neuschaffung der Accidentien geht bei den Motakhallim so weit, dass sie dieselbe sogar auf die privativen Accidentien ausdehnen. Da sie nämlich auch die Privation als etwas Wirkliches im Körper auffassen, welches zur Substanz als ein Superadditum sich verhält, so ziehen sie daraus die Folgerung, dass auch die Privationen von Gott geschaffen, und in jedem Augenblicke neu geschaffen werden [1]). Wenn also nach der peripatetischen Lehre die Ruhe als Privation der Bewegung, der Tod als die Privation des Lebens, die Unwissenheit als die Privation der Erkenntniss und Wissenschaft zu denken ist: so nehmen die Motakhallim an, dass die Ruhe, der Tod, die Unwissenheit ebenso wie die Bewegung, das Leben und die Wissenschaft als etwas zu betrachten seien, was von Gott in und an der Substanz geschaffen und immer neu geschaffen werde. Wie das Accidenz der Bewegung, so lange ein Körper in Bewegung ist, in den einzelnen Atomen des Körpers von Gott in jedem Augenblicke neu geschaffen wird, so auch das Accidens der Ruhe, so lange der Körper in Ruhe ist. Daher ist auch der Tod im Gegensatze zum Leben dadurch bedingt, dass Gott in dem Augenblicke, wo das Accidenz des Lebens von ihm nicht mehr neu geschaffen wird, das Accidenz des Todes schafft, und es der Substanz beilegt. Und wie das Leben nur fortdauern kann durch beständige Neuschaffung des Accidenz des Lebens, so kann auch der Tod nur fortdauern durch fortgesetzte Neuschaffung des Accidenz des Todes von Seite Gottes [2]).

Wie verhält es sich nun aber mit der Dauer der Substanz selbst? Die Antwort auf diese Frage kann nach den gegebenen Prämissen nicht mehr schwierig sein. Da eine Substanz nicht wirklich sein kann ohne Accidentien, so muss dieselbe in dem Augenblicke zu sein aufhören, wo Gott aufhört, die Accidentien an derselben zu schaffen. Zur Vernichtung einer Substanz gehört also nichts weiter, als dass Gott in ihr kein Accidens mehr schafft [3]). — Doch nicht alle Motakhallim liessen sich diese natürliche Folge gefallen. Einige nämlich nahmen an, zur Vernichtung der Welt sei ein positiver Act Gottes erforderlich, und dieser bestehe darin, dass Gott das Accidens der Destruction und Corruption schaffe, welches Accidens der Existenz der Welt entgegengesetzt sei, und dieselbe destruire [4]).

1) Ib. l. c. p. 156. Propositio septima est, quod credunt, privationes habituum esse res existentes in corpore, substantiae ipsius additas, et esse quoque accidentia existentia, quae semper et continue creantur; quamprimum nempe aliqua perit, alia creatur. *Averroes*, Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 45. col. 2.

2) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 156 sq.

3) Ib. l. c. p. 153 sq.

4) Ib. l. c. p. 154. Hinc quidam ex ipsis statuunt, cum Deus vult cessare facere substantiam aliquam, tum illum non creare in illa accidens, et ita statim ipsam non existere. Alii vero dicunt, quando Deus volet destruere mundum, illum

Ein weiterer Lehrsatz der Motakhallim, welcher aus den oben entwickelten Voraussetzungen gleichfalls seine Erklärung findet, besteht darin, dass sie annehmen, ein Accidens könne für ein anderes nicht Subject sein. Man könne also nicht sagen, dass ein Accidens Prädicat eines andern Accidens, und erst durch dieses dann Prädicat der Substanz sei. Vielmehr müssen alle Accidentien in ganz gleicher Weise unmittelbar von der Substanz prädicirt werden [1]). Der Grund dieser Annahme liegt in erster Linie darin, dass in der gegentheiligen Voraussetzung ein Accidens der Substanz nur durch das Medium eines andern Accidens würde zukommen können: was auf dem Standpunkte der Motakhallim in keiner Weise zuzugeben ist, weil dieses wieder auf den von ihnen negirten Satz zurückführen würde, dass eine Substanz gewisse eigenthümliche Accidentien habe, durch welche die Qualität aller übrigen Accidentien, welche einer Substanz zukommen können, bedingt sei. Dazu kommt aber auch noch ein anderer Gesichtspunkt. Ein Subject nämlich, von welchem etwas prädicirt wird, muss wenigstens für einige Zeit als fest und dauernd gedacht werden. Das müsste folglich auch von jenen Accidentien gelten, von welchen andere Accidentien prädicirt werden. Das widerstreitet aber dem Satze, dass kein Accidens mehr als Einen Augenblick dauernd sein könne. Folglich kann auch aus diesem Grunde die Möglichkeit der Prädication eines Accidens von einem andern, von den Motakhallim nicht zugegeben werden [2]).

§. 38.

Der hauptsächlichste Folgesatz aber, welcher aus den höchsten Obersätzen der Lehre der Motakhallim hervorgeht, besteht darin, dass in den geschöpflichen Dingen selbst durchaus kein Princip der Bewegung und Thätigkeit sich findet, sondern dass vielmehr alle Bewegung und alle Thätigkeit im Bereiche der geschöpflichen Welt unmittelbar und einzig von einer äussern Ursache, nämlich von Gott beursacht werde. Den zweiten Ursachen kommt in keiner Weise eine eigene Thätigkeit zu. Wenn nämlich, wie wir oben gehört haben, den geschöpflichen Dingen von den Motakhallim alles Vermögen zur Thätigkeit abgesprochen wird, also von einer den Substanzen immanenten, bleibenden und dauernden Kraft zur Thätigkeit nicht die Rede sein kann, so folgt daraus von selbst, dass alle Thätigkeit und alle Bewegung

creaturum accidens destructionis vel consummationis non in subjecto, et illam consummationem et corruptionem fore contrariam existentiae ipsius mundi.

1) Ib. l. c. p. 158. Propositio nona est, accidentia se invicem non sustinere, neque dici posse, accidens aliquod esse praedicatum alterius accidentis, et postea demum substantiae; sed accidentia omnia aequaliter praedicari praedicatione prima de substantia.

2) Ib. l. c. p. 158.

in dem Bereiche der weltlichen Dinge unmittelbar und einzig auf die göttliche Causalität reducirt werden müsse. Und das ist denn auch, wie gesagt, die ausgesprochene Ansicht der Motakhallim [1]).

Allein da muss nun sogleich wieder die Frage sich ergeben, woher es denn komme, dass im Bereiche der geschöpflichen Dinge eine Thätigkeit immer nur eine bestimmte Wirkung hat, und dass umgekehrt eine bestimmte Wirkung nur dann eintritt, wenn eine bestimmte Thätigkeit ihr vorausgeht. Ein Kleid wird z. B. nur dann schwarz, wenn es mit schwarzer Farbe geschwärzt wird, und wird umgekehrt die schwarze Farbe mit ihm verbunden, so kann es auch nicht anders als schwarz werden. Woher nun dieser Nexus? Darauf erwiedern die Motakhallim: diese Erscheinung beruhe blos darauf, dass Gott die *Gewohnheit* beobachte, bestimmte Wirkungen mit bestimmten Thätigkeiten zu verbinden. Gott allein ist die Ursache jener Thätigkeit, welche die Wirkung bedingt, und er allein ist auch die Ursache der Wirkung, von welcher wir glauben, dass sie aus jener Thätigkeit resultirt. Er könnte also, an und für sich genommen, in einem gegebenen Falle eine Wirkung, welche wir von einer Ursache erwarten, nicht setzen, oder eine Wirkung setzen ohne Vorgang der ihr entsprechenden Ursache; aber er beobachte nun einmal, wie gesagt, die Gewohnheit, eine bestimmte Wirkung dann erfolgen zu lassen, wenn eine bestimmte Ursache oder Thätigkeit als deren Bedingung vorausgegangen ist, so wie umgekehrt einer bestimmten Thätigkeit stets eine bestimmte Wirkung folgen zu lassen [2]).

Hienach wird das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung im Bereich der geschöpflichen Dinge von den Motakhallim in folgender Weise erklärt. Da ein Accidens nur Einen Zeitmoment dauert, so kann es nicht von einem Subject auf das andere übergehen. Wenn also, um bei dem obigen Beispiele zu bleiben, ein Tuch in einen schwarzen Farbestoff eingetaucht wird, so geht nicht die Schwärze dieses Farbestoffes auf das Kleid über, sondern Gott ist es, welcher, wenn das Tuch in den Farbestoff getaucht wird, in dem Tuche das Accidenz der Schwärze schafft, weil er einmal die Gewohnheit hat, unter der Voraussetzung, dass das Tuch in den schwarzen Farbestoff getaucht wird, diese Wirkung zu setzen, d. h. das Accidenz der Schwärze an dem Tuche zu schaffen [3]). Analog verhält es sich mit der Bewegung der Schreibfeder in der Hand des Menschen. Nicht der Mensch selbst bewegt dieselbe, sondern die Bewegung der Schreibfeder ist ein Accidens, welches von

1) Ib. l. c. p. 155. Praeterea (dicunt) nullum corpus inveniri, quod actionem aliquam habeat, verum ultimum tantum agens, Deum videlicet. *Averroes*, Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 45. col. 1.

2) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 154 sq.

3) Ib. l. c. p. 154.

Gott in der Schreibfeder geschaffen wird, so wie auch die Bewegung der Hand, welche nach unserer Meinung die Feder bewegt, ein Accidens ist, welches Gott in unserer Hand schafft. Dass diese zwei Bewegungen mit einander verbunden sind, rührt also nicht davon her, dass die Bewegung unserer Hand auf die Feder übergeht; — denn, wie schon gesagt, ein Accidens geht nicht von einem Subjecte auf das andere über; — sondern der Grund davon liegt lediglich darin, dass Gott die Gewohnheit befolgt, beide Bewegungen zugleich mit einander zu schaffen, oder vielmehr, die Bewegung der Feder nur unter der Bedingung zu schaffen, dass er vorher die Bewegung der Hand schafft [1]).

Aus diesem letztern Beispiele sehen wir schon, dass die Motakhallim auch die menschlichen Handlungen von dem allgemeinen Gesetze, dass alle Bewegung und Thätigkeit in der Welt unmittelbar Wirkung Gottes sei, keineswegs auszunehmen gewillt sind. Die meisten Ascharìten, berichtet Maimonides, nehmen an, dass, wenn die Schreibfeder bewegt wird, von Gott vier Accidentien geschaffen werden, von denen keines die Ursache des andern ist, sondern deren ganze Verbindung nur in dem Zugleichsein besteht, nämlich: den Willen, die Feder zu bewegen, dann das Vermögen, sie in Bewegung zu setzen, ferner die Bewegung der Hand selbst, und endlich die Bewegung der Feder. Hienach behaupten sie, dass der Mensch, wenn er etwas will oder thut, oder vielmehr, um genauer zu sprechen, etwas zu wollen oder zu thun meint, nicht selbst wollend und wirkend sich verhält, sondern dass sowohl das Wollen, als auch das Vermögen des Thuns, und endlich auch das Thun selbst in ihm von Gott geschaffen werde. Nicht aus eigenem Vermögen und aus eigener Kraft will und handelt der Mensch, sondern Gott schafft in ihm das Wollen, die Kraft und das Thun; der Mensch selbst verhält sich in diesem Processe rein passiv. Einige von den Ascharìten wichen zwar, wie gleichfalls Maimonides berichtet, darin von der allgemeinen Ansicht ab, dass sie lehrten, Gott schaffe nicht gesondert von einander das Vermögen und den Act, sondern er schaffe das Vermögen im Menschen als actives Vermögen, oder vielmehr als Vermögen in actu, weshalb die Action dann aus diesem Vermögen selbst hervorgehe und nicht eigens geschaffen zu werden brauche; aber damit ist im Wesen nichts geändert, weil doch auch hier wiederum Alles von der göttlichen Schöpfung abhängt, und der Mensch für sich selbst sich

1) Ib. l. c. p. 155. Sic dicunt etiam secundum istam hypothesin, quando homo movet (h. e. sibi videtur movere) calamum, hominem nequaquam illum movere, sed motum calami esse accidens a Deo in calamo creatum: motum item manus, quae secundum nostram opinionem movet calamum, esse accidens a Deo in manu moventis creatum. Deum autem hanc consuetudinem observare tantum, quando motus manus accedit ad motum calami: manui vero nullam plane inesse actionem vel causam per se ad calamum movendum: nam accidens non transire e subjecto in aliud.

ganz thatlos verhält [1]). Die menschlichen Handlungen sind also nach der Lehre der Motakhallim insgesammt göttliche Wirkungen, welche von Gott beständig geschaffen und an die Menschen vertheilt werden. Wenn der Mensch ein Werk vollbringt, so folgt er nur dem Willen Gottes, dessen blindes Werkzeug er für immer ist [2]). Und was von den Willenshandlungen gilt, das gilt auch von der Erkenntnissthätigkeit. Alle Wahrnehmungen und Erkenntnisse, welche wir haben, sind nichts Anderes, als Producte der göttlichen Wirksamkeit, welche von Gott in uns hervorgebracht werden in dem Augenblicke, wo sie sich zeigen [3]). Es gibt eben so wenig eine selbstständige Erkenntniss-, wie eine selbstständige Willensthätigkeit. Das, sagen die Motakhallim, ist der wahre Glaube von Gott als der schöpferischen Ursache aller Dinge, und wer diese Lehre nicht annehme, der läugne, dass Gott die wirkende Ursache aller Dinge sei [4]).

Wendet man nun diese Grundsätze auf das sittliche Gebiet an, so sieht man leicht, dass sowohl die guten, als auch die bösen Handlungen auf Gott als auf ihre wirkende Ursache reducirt werden müssen. Die Motakhallim stellen das auch nicht in Abrede. Alles, lehren sie, was immer in dieser Welt Gutes oder Böses, Frommes oder Gottloses geschieht, ist von Gott gewollt, und kann auch nur durch seine Wirksamkeit geschehen [5]). Gott ist der Urheber des Guten wie des Bösen. Desungeachtet, meinen die Motakhallim, könne man nicht sagen, dass Gott für das Böse, welches in der Welt geschieht, verantwortlich sei, oder vielmehr, dass er durch die Bewirkung der bösen Handlungen eine sittliche Schuld auf sich lade. Denn der Unterschied zwischen Gut und Bös existirt in Bezug auf Gott und für Gott gar nicht; er existirt nur für die Menschen. Gott als absoluter Herr aller Dinge ist durch kein Gesetz gebunden; er thut, was er will, ohne durch irgend welche Ursache in seinem Wollen und Thun bestimmt zu werden, und was er will und thut, ist recht. Er wirkt das Gute und das Böse im Menschen, ohne selbst durch das eine oder durch das andere berührt zu werden. Für Gott sind Vollkommenheit und Unvollkommenheit gleich und gleichgiltig; sonst würde die Vollkommenheit der Menschen der Seligkeit

1) Ib. l. c. p. 155 sq.

2) *Schmoelders*, essai etc. p. 188. Les actions humaines ne sont, suivant l'opinion du plus grand nombre des Dogmatiques, que des actions divines, créées par la puissance divine, et departies ensuite aux hommes. En accomplissant une oeuvre ou en exécutant un travail, l'homme ne fait par conséquent, que suivre la volonté divine, dont il est à jamais l'instrument aveugle.

3) Ib. p. 175. Voir, entendre etc. sont, selon nous, des perceptions, que Dieu produit dans ces sens respectifs, chaque fois, qu'elles si manifestent.

4) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 156.

5) *Schmoelders,* essai etc. p. 188. Ce qu'on voit dans le monde en fait de piété et d'impiété, est voulu par Dieu.

Gottes einen Zusatz geben. Gutes und Böses beruhen nur auf dem Gesetze Gottes, welches dem Menschen das eine geboten, das andere verboten hat; von Gutem und Bösem kann also auch nur in Bezug auf den Menschen die Rede sein. Aber dieser hat keine Wahl in seinen Handlungen; es hängt nicht von seiner Macht ab, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, obgleich das letztere im andern Leben bestraft werden wird. Der Mensch ist auch hier ein blindes Werkzeug in der Hand Gottes [1]).

§. 39.

Doch kehren wir wieder zu den rein metaphysischen Lehrsätzen der Motakhallim zurück. Wenn es, wie die Motakhallim behaupten, keine bestimmten, unveränderlichen Naturen der Dinge gibt, sondern vielmehr alle Verschiedenheit der Dinge von einander auf blossen accidentalen Bestimmungen beruht, dann kann auch jedes Ding anders sein, als es ist; es kann zu einem andern werden, in ein anderes übergehen, wenn es andere Accidentien annimmt. Und dass es andere Accidentien annehmen könne, geht daraus hervor, dass Gott, wie gezeigt worden, beliebige Accidentien mit beliebigen Substanzen verbinden kann. Und daraus ergibt sich dann ein anderer Lehrsatz der Motakhallim, welcher wohl zu den sonderbarsten gehört, welche je aufgestellt worden sind. Er betrifft den Begriff und den Umfang des Möglichen. Sie behaupten nämlich: Alles, was wir uns mit unserer Einbildungskraft vorzustellen vermögen, sei auch für den Verstand denkbar, also möglich [2]). Anstatt dass also die Erde nach dem Mittelpunkte der Welt, das Feuer in die Höhe strebte, könnte auch das Gegentheil sein; die Himmelssphäre könnte in den Erdkreis, der Erdkreis in die Himmelssphäre verwandelt werden. Jedes einzelne körperliche Wesen könnte grösser oder kleiner sein, als es ist, es könnte eine Figur oder Gestalt haben, welche derjenigen ganz entgegengesetzt ist, welche es wirklich hat. So könnte der Mensch so gross sein, wie ein Berg, könnte mehrere Köpfe haben, könnte durch die Luft fliegen können; ein Ele-

1) Ib. p. 188 sq. Il en résulte, que le bien et le mal n'existent pas par rapport à Dieu, mais seulement par rapport aux hommes. Dieu est le roi absolu des choses, il fait ce qu'il veut, il choisit selon son gré, sans être déterminé par une cause quelconque. Le mal par rapport à nous est ce qui nous a été defendu dans la loi; le bien c'est ce qui nous est commandé. Le bien et le mal sont des attributs du réel et du non-réel, de ce qui est convenable ou préjudiciable à la nature. Mais comme nous l'avons vu, l'homme n'a pas de choix dans ses actions, et il ne depend pas de lui, d'éviter le mal, bien que le mal soit puni dans l'autre monde.

2) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 158. Omnia ea, quaecunque nobis imaginamur, transire quoque posse ad intellectum (h. e. possibilia esse, credi posse in intellectu).

phant könnte so klein sein wie ein Floh, und ein Floh so gross wie ein Elephant. All das sei möglich nach der Einbildungskraft, und folglich auch nach dem Verstande. Dass also ein Wesen gerade so ist, wie es ist, dass es diese Gestalt und diese Grösse hat, und keine andere, dass es diesen Ort einnehme und keinen andern; dass es nach dieser Richtung der Welt hinstrebe und nach keiner andern, — das könne blos auf *Gewohnheit* beruhen. Es sei dies eben das Gewöhnliche, der gewöhnliche Stand und Lauf der Dinge; daraus folge aber nicht, dass nicht auch die Sache anders sein, ja dass nicht auch das Gegentheil davon stattfinden könne. Es ist allgemeine Gewohnheit, dass ein König nur zu Pferde in den Strassen der Stadt erscheine; daraus folgt aber nicht, dass er nicht auch zu Fuss daselbst erscheinen könne. So auch in unserm Falle [1]).

Es ist klar, dass diese bizarre Ansicht in den höhern Obersätzen der vorliegenden Lehre vollkommen begründet ist, und als nothwendiger Folgesatz derselben sich darstellt; aber wir sehen auch leicht, dass dadurch jedes constante Naturgesetz als solches aufgehoben, und das, was wir Naturgesetz nennen, auf den Begriff der blossen Gewohnheit reducirt ist. Wie es keine bestimmten, unveränderlichen Naturen der Dinge gibt, so auch kein constantes Naturgesetz. Alles ist auch in dieser Richtung der göttlichen Willkür anheim gegeben. Die Motakhallim glaubten die Herrschaft Gottes auch über die Naturgesetze nur dadurch sichern zu können, dass sie die letztern ganz aufhoben, und Alles als möglich hinstellten, was nur die Einbildungskraft zu ersinnen vermöge.

Dennoch aber sahen sie sich wiederum genöthigt, um ihr eigenes System aufrecht zu erhalten, den Begriff der Möglichkeit wenigstens in metaphysischer Beziehung einigermassen einzuschränken. Daher behaupteten sie, obgleich alle Dinge anders sein könnten, als sie sind, so sei es doch unmöglich, dass in ein und demselben Subjecte in ein und demselben Zeitmomente entgegengesetzte Accidenzen oder Bestimmungen sich vorfinden können. Ebenso lehrten sie, es sei unmöglich, dass eine Substanz existire ohne Accidenz, oder ein Accidenz ohne Substanz, dass eine Substanz in ein Accidens verwandelt werde, und umgekehrt; oder dass ein Körper in den andern eintrete und denselben durchdringe. All dieses sei undenkbar nach dem Verstande, und deshalb unmöglich [2]).

Betrachten wir nun aber diese Bestimmungen der Motakhallim über das Mögliche näher, so sehen wir schon, dass sie darauf ausgehen, den Begriff der Möglichkeit im Allgemeinen auf den Begriff der Denkbar-

1) Ib. l. c. p. 158 sqq. Cf. *Averroes,* Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 45. col. 1.

2) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 159.

keit zu reduciren, und so den Begriff der Materie als objectiver Möglichkeit der Dinge im Sinne der Philosophen zu beseitigen. Die arabischen Aristoteliker hatten nämlich, wie wir wissen, die Materie als die Möglichkeit der körperlichen Dinge bezeichnet, und so die Möglichkeit als etwas Objectives, von unserm Denken Unabhängiges hingestellt. Davon wollen die Motakhallim nichts wissen. Möglich, sagen sie, ist dasjenige, was sein oder nicht sein kann, so zwar, dass unsere Vernunft weder das eine noch das andere widersprechend findet[1]). Mehr als diese Denkbarkeit schliesst der Begriff der Möglichkeit nicht ein[2]). Es ist absurd, ihm in der Wirklichkeit ein Substrat geben zu wollen. Möglichkeit schreibt man ja einem Dinge nur zu, so lange es nicht wirklich ist; sobald einmal von einer Wirklichkeit die Rede ist, ist damit der Begriff der reinen Möglichkeit schon aufgehoben. Es gibt für unser Denken kein anderes Object, als Wirkliches und Nichtwirkliches. Zwischen diesen beiden Gegensätzen ist kein Mittleres möglich. Das ist einer der ersten Grundsätze unseres Verstandes[3]). Eine Materie, welche als solche zwischen Nichtwirklichem und Wirklichem mitten inne stünde, ist ein Unding. Sobald sie als etwas Objectives betrachtet wird, ist sie schon nicht mehr ein Nichtwirkliches, eine reine Möglichkeit im Sinne der Philosophen, sondern sie ist vielmehr schon ein Wirkliches. Die Argumentation, mit welcher die Philosophen die Annahme einer Materie als des Trägers der Möglichkeit zu begründen suchen, ist nichtig. Sie sagen: Die Möglichkeit müsse der Wirklichkeit der Welt vorausgedacht und vorausgesetzt werden; wenn aber dieses, dann müsse man auch einen Träger dieser der Wirklichkeit der Welt vorangehenden Möglichkeit annehmen, und dieser sei eben die Materie. Aber diese Argumentation beruht nur auf einer Verwechslung der Begriffe. Denn jene Möglichkeit, welche der Wirklichkeit der Welt vorausgesetzt werden muss, hat ihren Grund und ihren Träger in der wirkenden Ursache der Welt, nicht aber in der Wirkung. Deshalb nämlich ist die Welt möglich, weil Gott als wirkende Ursache sie in's Dasein setzen kann, nicht aber deshalb, weil eine Materie vorhanden ist, aus welcher sie gebildet werden könnte, und welche somit der Möglichkeitsgrund ihrer Existenz wäre. Damit ist die ganze Schwierigkeit gelöst, und der Begriff der Materie als

1) *Schmoelders*, essai etc. p. 147 sq. 155. Possible est ce qui peut être, sans que notre raison soit contrainte de trouver absurde l'un ou l'autre cas.

2) Ib. l. c. p. 155. Il est claire, au reste, que la possibilité n'est ni réelle, ni non-réelle, mais seulement une notion de notre esprit.

3) Ib. l. c. p. 146. Le connu, c'est-à-dire, ce qui se trouve dans l'entendement, est réél ou ne l'est pas. p. 150. Notre conscience immédiate nous informe déjà, que tout ce qui a du rapport avec notre raison, possède ou non une existence effective et des qualités particulières qu'elles qu'elles soient, en sorte, qu'il n'y a pour nous que réalité et non-réalité, être et non-être.

ermöglichende Voraussetzung und Bedingung der Weltschöpfung beseitigt [1]).

So viel über die allgemeinen metaphysischen Lehrsätze der Motakhallim. Bevor wir nun zu den Folgerungen übergehen, welche sie daraus ableiten, müssen wir zuerst noch einen Blick werfen auf die Lehrsätze, welche sie in Bezug auf die menschliche Seele im Besondern aufstellen. Was wir bisher aus ihrer Lehre ausgehoben haben, gilt zwar für die geschöpflichen Dinge im Allgemeinen; doch wird, wie wir gesehen haben, zunächst stets blos auf die körperlichen Dinge Rücksicht genommen. Es muss also noch die Frage sich ergeben, was denn die Motakhallim über die menschliche Seele im Besondern sich für eine Ansicht gebildet haben.

§. 40.

Wir haben in dieser Beziehung vor Allem zu bemerken, dass die Motakhallim keine reine Intelligenzen im Sinne der Aristoteliker annehmen. Diesen Begriff weisen sie gänzlich ab [2]). Was aber die menschliche Seele betrifft, so gingen sie nach dem Berichte des Maimonides in Bezug auf die Feststellung ihres Begriffes in zwei entgegengesetzte Meinungen auseinander. Die einen nämlich nahmen an, die Seele sei, ähnlich wie der Körper, zusammengesetzt aus vielen ganz subtilen Substanzen, welche ein gewisses Accidens haben, durch welches sie zu einer Einheit vereinigt werden. Durch diese Vereinigung werden sie erst beseelt, oder mit andern Worten: durch diese Vereinigung werden sie erst zu dem, was wir Seele nennen. Die Seelenatome vermischen sich dann, ohne ihre Einheit zu verlieren, mit den Atomen des Körpers, und dadurch werden auch diese beseelt [3]). — Andere dagegen behaupteten, die Seele sei ein Accidens, welches in einem jener Atome, aus welchen der Leib zusammengesetzt ist, sich befindet. Der ganze Leib aber könne nur in so ferne ein Beseeltes genannt werden, als jenes mit dem Accidens der Seele ausgestattete Atom sich in demselben befindet [4]). Das gilt in Bezug auf die Seele im Allgemeinen. Was aber den Verstand im Besondern betrifft, so stimmten nach Maimonides die beiden Parteien

1) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 2. c. 14. p. 221. Possibilitas est in agente vel efficiente, non vero in effecto.

2) *Schmoelders,* essai etc. p. 182 sq.

3) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 153. Quidam dicunt, animam esse compositam ex multis subtilissimis substantiis accidens quoddam habentibus, quo uniantur et conjungantur et animata fiant, substantiasque illas cum substantiis corporis commisceri.

4) Ib. l. c. Quidam statuunt, animam esse accidens existens in uno aliquo atomorum illorum, e quibus homo verbi gratia compositus est: totum autem compositum vocari animatum, quia substantia illa individua vel atomum illud in eo continetur.

in dieser Beziehung darin überein, der Verstand sei ein Accidens, welches in Einem jener Atome sich vorfindet, aus welchen das ganze intelligente Wesen besteht [1]). Die intellective Seele hielten also die Motakhallim insgesammt nicht für etwas Zusammengesetztes, sondern sie betrachteten dieselbe als eine einfache Substanz, nur dass sie diese einfache Substanz nicht dem Wesen nach von den einfachen Substanzen, aus welchen der Körper besteht, unterschieden, sondern auch hier, wie überall, den Unterschied nur auf einem Accidens beruhen liessen, welches jenem besondern Atome im Leibe, dem die Rolle der intellectiven Seele zufällt, zukomme, während es den übrigen Atomen nicht zukomme.

Um aber diesen Lehrsatz, dass die intellective Seele als eine einfache Substanz, welche mit dem Accidens des Beseeltseins und der Vernunft ausgestattet sei, betrachtet werden müsse, beriefen sie sich auf die Thatsache, dass die Seele das Einfache zu denken, und Entgegengesetztes zu gleicher Zeit zu erkennen und von einander zu unterscheiden im Stande sei. Kann nämlich die Seele das Einfache erkennen, so muss sie gleichfalls einfach, untheilbar und darum unkörperlich sein. Und ferner, wäre die Seele ein zusammengesetztes, körperliches Wesen, dann müssten sich in ihr, wenn sie zwei entgegengesetzte Dinge erkennt, die Vorstellungen davon vermischen, und sie vermöchte dieselben nicht mehr zu unterscheiden; während wir doch thatsächlich die Gegensätze stets zugleich in ihrem Unterschiede erkennen [2]). Was ferner die Verbindung der intellectiven Seele mit dem Leibe betrifft, so ist dieselbe nicht nach materieller Analogie, sondern vielmehr in ähnlicher Weise zu denken, wie die Einigung des Liebenden mit der Geliebten, weil die Seele nur durch ihre Verbindung mit dem Leibe der sinnlichen Lust geniesst und zur individuellen Vollkommenheit gelangt. Das Mittelglied zwischen Seele und Leib ist dann der organische Geist, welcher durch die feinsten Nahrungstheile gebildet und genährt wird [3]). Die

1) Ib. l. c. Intellectum quod attinet, unanimi consensu affirmant, quod sit accidens in substantia quadam individua totius intelligentis.

2) *Schmoelders*, essai etc. p. 183. L'âme humaine est immaterielle. Voici les preuves des dogmatiques: 1) Notre âme possède un savoir, une conscience indivisible. Une telle science est, par exemple, celle, que nous avons de Dieu, des substances simples, etc. Si nous cherchons à diviser cette science, nous ne le pourrions pas; une partie ne laisserait pas de connâitre Dieu, les êtres simples, etc., en sorte, que la partie égalerait le tout. Le sujet, dans lequel réside cette science indivisible, doit donc être pareillement indivisible, autrement la science se diviserait d'après les parties de son esprit. Or toute chose indivisible est incorporelle. 2) Notre âme perçoit le noir et le blanc en même temps; si elle était materielle, il s'en formerait chez elle une mélange, tandis qu'au contraire elle distingue les deux couleurs avec la plus grande précision.

3) Ib. p. 183. L'âme ne se trouve pas inhérente ou attachée au corps, elle

Seelenthätigkeiten sind dann theils solche, welche an die Organe des Leibes gebunden sind, theils solche, welche unabhängig von den Organen sich vollziehen[1]). Eine Präexistenz der Seele vor dem Leibe ist nicht zulässig; die Seele entsteht vielmehr durch göttliche Schöpfung gleichzeitig mit dem Leibe, welcher die Bedingung ihrer Erscheinung oder ihres Eintrittes in's Dasein ist[2]). — Wir sehen, diese Bestimmungen sind grösstentheils der aristotelischen Philosophie entnommen. Die Motakhallim haben hienach, obgleich sie die intellective Seele wesentlich unter einem andern Begriff auffassten, als die Aristoteliker, doch den psychologischen Apparat zum grössten Theile von den letztern entlehnt, weil er ihnen auch für ihre Zwecke passend erschien.

Wir müssen nun zu den Folgerungen übergehen, welche die Motakhallim aus den bisher entwickelten metaphysischen Grundlehren abzuleiten suchten. Alle diese metaphysischen Grundlehren wurden nämlich von den Motakhallim nur zu dem Zwecke aufgestellt, um auf der Grundlage derselben die Hauptlehrsätze des Corans wissenschaftlich begründen zu können. Maimonides wirft ihnen vor, dass sie sich im Gegensatze zu den Philosophen ganz willkürlich eine Weltansicht construirt hätten, nur um dadurch die Möglichkeit sich unterzubreiten, die Hauptlehren ihres Gesetzes zu begründen. Sie hätten zu diesem Zwecke die anerkanntesten und evidentesten Lehrsätze der Philosophen geläugnet und ihnen andere, ganz willkürliche Sätze untergeschoben, woraus man abnehmen könne, welchen geringen Werth ihre auf jene Voraussetzungen gegründeten Beweise in Anspruch nehmen könnten[3]). In vieler Beziehung hat er nicht Unrecht, wiewohl andererseits auch nicht geläugnet werden kann, dass die Motakhallim in manchen Punkten, wie in der Bestreitung der Möglichkeit einer wirklich existirenden unendlichen Zahl, oder in der Bestreitung des Begriffs der Materie als nothwendiger Voraussetzung der Möglichkeit der Welt offenbar im Rechte waren.

Ausser der Lehre von Gottes Dasein waren es vornehmlich vier Punkte, welche die Motakhallim auf der Basis ihrer metaphysischen Grundlehren den Philosophen gegenüber wissenschaftlich zu bestimmen und zu begründen suchten, nämlich die Nichtewigkeit oder der

n'en fait pas partie intime; sa liaison avec lui est, pour nous servir d'une expression figurative, comme celle d'un amant avec sa bien-aimée; c'est par l'intermédiaire du corps, qu'elle éprouve les plaisirs sensibles, qu'elle arrive à la perfection individuelle. Le lien, qui rattache l'âme au corps, est l'esprit organique, formé par les parties alimentaires les plus subtiles. C'est à lui, que l'âme distribue des forces, qu'il transmet au corps, de sorte, que chaque partie du corps a des forces speciales.

1) Ib. p. 185.

2) Ib. p. 183. L'âme nait avec le corps, qui est la condition de son apparence.

3) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 71. p. 134 sq.

Anfang der Welt, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, die Lehre von den göttlichen Attributen und endlich die göttliche Vorsehung im Sinne des Coran. Wir haben ihnen in dieses Gebiet zu folgen.

Was vorerst das Dasein Gottes betrifft, so ist dasselbe den Motakhallim durch ihre metaphysischen Grundlehren an sich schon gewährleistet; denn diese wären ja an sich schon gar nicht möglich ohne die Voraussetzung des Daseins Gottes. Wir haben gehört, dass das Mögliche nach der Lehre der Motakhallim sich als solches gleichgiltig verhält zum Sein und Nichtsein. Es kann daher weder wirklich noch nicht wirklich sein ohne eine von ihm selbst verschiedene Ursache, welche seine Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit bedingt[1]). Folglich müssen wir für die Wirklichkeit der weltlichen Dinge eine letzte, unbedingte Ursache voraussetzen, welche durch sich selbst ist, und daher keine höhere Ursache mehr voraussetzt. Und diese höchste Ursache ist Gott[2]). Wenn ferner die körperlichen Dinge aus untheilbaren Atomen bestehen, und deren Entstehen und Vergehen auf der Verbindung und Trennung dieser Atome beruht, so müssen wir, damit diese Verbindung und Trennung wirklich sich vollziehen könne, ebenfalls eine über den körperlichen Dingen stehende Ursache voraussetzen, welche diese Verbindung und Trennung der Atome bewirkt[3]). Dazu kommt noch, dass, wie wir gehört haben, keine Substanz ohne Accidens sein, und kein Accidens mehr als einen Moment dauern könne. Wäre also keine Ursache gegeben, welche das Accidenz an der Substanz schafft und es fortwährend neu schafft, dann könnte gar nichts existiren. Wenn endlich keine geschöpfliche Substanz ein Vermögen zu einer Thätigkeit hat, keine Bewegung und Thätigkeit also von diesen Substanzen selbst ausgehen kann: so könnte auch keine Bewegung und Thätigkeit in der Welt stattfinden, wenn nicht eine höchste Ursache existirte, welche all diese Bewegung und Thätigkeit in der Welt hervorbringt[4]). Das Dasein Gottes ist also durch die metaphysischen Grundlehren überall

1) *Schmoelders,* essai etc. p. 155 sq.

2) Ib. p. 185 sq. Cf. *Averroes,* Destr. destr. disp. 4. dub. 5. fol. 61. col. 4.

3) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 74. p. 166 sq. Dicunt: Substantiae mundi non possunt effugere, quin sint vel conjunctae, vel separatae; quin item quaedam illarum aliquando congregentur, et alia vice iterum separentur: manifestumque est ex consideratione vel intellectu substantiae illarum, neque congregationem, neque separationem tantum ipsis convenire. Quod si enim substantia vel natura illarum postularet, ut tantum sint separatae, in aeternum nunquam congregarentur: sic, si natura illarum decerneret, ut tantum sint conjunctae, in aeternum nunquam separarentur; ideoque neque congregatio illis magis convenit quam segregatio, neque segregatio magis quam congregatio. Quocirca quod videmus quasdam congregari, quasdam vero separari, et quasdam alternatim nunc congregari, nunc segregari, argumento hoc est, substantias istas opus habere aliquo, qui congreget illas, quae congregantur, et qui separet illas, quae separantur.

4) Ib. p. 1. c. 73. p. 153 sqq.

von selbst gefordert und bedarf deshalb keines weiter ausgesponnenen Beweises.

Grösseres Gewicht legen die Motakhallim auf den andern Punkt, nämlich auf den Satz, dass die Welt von Gott geschaffen, also nicht ewig sei, sondern einen Anfang ihres Daseins habe. Es ist das eine Hauptlehre des Coran, und es musste den Motakhallim Alles daran liegen, diese Lehre den Philosophen gegenüber, welche sämmtlich die Ewigkeit der Welt vertheidigten, mit allen Gründen, welche sie aus ihren metaphysischen Grundlehren gewinnen konnten, wissenschaftlich sicher zu stellen. Es ist von Interesse, die Beweise, welche sie für diesen Satz führten, im Einzelnen zu verfolgen.

§. 41.

Es ist Thatsache, sagen sie, dass im Bereiche der lebenden Wesen ein Individuum von dem andern erzeugt werde. Ein Individuum, welches ein anderes erzeugt, wird wieder von einem andern erzeugt, und dieses wiederum von einem andern, und so fort. Wir können nun aber in dieser Reihe nicht in's Unendliche fortgehen, weil, wie wir gehört haben, eine unendliche Zahl nicht denkbar ist. Jedenfalls müssen wir also ein erstes Erzeugendes annehmen. Da entsteht nun die Frage: Woher hat dieses erste Erzeugende seine Existenz? Ist es aus dem Staube oder aus dem Wasser entstanden? Aber woraus ist dann wiederum der Staub oder das Wasser erzeugt? Sollen wir auch da wieder in's Unendliche zurückgehen? Das können wir nicht, weil es kein Unendliches der Zahl nach geben kann. Wir müssen also nothwendig annehmen, dass die Dinge in letzter Instanz aus dem reinen Nichts und nach dem reinen Nichts entstanden, resp. von Gott geschaffen worden sind, und dass folglich die Welt einen Anfang ihres Daseins habe[1]).

Die ganze Welt, fahren die Motakhallim in ihrer Beweisführung fort, ist zusammengesetzt aus Substanzen und Accidentien, und keine Substanz kann ohne Accidentien existiren. Nun sind aber alle Accidenzen geschaffen und werden jeden Augenblick neu geschaffen. Daraus folgt, dass auch die Substanzen, welche diesen Accidentien unterliegen, geschaffen seien. Denn nähme man an, dass die Substanzen immer seien, d. h. keinen Anfang genommen haben, und dass blos die Accidenzen geschaffen und immer neu geschaffen werden, dann müsste sich die fortgesetzte Schöpfung der Accidenzen nach rückwärts wieder in's Unendliche verlängern, was nicht möglich ist, da, wie gezeigt worden, eine unendliche Zahl von Schöpfungen und eine unendliche Zeit, in welcher dieselben sich vollzögen, undenkbar ist. Es müssen also auch die Substanzen, aus welchen die Welt besteht, ebenso

1) Ib. p. 1. c. 74. p. 166. *Averroes,* Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 45. col. 1 sq.

wie deren Accidentien von Gott einmal geschaffen worden sein, und daher einen Anfang ihres Daseins haben [1]). Das Gleiche ergibt sich daraus, dass die Atome, aus welchen die körperliche Welt besteht, in dieser Welt in einer bestimmten Verbindung mit oder Trennung von einander stehen, während sie doch selbst an sich weder eine Verbindung mit, noch eine Trennung von einander fordern. Wie wir nämlich aus dieser Thatsache auf eine wirkende Ursache schliessen müssen, welche diese Verbindung oder Trennung beursacht hat, so müssen wir daraus auch schliessen, dass diese Verbindung oder Trennung einmal müsse geschehen sein, und dass somit die Welt nicht eine ewige sein könne, sondern vielmehr einmal müsse von Gott in Wirklichkeit gesetzt worden sein, d. h. einen Anfang müsse gehabt haben [2]).

Ferner kann einer andern von den oben ausgeführten metaphysischen Grundlehren gemäss sowohl die ganze Welt, als auch jeder besondere Theil derselben anders sein, als er wirklich ist. Wenn ein Körper eine bestimmte Grösse, eine bestimmte Figur, bestimmte Accidentien hat, in einer gewissen Zeit besteht, einen gewissen Ort einnimmt, so ist das für ihn nicht etwas nothwendiges; er könnte ebenso gut auch eine andere Gestalt und andere Accidentien haben, er könnte ebenso gut an einem andern Orte sein und zu einer andern Zeit existiren, er könnte ebenso gut auch grösser oder kleiner sein, als er wirklich ist. Die Erde nimmt ihren Ort unter dem Wasser ein, sie könnte aber ebenso gut über dem Wasser schweben; die Sonne ist ein runder Körper, sie könnte aber ebenso gut auch dreieckig oder viereckig sein; eine Pflanze hat eine grüne Farbe, sie könnte aber ebenso gut auch eine rothe haben. Daraus folgt, dass wir nothwendig eine Ursache annehmen müssen, welche der ganzen Welt und jedem Theile derselben unter den vielen möglichen Formen gerade diese Form, welche ihnen factisch zukommt, angeeignet hat, welche den Körpern gerade diesen Ort, welchen sie thatsächlich einnehmen, zugewiesen, welche ihr Dasein ihnen gerade in dieser Zeit und in keiner andern beigelegt hat. Eine solche Appropriation setzt einen Appropriator voraus. Verhält es sich aber also, dann folgt daraus nothwendig, dass die Welt hervorgebracht und gebildet worden sei von jenem Appropriator; denn die Appropriation ist eine von Gott als dem Appropriator ausgehende Thätigkeit, und daher muss die Welt als von ihm ausgehend, von ihm gesetzt oder hervorgebracht gedacht werden. Und wenn sie dieses ist, dann kann sie nicht für sich und durch sich einen ewigen Bestand haben, wie die Philosophen annehmen, sondern sie muss einen Anfang ihres Daseins gehabt haben [3]).

1) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 74. p. 167.

2) Ib. l. c. p. 166 sq.

3) Ib. l. c. p. 168. Proinde dum ei (mundo) assignata et appropriata est

Noch mehr. Jedermann muss zugestehen, dass die Welt an und für sich genommen existiren und nicht existiren kann; denn würde sie nothwendig existiren, dann müsste sie Gott selbst sein. Der Welt kommt also an sich die Existenz nicht mehr zu, als die Nichtexistenz. Daraus folgt, dass wir eine Ursache ausser der Welt annehmen müssen, welche bewirkt hat, dass die Welt vielmehr existirt, als nicht existirt. Die Erscheinung, dass für die Welt und in Bezug auf die Welt die Existenz thatsächlich über die Nichtexistenz präponderirt, setzt einen Präponderator voraus. — Dieses vorausgesetzt schliessen wir nun wieder in analoger Weise, wie so eben. Die Existenz der Welt ist etwas von Gott als dem Präponderator Beursachtes. Sie ist daher nicht etwas an sich Bestehendes, sondern vielmehr etwas zur Wirklichkeit Hervorgebrachtes, etwas Geschaffenes, und eben weil sie solches ist, ist sie nicht ewig, sondern hat einen Anfang genommen [1]).

Dazu kommt endlich noch, dass, falls die Welt eine anfangslose, ewige Dauer hätte, vor uns schon unendlich viele Menschen müssten gelebt haben. Da nun aber die Seelen der Menschen unsterblich sind, so müssten jetzt auch unendlich viele Seelen wirklich existiren, was nicht möglich ist, weil, wie schon öfters erwähnt, eine wirkliche unendliche Zahl undenkbar ist [2]).

Das also sind die Hauptbeweise, welche die Motakhallim für das Geschaffensein der Welt und für die Nichtewigkeit derselben beibringen. Untersuchen wir nun auch, wie dieselben die Einheit Gottes und dessen Unkörperlichkeit zu erweisen suchten.

§. 42.

Was vorerst die Einheit Gottes betrifft, so pflegten sie zunächst auf folgende Weise zu argumentiren: Wenn es zwei Götter in der Welt gibt, dann folgt daraus entweder, dass es eine Substanz gebe, welche keines von zwei entgegengesetzten Accidentien hat, oder aber, dass ein und derselben Substanz zwei entgegengesetzte Attribute zu gleicher Zeit zukommen können: wovon doch das eine so unmöglich ist, als das andere. Ein Beispiel soll die Sache klar machen. Gesetzt nämlich, es wollte der eine der beiden Götter, dass eine bestimmte Substanz warm sei, der andere dagegen, dass sie kalt sei, so müsste daraus nothwendig erfolgen, entweder dass diese Substanz zugleich kalt und warm

certa figura, mensura, tempus, locus, aliaque accidentia, cum possibilitate tantum, ut contrario modo se habeat: inde probant, necessarium esse, ut sit aliquis, qui appropriaverit et elegerit alterum ex duobus istis possibilibus; item, ut mundus in sua substantia, vel aliqua parte, habeat appropriatorem, et per consequens, ut sit conditus et creatus. Nulla enim est differentia, sive dicas appropriatorem, sive efficientem, sive creatorem, sive existere facientem, aut innovantem vel intendentem. Idem enim omnium horum est sensus.

1) Ib. l. c. p. 169. — 2) Ib. l. c. p. 170.

sei, also zwei sich gegenseitig aufhebende Accidentien zu gleicher Zeit sich in ihr vorfinden; oder dass jene Substanz weder kalt noch warm sei, eben weil beide Accidentien sich gegenseitig aufheben. Aber, wie gesagt, das eine ist so undenkbar wie das andere; denn nach den metaphysischen Grundlehren kann einerseits ein und dieselbe Substanz nicht Entgegengesetztes zugleich in sich schliessen, und muss andererseits jede Substanz stets entweder ein bestimmtes positives Accidens, oder aber die Privation dieses Accidens in sich schliessen. Daraus folgt also, dass es nicht zwei Götter, sondern nur Einen Gott geben könne [1].

Es ist ferner entweder Ein Gott hinreichend dazu, um die Welt zu schaffen, oder nicht. Wenn ersteres, dann bedarf es keines andern Gottes mehr; wenn letzteres, dann ist keiner von ihnen Gott, weil keiner jene absolute Macht besitzt, welche dem göttlichen Wesen als solchem zukommen muss [2]. Zudem wenn es zwei Götter gibt, so müssen sie sich von einander unterscheiden; sie müssen also etwas mit einander gemein haben, wodurch sie beide Gott sind, und jeder muss eine eigenthümliche Bestimmung in sich tragen, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Aber das ist nicht zulässig [3]. — Ausserdem erweist sich aus dem Dasein der Welt blos das Dasein Gottes als der wirkenden Ursache; das Dasein der Welt lehrt aber an sich nichts über die Einheit oder Vielheit dieser Ursache. Ueberschreitet man also die Grenzen der Einheit, dann kann man ebenso gut zwanzig und mehr, als zwei Götter annehmen, was gewiss absurd ist. Die Existenz des Schöpfers ist nicht eine mögliche, sondern eine nothwendige, und diese Nothwendigkeit seiner Existenz schliesst als solche die Pluralität aus [4].

So viel über die Einheit Gottes. Gehen wir nun zu den Beweisen über, welche die Motakhallim für die Unkörperlichkeit Gottes beibringen, so lassen sie sich nach dem Berichte des Maimonides auf folgende reduciren: Wenn Gott ein körperliches Wesen, und folglich wie jeder andere Körper aus Atomen zusammengesetzt ist: dann ist die Gottheit als solche entweder bedingt, durch alle jene Atome zumal, oder aber es kommt das Gottsein nur Einem jener Atome zu. Wenn letzteres,

1) Ib. p. 1. c. 75. p. 172.

2) Ib. l. c. p. 174. Vgl. *Schmoelders*, essai etc. p. 154 sq.

3) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 75. p. 173.

4) Ib. l. c. p. 174. Dicunt: Existentia operis (h. e. hujus mundi) docet de existentia efficientis, sed non docet de multitudine sive numero efficientium, nihilque interest, sive quis duos, sive tres, sive viginti aut plures dicat. Quod si quis excipiat, hanc demonstrationem non docere de impossibilitate pluralitatis in Deo, sed tantum de ignorantia numeri, et nihil impedire, quominus dicamus, posse esse unum vel plures: tum perficiunt probationem suam eo, quod dicunt, existentiam creatoris non esse possibilem, sed necessariam, ac proinde tolli quoque possibilitatem pluralitatis.

dann sind alle übrigen Atome überflüssig, und es fällt jeder Grund hinweg, warum auch noch diese übrigen Atome zu jenem Einen Atom hinzukommen müssten; wenn ersteres, dann haben wir so viele einzelne Götter, als jener Körper Atome hat. Das eine ist so widersinnig wie das andere. Folglich kann Gott kein körperliches Wesen sein [1]).

Ferner kann zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen keine Aehnlichkeit stattfinden. Wäre aber Gott ein körperliches Wesen, so wäre er den körperlichen Dingen ähnlich, wenigstens in der Eigenschaft der Corporeität [2]). Endlich wenn Gott ein Körper ist, dann ist er auch begrenzt. Ist er aber begrenzt, dann hat er auch eine bestimmte Form und Figur. Und wenn dieses, dann kann er auch eine andere Form und Figur haben, als er wirklich hat, kann grösser oder kleiner sein, als er wirklich ist. Gibt man aber dieses zu, so muss man auch für Gott einen Appropriator voraussetzen, welcher ihm gerade diese Form, Figur und Grösse, welche er wirklich besitzt, angeeignet hat. Damit ist aber der Begriff Gottes geradezu aufgehoben. Gott kann also in keiner Weise ein körperliches Wesen sein; er muss nothwendig als unkörperlich gedacht werden [3]).

Wir sehen, wie alle diese Beweise für den Anfang der Welt, für die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes auf die metaphysischen Grundlehren der Motakhallim sich gründen, und dass dieselben alle Beweiskraft verlieren müssen, sobald jene metaphysischen Grundlagen erschüttert werden. Wir haben nun schon oben erwähnt, dass einige von jenen metaphysischen Grundlehren, wie die Negation der Möglichkeit einer unendlichen Zahl, einer unendlichen Reihe von Ursachen, sowie die Negation der Materie als nothwendiger Voraussetzung der Möglichkeit der Welt keineswegs zu verwerfen sind, und daraus folgt, dass auch die bisher geführten Beweise für den Anfang der Welt, für die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, *in so fern* sie sich auf die eben genannten metaphysichen Grundlagen stützen, keineswegs ohne Beweiskraft sind. Aber der grössere Theil der metaphysischen Grundlehren der Motakhallim ist wirklich von der Art, dass man sie in der That nur als willkürliche Annahmen betrachten kann. Und *in so fern* die in Rede stehenden Beweise für den Anfang der Welt, für die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes auf diese willkürlichen Annahmen sich stützen, müssen wir ihnen mit Maimonides in der That alle Beweiskraft ab-

1) Ib. p. 1. c. 76. p. 176. Ajunt: Si Deus est corpus, tum Divinitas et Veritas ejus perficietur vel in universalitate et complexu substantiarum individuarum corporis illius, quod habet, vel in una tantum. Si perficiatur in una, tum nulla est utilitas reliquarum, sed sunt superfluae: nullaque est ratio essentiae illius corporis, (quia una substantia individua non potest corpus constituere). Si in omnibus et singulis perficiatur, tum erunt divinitates multae, non vero Deus unus. Atqui vero jam demonstratum, Deum esse unum: ergo.

2) Ib. l. c. p. 177. — 3) Ib. l. c. p. 178.

sprechen. Aber gerade daraus dürfte sich uns eine Erscheinung erklären, welche uns später in der christlichen Scholastik begegnen wird. Manche Scholastiker nämlich, vorzugsweise der heil. Thomas, waren der Ansicht, dass man den Anfang der Welt nicht demonstrativ begründen könne, weil die Beweise, welche dafür aufgebracht werden, keine Beweiskraft hätten. Sie hatten darin, wie wir gleichfalls bald sehen werden, den Moses Maimonides zum Vorgänger. Wie nun Maimonides in dieser Aufstellung ausschliesslich die Beweise der Motakhallim für den Anfang der Welt im Auge hatte, und von diesen, und nur von diesen allein behauptete, dass sie nicht beweiskräftig seien für das, was durch sie bewiesen werden sollte, so dürfte auch die christliche Scholastik in jener Aufstellung, wenigstens ursprünglich, diese Beweise der Motakhallim allein im Auge gehabt haben, wenn auch im Laufe der Zeit noch mehrere neue Gesichtspunkte dazu gekommen sind. Darin also dürfte die Erklärung zu suchen sein dafür, dass und warum einerseits die Frage über die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfanges der Welt sich auch in die christliche Scholastik herüber verpflanzte und hier mit so grossem Eifer verhandelt wurde, und dass und warum andererseits die hervorragendsten Scholastiker, wie der heil. Thomas, diese Frage in ganz analoger Weise behandelten und beantworteten, wie Moses Maimonides, nur dass sie, wie wir sehen werden, die Frage über das Geschaffensein der Welt hiebei aus dem Spiele liessen, und sich blos auf die Frage beschränkten, ob die *geschaffene* Welt als solche einen Anfang habe oder nicht.

Fassen wir nun die bisher aus den metaphysischen Grundlehren der Motakhallim abgeleiteten Consequenzen zusammen, so sehen wir, dass nach der Lehre der Motakhallim Gott als ein über der Welt stehendes, einheitliches und unkörperliches Wesen zu fassen sei, und dass dieser Gott keiner Materie bedürfe, um daraus die Welt zu bilden, sondern dass er die Welt nach ihrem ganzen Sein aus Nichts geschaffen habe [1]). Damit war den Motakhallim die Freiheit des Schöpfungsactes von selbst gegeben [2]). Gerade dieses, dass sie Gott als die *freie* schöpferische Ursache der Welt dachten, hielten sie selbst für einen der wesentlichsten Punkte, wodurch sie sich von den „Philosophen" unterschieden [3]). Sie lehrten daher auch, man solle Gott lieber den Bewirker als die Ursache der Welt nennen, weil der Begriff der Ur-

1) Ib. p. 1. c. 74. p. 166. Mundum (dicunt) existere coepisse post meram et absolutam privationem. *Schmoelders*, essai etc. p. 105. *Averroes*, metaph. 12. Dicentes autem creationem dicunt, quod agens creat totum ens de novo ex nihilo, quod non habet necesse ad hoc, ut sit materia, in quam agat, sed creat totum.

2) *Schmoelders*, essai etc. p. 157 sq. p. 189.

3) Ib. p. 158. La grande et unique différence entre nous et les autres savants, c'est que nous defendons la liberté de l'action divine, tandis qu'ils supposent Dieu forcé par son essence.

sache correlativ zu dem Begriffe der Wirkung sich verhalte, also, wenn Gott die Ursache der Welt wäre, die Welt nothwendig und ewig sein müsste, da eine Ursache ohne Wirkung als ihr Correlat nicht gedacht werden könne [1]). Ebenso läugneten die Motakhallim auch die Lehre der Aristoteliker, dass Gott die Welt nur durch untergeordnete Kräfte bewege. Gott bedarf keines andern Wesens zur Schöpfung und Bewegung der Welt, er wirkt ganz unmittelbar [2]). Und wie es von dem freien Willen Gottes abhing, die Welt zu schaffen, so ist auch die Erhaltung der Welt durch seine freie Wirksamkeit bedingt. Er kann die Welt auch wieder vernichten [3]). So wie es endlich Gott beliebt hat, diese Welt zu schaffen, so hätte er auch eine andere Welt hervorbringen können [4]). In allen diesen Punkten setzen sich die Motakhallim in entschiedenen Gegensatz zu den „Philosophen."

§. 43.

Der Fortgang unserer Darstellung führt uns nun auf einen weitern Lehrpunkt der Motakhallim, welcher die weitere Entwicklung der Gottesidee betrifft, und welcher unter den muhamedanischen Dogmatikern selbst manche Streitigkeiten verursachte. Es ist die Lehre von den göttlichen Attributen. Die Motakhallim nahmen im Gegensatz zu den Philosophen in Bezug auf Gott eine positive Attribution an. Es entsteht hienach die Frage, was sie unter dieser positiven Attribution verstanden, und wie sie hienach die göttlichen Attribute auffassten.

Die Motakhallim lehrten, man müsse Gott positive Attribute, positive Eigenschaften beilegen, und zwar eine Vielheit solcher positiver Attribute. Das Verhältniss aber, in welchem diese Attribute zur göttlichen Substanz stehen, sei so zu denken, dass sie etwas zur göttlichen Substanz hinzukommendes (substantiae superadditum), und folglich von derselben real verschieden seien [5]). Eben deshalb müssten diese Attribute auch als unter sich verschieden anerkannt werden. Die Attribute sind also

1) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 69. p. 124. Philosophi, ut nosti, vocant Deum opt. max. causam primam, a qua appellatione celebres et famosi Scriptores e „Loquentium" secta valde abhorruerunt, eumque „agens" vel „efficientem" vocitare maluerunt, existimantes, magnam inter „causam" et „agens" esse differentiam. Dixerunt enim: Si dicamus „causam," sequetur necessario, esse aliquod ipsius causatum et effectum, atque ita mundum esse aeternum, et a Deo necessario creatum. Si vero dicamus „efficiens" vel „agens," non statim sequitur necessaria alicujus operis vel effecti existentia: quia efficiens potest esse ante opus et effectum suum, imo non potest cogitari efficiens, nisi cogitetur praecedere opus et effectum suum.

2) *Schmoelders,* essai etc. p. 157. L'être primitif n'a pas besoin d'agent.

3) Ib. p. 181.

4) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 158 sq.

5) Ib. p. 1. c. 51. p. 76 sqq. *Schmoelders,* essai etc. p. 187. *Averroes,* Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 44. col. 4. — disp. 5. dub. 2. fol. 66. col. 3.

nach ihrer Ansicht durchaus nicht identisch mit der göttlichen Substanz, man kann nicht sagen, dass ihr Unterschied von einander und von der göttlichen Substanz nur ein von unserm Denken gesetzter sei, sondern dieser Unterschied ist vielmehr ein realer, ein objectiver. Die göttliche Weisheit, die göttliche Macht, der göttliche Wille sind nach ihrer Ansicht etwas der göttlichen Substanz anhängendes, von ihr selbst verschiedenes, ähnlich den Accidenzien in ihrem Verhältniss zur Substanz; und eben deshalb ist auch die Weisheit in Gott selbst etwas ganz anderes, als seine Macht, die Macht etwas ganz anderes, als der Wille [1]). Offenbar ist diese ganze Aufstellung nichts anderes, als eine Nachwirkung ihrer Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Substanz und Accidens im Allgemeinen. Was von den geschöpflichen Substanzen und ihren Accidentien gilt, das gilt nach der Ansicht der Motakhallim in analoger Weise auch von der göttlichen Substanz und ihren Attributen, obgleich sie die letztern nicht als Accidentien bezeichnen wollen [2]).

Die Attribute selbst werden von den Motakhallim eingetheilt in solche, welche aus dem Begriffe des nothwendigen Wesens von selbst erfolgen, und dann in solche, welche ihm als Schöpfer und thätigem Wesen zukommen, wie Macht, Wille, Wissenschaft. Dazu kommen aber auch noch andere Eigenschaften, wie die Fähigkeit zu hören, zu sehen und zu sprechen; ja einige Motakhallim (Cifatiten) unterschieden noch mehrere Attribute, indem sie sogar so weit gingen, alle neun und neunzig Namen, welche Gott vom Coran beigelegt werden, in diese Untersuchungen zu verflechten [3]). Gerade die Ausdrucksweise des Coran war es auch, welche sie zu dieser Auffassungsweise der göttlichen Attribute veranlasste. Sie glaubten nämlich, die Ausdrücke oder die Namen, welche der Coran dem göttlichen Wesen beilegt, müssten ganz im Literalsinn verstanden werden; und dies sei wiederum nur unter der Bedingung möglich, dass man annehme, die Attribute, welche durch jene Namen ausgedrückt werden, existirten wirklich in Gott, und seien etwas anderes als die göttliche Substanz selbst [4]). Doch fehlte es nicht an solchen Theologen, welche das roh Sinnliche in der Ausdrucksweise des Coran zu mildern und herabzustimmen suchten. Sie lehrten, dass, wenn man Gott auch die Attribute des Sehens, Hörens, Sprechens beilege, man diese Ausdrücke doch nicht in ganz gleichem Sinne von Gott und von geschöpflichen Dingen nehmen dürfe. Gott hört und sieht nach ihrer Ansicht nicht etwa in unserer beschränkten Weise, sondern

1) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl, p. 1. c. 75. p. 173. Nam secundum illos in Deo sunt multae res diversae et distinctae; Sapientia enim in Deo illis aliud est quam Potentia, Potentia aliud quam Voluntas.

2) Ib. p. 1. c. 51. p. 77.

3) *Schmoelders,* essai etc. p. 187 sqq. cf. p. 172. 173. *Munk,* Mél. p. 325.

4) Vgl. *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 51. p. 78. c. 53. p. 82 sqq.

er erkennt nur Hörbares und Sichtbares im Augenblicke, wo es erscheint; auch spricht Gott nicht durch Worte und Töne, sondern er spricht die Sprache der Seele, durch welche er den Engeln und Propheten seine Gedanken mittheilt. Aber in diesem Sinne muss dann die Sprache Gottes in der That als eine wirkliche und als eine ewige aufgefasst werden. Auf solche Weise hat Gott Alles gesprochen, was im Coran steht; daher ist der Coran nicht geschaffen; er ist ewig, weil er im eigentlichen Sinne die Sprache, das Wort Gottes enthält. Der Prophet war nur das Organ, durch welches Gott seine eigene Sprache, sein eigenes Wort an die Menschen ergehen und im Coran aufzeichnen liess [1]).

Es bleibt uns jetzt noch ein letzter Lehrpunkt zu betrachten übrig, welcher in dem Lehrsystem der Motakhallim eine hervorragende Rolle spielt, und welcher in gewisser Weise als der letzte und bedeutendste Folgesatz sich darstellt, welcher aus allen bisher entwickelten Prämissen hervorgeht. Es ist ihre Lehre von der göttlichen Vorsehung, resp. die Art und Weise, wie sie den Begriff der Vorsehung bestimmen. Wir wissen, dass der Coran ein unbedingtes Verhängniss lehrt, und dieses unbedingte Verhängniss eben in der göttlichen Vorsehung begründet sein lässt. Es war Sache der Motakhallim, auch diese Lehre des Coran in den Bereich ihrer wissenschaftlichen Erörterung zu ziehen und denselben in entsprechender Weise zu begründen, weil die Philosophen, wie wir wissen, die göttliche Vorsehung als eine solche, welche sich auf alle einzelnen Dinge beziehe, in Abrede gestellt hatten.

§. 44.

Fragen wir nun zuerst, was sie denn überhaupt von der göttlichen Vorsehung lehrten, so erhalten wir darauf folgende Antwort: Sie nehmen an, dass Gott Alles in der Welt kenne und über Allem walte, und dass daher im ganzen Weltall nichts, weder Allgemeines, noch Besonderes, durch Zufall geschehe, sondern Alles nach dem Willen und der Absicht der göttlichen Vorsehung zu Stande komme [2]). Alles und Jedes sei daher schon zum Voraus bestimmt, Alles, was in der Welt geschehe, müsse nothwendig so geschehen, wie es geschieht; überall waltet die Nothwendigkeit, nirgends Freiheit oder Zufall. Hören wir, wie Maimonides in seinem Berichte über diese Lehre sich darüber ausspricht. „Sie (die Aschariten) räumen," sagt er, „dem Aristo-

1) *Schmoelders,* essai etc. p. 187 sqq. *Munk,* Mél. p. 325.

2) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 3. c. 17. p. 377. Credunt, nullam in hoc mundo rem, (nec universalem nec particularem) esse per accidens, sed omnia esse ex certo voluntate, intentione et gubernatione. Palam autem est, quod is, qui rem aliquam regit et gubernat, eam quoque sciat.

teles ein, dass zwischen dem Abfallen dieses Blattes und zwischen dem Tode dieses Menschen kein Unterschied sei, behaupten aber, der Wind habe nicht durch Zufall geweht, sondern Gott habe ihn in Bewegung gesetzt; nicht der Wind habe die Blätter abgeworfen, sondern jedes Blatt sei durch den Beschluss Gottes abgefallen. Er sei es, welcher dasselbe in dieser Zeit und an diesem Orte abfallen liess, und es sei unmöglich, dass es früher oder später oder an einem andern Orte abfalle; Alles nämlich sei schon im Voraus bestimmt. Aus dieser Ansicht folgt nothwendig, dass auch die Ruhe und die Bewegung der lebenden Wesen vorausbestimmt seien, und dass es nicht in der Macht des Menschen stehe, etwas zu thun oder zu unterlassen. Ebenso geht aus dieser Ansicht hervor, dass die Natur des Möglichen aufgehoben sei, und dass Alles entweder nothwendig oder unmöglich sei. Dies nehmen sie auch an und sagen, das, was möglich genannt werde, als „„Ruben steht,““ und „„Simon kommt,““ sei nur in Beziehung auf uns möglich; in Beziehung auf Gott aber gebe es durchaus nichts Mögliches, sondern nur Nothwendiges und Unmögliches. Ferner folgt aus dieser Ansicht, dass Gebote gar nichts nützen, in so fern der Mensch, welchem sie ertheilt werden, nicht die Freiheit und das Vermögen besitzt, weder das auszuüben, was ihm geboten, noch das zu unterlassen, was ihm verboten wurde. Daher sagen sie, es sei der Wille Gottes, uns Befehle zu senden, zu warnen, Furcht einzuflösen und Strafen anzudrohen, obwol es nicht in unserer Macht steht, so oder anders zu handeln. Sie halten es für möglich und convenient, dass Gott uns auflege, Unmögliches zu thun; eben so, dass wir thun, was geboten ist, und doch Strafe dafür empfangen, und umgekehrt, dass wir Böses thun und doch Belohnung dafür erhalten. — Endlich folgt aus der gedachten Ansicht auch noch dieses, dass den Handlungen Gottes kein Zweck zu Grunde liege. — Die Last aller dieser Ungereimtheiten tragen sie geduldig, um nur ihre Meinung zu retten, und gehen so weit, dass sie beim Anblick eines blind oder aussätzig Gebornen, dessen Unglück nicht einer früher begangenen Sünde beigemessen werden kann, sagen: „„Gott habe es so gewollt.““ Ebenso sagen sie, wenn ein frommer, gottesfürchtiger Mann grausam gemordet wird: „Gott habe es so gewollt.““ Auch geschieht hiemit nach ihrer Ansicht kein Unrecht, da es ja bei Gott steht, den Schuldlosen mit Strafen zu belegen und dem Sünder Gutes zu erweisen, und Gott weder in dem einen, noch in dem andern Falle ungerecht handelt.“ — So weit der Bericht des Maimonides [1]).

Wir sehen hieraus, dass die Motakhallim die Vorsehung ganz im Sinne des Coran als ein unabänderliches Verhängniss, als eine absolute Vorherbestimmung dachten. „Gott will es,“ das ist das Losungs-

1) Ib. l. c. p. 377 sq.

wort. Es gibt keine Freiheit der Selbstbestimmung, kein zufälliges Geschehen: — Alles ist durch den göttlichen Willen zum Voraus bestimmt, Alles ist nothwendig. Und darum hängt auch das jenseitige Loos des Menschen in keiner Weise von ihm selbst ab. Es ist durch den göttlichen Willen in absoluter Weise prädestinirt. Gott weiss, dass der Ungläubige im Unglauben sterben werde; er kann sein Loos nicht bessern und nicht ändern; sonst würde er sein Wissen ändern können [1]). Zudem wird durch diesen unbedingten Fatalismus alle sittliche Ordnung erdrückt. Das Gesetz ist eigentlich nur da, weil Gott es einmal geben wollte; für den Menschen hat es keinen Zweck; denn einerseits steht es nicht in seiner Macht, dasselbe mit freier Selbstbestimmung zu erfüllen, und andererseits ist es für ihn auch ganz gleichgiltig, ob er es erfülle, oder nicht erfülle, da ja sein Schicksal ihm von vorneherein von Gott festgestellt ist, und zudem es in der Macht und in dem Rechte Gottes steht, nicht den Guten, sondern den Bösen zu belohnen, nicht den Bösen, sondern den Guten zu bestrafen. Alles liegt hier unbedingt in der Hand der göttlichen Willkür, alle constante und sittliche Ordnung ist aufgehoben.

Fragen wir nun weiter nach den wissenschaftlichen Gründen, auf welchen bei den Motakhallim diese Fassung des Begriffs der göttlichen Vorsehung beruht, so können wir darüber nicht im Zweifel sein. Nach den oben entwickelten metaphysischen Grundlehren der Motakhallim gibt es in der geschöpflichen Welt selbst kein Princip der Bewegung und Thätigkeit; vielmehr ist alle Bewegung und Thätigkeit in der geschöpflichen Welt unmittelbar auf die göttliche Wirksamkeit zu reduciren. Wenn nun aber Alles, was in der Welt geschieht, unmittelbar göttliche That ist, so folgt daraus von selbst, dass Alles, was in der Welt geschieht und geschehen soll, auch einzig und allein nur von dem göttlichen Willen, von der göttlichen Willkühr abhängen kann. Und wenn dieses, dann ist damit von selbst dasjenige gegeben, was die Motakhallim unter Vorsehung sich denken. Gott kann dann in der Welt vollbringen, was er will, mit seinen Geschöpfen verfahren, wie er will, ihnen ein Loos bestimmen, welches er nur immer will; denn der göttliche Wille steht unter keinem Gesetze. Alles, was die Motakhallim von der göttlichen Vorsehung lehren, ergibt sich dann als natürliche und nothwendige Folge. Der ganze Weltlauf, alles Werden und Geschehen in der Welt, jedes Loos, das die Menschen trifft, kann dann einzig und allein nur mehr von dem göttlichen Willen, von der göttlichen Vorherbestimmung abhängen, und kann nur durch sie allein bedingt sein. Der unbedingteste Fatalismus findet hier seine volle Rechtfertigung.

1) *Schmoelders,* essai etc. p. 188. Dieu connait l'homme, qui meurt dans l'impiété, ou dans l'infidelité, et il ne peut pas le rétribuer; car il faudrait alors, que la science divine eut changé, et cela ne se peut.

Wir dürfen jedoch nicht unerwähnt lassen, dass nicht blos bei andern religiös-dogmatischen Secten, sondern auch im Schoosse der Ascharïten selbst sich im Laufe der Zeit Bestrebungen kundgaben, diese finstere Lehre zu mildern und vom äussersten zu einer gemässigtern Ansicht einzulenken. So trat unter den Ascharïten eine Lehre auf, welche die Freiheit der menschlichen Selbstbestimmung dem absoluten Fatalismus der göttlichen Vorsehung gegenüber wenigstens einigermassen aufrecht zu erhalten suchte. Diese Lehre behauptete nämlich, alle menschlichen Handlungen werden zwar von Gott hervorgebracht, geschaffen und unter die Menschen vertheilt; aber Sache der Menschen sei es dann, diese von Gott geschaffenen Handlungen sich anzueignen. Wenn z. B. von Gott unsittliche Vorstellungen geschaffen werden, so hänge es von dem Menschen ab, dieselben sich anzueignen oder nicht. Daher sei der Mensch denn doch nicht ohne alle freie Selbstbestimmung zu denken. Die Willensbestimmung, eine von Gott geschaffene Handlung sich anzueignen oder sie zurückzuweisen, hänge von ihm ab, und deshalb sei er auch für seine Handlungen verantwortlich, des Verdienstes und der Schuld fähig. In dieser Hinsicht, aber auch nur in dieser Hinsicht könne von Gehorsam und von Sünde die Rede sein. Gott verhalte sich wie der, welcher die Münzen schlägt, der Mensch dagegen wie der, welcher die Münzen ausgibt und gebraucht [1]).

Das mag wohl sehr gut gemeint sein, aber wir sehen leicht, dass, wenn einmal diese Ansicht angenommen ist, damit das ganze System der Motakhallim, wie es bisher entwickelt worden, von Grund aus umgestürzt ist. Denn wenn der Mensch die Fähigkeit besitzt, von

1) Ib. p. 196. La volonté de Dieu est éternelle, une, embrassante toutes ses propres actions et les actions humaines, en tant, que celles-ci sont créées. Dieu sait et veut le bien et le mal, l'utile et le nuisible; il impose à chaque homme en particulier l'accomplissement de ce qu'il a resolu dans sa sagesse éternelle, et cette distribution des devoirs à accomplir constitue la providence divine. L'homme reste néanmoins le maitre de ses actions; car il y a une distribution necessaire entre les mouvemens volontairs, spontanés, et entre les mouvemens prévenants de peur et de frayeur; les premiers dependent de notre détermination individuelle, et nous en sommes responsables. La détermination spontanée depend de nous dans chaque action speciale; nous en tirons du mérite à mesure, qu'elle est conforme à la détermination motrice, c'est-à-dire, à celle de Dieu. Ce n'est que sous ce rapport, qu'il y a obéissance et péché. — *Tholuk*, Ssufismus, (Berol. 1821) c. 6. p. 243. Major orthodoxorum pars in hoc convenit: Et malas, et bonas actiones, et fidem et obstinaciam creari a Deo, creatasque divinitus subministrari menti humanae; id tantum in hominis potestate esse, ut ab eo ratio dependeat aut digne, aut indigne accipiendarum creatarum actionum; sic v. gr. creatis divinitus cogitationibus pravis et obstinacibus, hominem perversum superbia se efferre, virum contra religiosum suppliciter deprecari infidelitatem et pravitatem suam; Deum proinde actiones tanquam nummos cudere, hominem erogare nummos a Deo cusos. *Pococke*, specim. p. 244 sqq. Der technische Ausdruck hiefür war casb (acquisition). *Munk*, Mél. p. 325 sq.

Gott geschaffene Handlungen sich anzueignen, oder sie zurückzuweisen, dann ist er, eben weil diese Aneignung oder Zurückweisung nur als ein Act des Geistes gedacht werden kann, schon einer selbstständigen That fähig. Und wenn dieses, dann fällt damit jenes Hauptprincip der Motakhallim, dass alle Bewegung und Thätigkeit in der Welt unmittelbar göttliche Wirkung sei, hinweg, und stürzt so eine der Hauptsäulen des Systems zusammen, nebst Allem, was darauf aufgebaut ist. Zudem ist es doch eine zu sonderbare Zumuthung an den gesunden Menschenverstand, glauben zu sollen, dass Gott die Handlungen im Menschen schaffe, und dass es dann doch wieder in der Gewalt des Menschen stehe, sie anzunehmen oder zurückzuweisen. Wir sehen daher in dieser Lehre zwar einen Versuch, vom Aeussersten einzulenken; aber dass derselbe geglückt sei, können wir nicht sagen. Der menschliche Geist wendet sich hier instinctmässig von der furchtbaren fatalistischen Lehre, wie sie in religiöser Beziehung durch den Coran gerechtfertigt und durch die Prämissen des orthodoxen Lehrsystems wissenschaftlich begründet ist, ab, und sucht eine freundlichere Weltanschauung zu gewinnen. Aber sollte er sie gewinnen, dann müssten einerseits die religiöse Ansicht und andererseits alle Principien des vorliegenden Systems aufgehoben oder geändert werden; sonst ist ein Entkommen aus dem Zauberkreise des Fatalismus nicht möglich. Die schwierige Aufgabe, das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung wissenschaftlich derart festzustellen, dass keines der beiden Verhältnissglieder durch das andere beeinträchtigt wird, lässt sich nur auf christlichem Standpunkte annähernd zur Lösung bringen; wo der christliche Glaube nicht die Grundlage des Denkens bildet, da müssen alle Versuche in dieser Richtung missglücken.

Zum Schlusse bemerken wir noch, dass es bei den Muhamedanern auch nicht an solchen Secten fehlte, welche den Consequenzen der Lehre von dem absoluten Verhängniss auf praktischem Gebiete freien Lauf liessen, und so auf den Standpunkt des reinen Antinomismus sich stellten. Einige nahmen an, dass der Glaube (an Allah und seinen Propheten) allein hinreiche zur Gewinnung des ewigen Heils, mithin die Werke in dieser Beziehung ganz überflüssig und unnütz seien, ja dass selbst Todsünden den Gläubigen von dem Eintritte in die Seligkeit nicht ausschliessen können [1]). Andere, wie die Waiditen, nahmen zwar gleichfalls das Princip an, dass nur der Glaube selig mache, suchten aber vom Aeussersten in so fern wieder einzulenken, dass sie behaupteten, die Todsünde schliesse gleichfalls von der Seligkeit aus, jedoch nur deshalb, weil die Begriffe von Todsünde und Unglaube sich decken, jede Todsünde wesentlich auch Unglaube sei [2]).

1) *Schmoelders*, essai etc. p. 192 sqq. — 2) Ib. p. 193.

b) Die Lehre der Muatazile (Motazalen).

§. 45.

Wir haben schon früher gehört, dass die Secte der Muatazile oder der Abgesonderten (separati) ihre Entstehung einer Reaction gegen die schroffen Lehren der orthodoxen Theologen verdankte, und dass ihr Stifter Wasil hiess. Sie gründeten jedoch im Gegensatze zu den Motakhallim nicht ein ganz neues Lehrsystem, vielmehr stimmen sie in den Grundlehren und Grundprincipien ganz mit den Motakallim überein; nur in einigen, freilich sehr wichtigen Punkten weichen sie von ihnen ab und widersprechen ihnen. Und gerade daher kam es, dass sie als eine eigene Secte sich constituirten. Unsere Aufgabe wird daher hier dahin gehen, jene Punkte hervorzuheben, welche den Muatazile im Gegensatze zu den orthodoxen Motakhallim eigenthümlich sind, und wodurch sie zu diesen in Gegensatz treten.

Fragen wir demnach zuerst, welches denn der religiöse und wissenschaftliche Standpunkt der Muatazile war, so hielten dieselben an den drei Grunddogmen des Islam: der Existenz eines einzigen Gottes, der göttlichen Mission des Propheten und der Auferstehung der Todten fest; im Uebrigen aber nahmen sie der religiösen Lehre gegenüber eine freiere Stellung ein. Sie widersprachen den Motakhallim vor Allem in der Annahme, dass der Coran ewig und ungeschaffen sei. Man könne den Coran nicht für ungeschaffen halten, wolle man nicht zwei ungeschaffene Wesen einführen, und so die Einheit Gottes zerstören. Die Auctorität des Coran wollten die Muatazile deshalb nicht schlechterdings verwerfen; es gab unter ihnen sogar solche, welche einen von Gott geschaffenen urbildlichen Coran annahmen, und den geschriebenen nur für eine Nachschrift des erstern hielten [1]; während freilich andere wiederum den Coran für ein reines Menschenwerk erklärten. Aber wenn sie auch, im Allgemeinen wenigstens, dem Coran noch eine gewisse Auctorität zuschrieben, so verwarfen sie doch den unbedingten Glauben an denselben und behielten sich das Recht vor, die Annahme seiner Lehren von einer vorläufigen Prüfung des Inhalts derselben abhängig zu machen [2]. Damit würde es übereinstimmen, wenn von ihnen gesagt wird, dass sie die „geoffenbarten" Lehrsätze mit den Vernunftwahrheiten unbedingt auf Eine Linie gestellt hätten [3]. Jedenfalls dürfen wir in den Muatazile etwas Analoges mit den Rationalisten auf christlichem Gebiete erkennen.

Was nun den Inhalt der Lehre der Muatazile betrifft, so stimmten sie der Atomenlehre der Motakhallim in ihren Hauptzügen bei, wenn auch einige von ihnen eine abweichende Meinung hegen mochten [4].

1) *Pococke*, specimen, p. 223.

2) *Schmoelders*, essai etc. p. 107. p. 134 sqq. p. 194. 198.

3) *Renan*, Averr. et l'Averroisme, p. 79. — 4) *Schmoelders*, l. c. p. 175.

Die Lehre von der Bestandlosigkeit der Accidentien suchten sie zu beschränken, indem sie behaupteten, dass nicht alle Accidentien nur einen Augenblick dauernd seien, sondern dass es auch einigermassen bleibende Accidenzien gebe [1]). Zu den bleibenden Accidenzien rechneten sie das Vermögen zur Thätigkeit, welches den geschöpflichen Dingen angeschaffen wurde, daher vor der Handlung vorhanden sei und in der Handlung fortdauere [2]). Vermöge dieses Vermögens oder dieser Kraft sei dann das geschöpfliche Wesen, welchem sie angeschaffen sei, selbstthätig [3]). Hienach sprechen die Muatazile den zweiten Ursachen die eigene Thätigkeit nicht ganz und gar ab, wie die Motakhallim. Sie behaupteten ferner, gleichfalls im Widerspruch mit den Motakhallim, dass ein Accidens auch ohne Substanz geschaffen werden könne [4]), und während die Motakhallim *alle* Privationen als etwas wirkliches, als wirkliche von Gott geschaffene Accidentien in den Dingen betrachteten, liessen die Muatazile dieses nur von *einigen* Privationen gelten, nicht von allen [5]).

Wenn die Motakhallim den Begriff des Möglichen auf die blosse Denkbarkeit reducirt und diese Denkbarkeit, somit auch die Möglichkeit auf Alles ausgedehnt hatten, was wir uns nur immer mit unserer Einbildungskraft vorstellen können, so wollten die Muatazile eine solche Bestimmung des Begriffs des Möglichen nicht anerkennen. Das Nichtseiende, so weit es als möglich sich darstellt, muss nach ihrer Ansicht doch von irgend einer Bedeutung für das Seiende sein, weil wir doch nicht umhin können, es beständig in unserer Wissenschaft von den Dingen anzuwenden [6]). Das Mögliche muss also in der That Etwas sein, aber freilich etwas, was noch keine Wirklichkeit hat, was aber Wirklichkeit erhalten kann durch die Wirksamkeit der göttlichen Macht [7]). Es ist nicht etwas rein Subjectives, sondern es ist ein gewisser objectiver „Zustand" (status). Es ist die Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher es sein kann in seiner bestimmten Weise, und diese Eigenschaft, welche eben mit dem Ausdrucke „Zustand" (état) bezeichnet wird, ist die Grundlage und Voraussetzung aller Wirklichkeit, welche erst durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes verliehen wird [8]). Ohne Voraussetzung einer solchen Eigenschaft der Dinge

1) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 73. p. 154.

2) *Schmoelders,* l. c. p. 172.

3) *Mos. Maimonid.* l. c. p. 156. Muatazali autem dicunt, hominem agere per potentiam ipsi concreatam.

4) Ib. p. 3. c. 15. p. 371. — 5) Ib. p. 1. c. 73. p. 157.

6) *Schmoelders,* essai etc. p. 171.

7) Ib. p. 147. D'autres, surtout les Motazélites de Bagdad, sont d'avis, que le non-réel possible est effectivement quelque chose, mais une chose privée de réalité; Dieu peut cependant, selon eux, rendre cela substance, accident, etc. p. 200. — 8) Ib. p. 150 sq. p. 137. *Munk,* Mél. p. 327 sq.

kann Gott nicht schaffen, denn er kann nur die Wirklichkeit hervorbringen; das Wesen der Dinge hängt nicht von der Schöpfung ab, sondern nur ihre Wirhlichkeit, ihr Dasein [1]). Doch darf dieser objective „Zustand" als die der Wirklichkeit vorausgehende Möglichkeit der Dinge keineswegs im Sinne einer den Dingen als Möglichkeit zu Grunde liegenden Materie gedacht werden; denn in dieser Voraussetzung könnte Gott nur mehr als Weltbildner oder Weltbeweger, nicht aber als Weltschöpfer gedacht werden, während er doch in der That die Dinge aus Nichts in die Wirklichkeit hervorbringt. Jener „Zustand" verhält sich vielmehr zu Gott als das Musterbild seiner schöpferischen Thätigkeit, in welchem jedes einzelne Ding seinen wesentlichen Eigenschaften nach und in der ganzen Fülle seines spätern Daseins vorgebildet ist [2]).

Ein weiterer Lehrpunkt, in welchem die Muatazile von den Motakhallim abwichen, besteht darin, dass sie, was die göttlichen Attribute betrifft, die positive Attribution *in dem Sinne*, in welchem sie von den Motakhallim aufgefasst wurde, verwarfen. Man könne, sagen sie, nicht eine Vielheit von Attributen in dem göttlichen Wesen annehmen, und dieselben als etwas von der göttlichen Substanz verschiedenes, dieser anhängendes (substantiae superadditum) betrachten. Denn mit dieser Annahme würde man eine Mehrheit von göttlichen Wesen einführen, da jedes dieser Attribute unendlich und folglich selbst Gott sein würde [3]). Bei den geschöpflichen Dingen müssen wir Substanz und Accidens unterscheiden; denn hier wird das Accidens der Substanz hinzu gefügt als ein anderes; dem göttlichen Wesen, der göttlichen Substanz aber kann nichts hinzugefügt werden; und darum kann in Gott das Verhältniss zwischen Substanz und Attribut nicht nach der Analogie der geschöpflichen Substanzen und ihrer Accidentien gedacht werden [4]).

Fragen wir nun aber, wie denn die Muatazile selbst das Verhältniss zwischen der göttlichen Substanz und ihren Attributen aufgefasst haben, so scheinen in Bezug auf diesen Punkt unter ihnen selbst verschiedene Meinungen geherrscht zu haben. Die Einen behaupteten, es sei zwischen der göttlichen Wesenheit und ihren Attributen der Sache nach gar kein Unterschied. Die göttliche Weisheit, die göttliche Macht u. s. w. seien nur die göttliche Wesenheit selbst und von dieser in keiner Weise verschieden [5]). Andere dagegen glaubten, dass

1) Ib. p. 200. Dieu ne peut réaliser que ces êtres non-réels possibles, et il les réalise en les tirant de la non-existence, c'est-à-dire, en leur departant l'attribut d'existence.

2) Ibd. p. 151. — 3) Ib. p. 193. p. 196 sq.

4) *Averroes*, Destr. destr. disp. 3. dub. 18. fol. 44. col. 4.

5) *Schmoelders*, essai etc. p. 193. p. 196 sqq.

diese Ansicht mit dem Coran sich nicht vereinbaren lasse. Sie lehrten daher: obgleich man die göttlichen Attribute nicht als ein substantiae superadditum betrachten dürfe, so müsse man sie doch betrachten als etwas aus der Substanz hervorgehendes (e substantia egrediens), und in so fern ausser der Substanz seiendes[1]). Sie wendeten dann den oben entwickelten Begriff des „Zustandes" auch auf die göttlichen Attribute an, und nahmen an, die göttlichen Attribute seien als „Zustand," d. i. der Möglichkeit nach in Gott, und treten dann, wenn und in so fern Gott eine Wirkung nach Aussen setze, aus dem Stande der Möglichkeit in die Wirklichkeit heraus. So gehen sie gleichsam aus der göttlichen Substanz hervor, treten aus ihr heraus und befinden sich ausser der Substanz, ohne doch etwas ihr blos von Aussen anhängendes zu sein. Diese Meinung, welche besonders dem Muatazeliten Abu Haschem und seiner Schule beigelegt wird, scheint sich am weitesten in der Lehre der Muatazile verbreitet zu haben[2]). Sie glaubten dadurch einen Mittelweg gefunden zu haben, auf welchem nach ihrer Ansicht eine Unterscheidung der göttlichen Attribute zulässig wäre, ohne dass man sie doch als etwas von der göttlichen Substanz real Verschiedenes aufzufassen genöthigt wäre.

§. 46.

Endlich ist es auch noch die Lehre von der göttlichen Vorsehung, in welcher die Muatazile von den Motakhallim abwichen. Sie bestritten vor Allem jene absolute Willkür, mit welcher nach der Ansicht der Motakhallim Gott über der Welt waltet. Sie behaupteten, dass alle Handlungen Gottes nach Weisheit geschehen, dass er kein Unrecht thue und den Gutes Uebenden nicht strafen könne[3]). „Wenn ein Mensch mit einem Gebrechen geboren werde, obwohl er solches nicht durch eine Sünde verdient, so sei dieses ein Werk der göttlichen Weisheit, und es sei besser für diesen Menschen, dass er so, als dass er gesund sei. Es sei für ihn jenes Gebrechen nicht eine Strafe, sondern vielmehr eine Wohlthat, wenn auch wir diese Güte Gottes nicht erkennen. Ebenso, wenn ein Tugendhafter ermordet werde, so geschehe solches nur zur Vermehrung seiner Belohnung in der künftigen Welt[4])."

1) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 1. c. 75. p. 173 sq. c. 51. p. 77.

2) *Schmoelders*, essai etc. p. 137. D'autres enfin nièrent tous les attributs distincts comme existants de toute éternité, en supposant dans l'éternité les états à leur place. p. 157. D'autres ... qui, comme partisans d'Abou Haschem, supposent les états, appliquent la dénomination de primitif à ces états, en sorte, qu'à les entendre, l'état du savoir divin par ex. produit la science et ne produit que cela. *Munk,* Mél. p. 325, not.

3) *Mos. Maimonid.* Doct. perpl. p. 3. c. 17. p. 378. Asserunt, opera Dei omnia sequi ipsius sapientiam, nullam in ipso existere iniquitatem, nullumque ab ipso puniri, qui bene agit. — 4) Ib. l. c. p. 379.

Das ist nun ganz gewiss eine weit freundlichere Ansicht von der göttlichen Vorsehung als jene, welche wir bei den Motakhallim gefunden haben. Es ist die sittliche Ordnung gewahrt, weil Gott blos wirksam sein kann nach den ewigen Gesetzen seiner eigenen Weisheit und Gerechtigkeit, nicht aber sein Handeln, wie die Motakhallim annahmen, ein rein willkürliches und gesetzloses ist. Freilich gingen die Motazalen in den Consequenzen, welche sie aus diesen Prämissen ableiteten, wenn wir anders dem Berichte des Maimonides Glauben schenken wollen, wieder weiter, als billig war. Mit Recht fassten sie zwar mit den Motakhallim die göttliche Vorsehung in der Art auf, dass sie sich auf alle einzelnen Wesen dieser Welt ohne Ausnahme beziehe und sie Alle umfasse, dass mithin die Ansicht der Philosophen, welche den Umfang der göttlichen Vorsehung beschränkten, und ihr blos die Sorge um das Allgemeine, um die Arten und Gattungen zuwiesen, durchaus unrichtig sei [1]; aber sie liessen sich in der weitern Entwicklung dieser Lehre dazu verleiten, die göttliche Vorsorge um die unvernünftigen Wesen nach den nämlichen Grundsätzen zu beurtheilen, wie die Vorsorge Gottes um die Menschen. „Auf die Frage nämlich," — so erzählt Maimonides, — „warum die Urtheile Gottes gegen die Menschen nur und nicht auch gegen andere Wesen gerecht seien, und welcher Sünde wegen denn dieses unvernünftige Thier geschlachtet werde, antworteten sie: es geschehe auch dieses zum Wohle jenes unvernünftigen Thieres, damit die Gottheit es ihm in der zukünftigen Welt vergelte. Selbst das Umbringen eines Flohes hat ihnen die nothwendige Folge, dass demselben Belohnung hiefür von Gott werde. Desgleichen sagten sie, wenn eine Maus, welche doch unschuldig ist, durch einen Habicht oder eine Katze erwürgt wird: die Weisheit Gottes habe dieses über die Maus verhängt, und werde ihr dafür in der zukünftigen Welt Entschädigung geben [2]."

Das sind offenbar Ungereimtheiten, aber sie liegen nicht nothwendig in der Consequenz jener Ansicht, welche die Muatazile von dem Wesen der göttlichen Vorsehung sich gebildet hatten, und können deshalb auch nicht hindern, dass nicht diese ihre Ansicht weit über der Ansicht der Motakhallim stehe. Dazu kommt aber auch noch dieses, dass die Muatazile auch das absolute Verhängniss bekämpften, welches nach der Lehre der Orthodoxen aus der Idee der göttlichen Vorsehung sich ableiten soll. Die Muatazile hielten entschieden an der *Freiheit* des Menschen fest, wenn sie ihm auch, wie Maimonides sagt, nicht eine absolute, unbedingte Freiheit oder Macht zuschrieben. Gerade dadurch ist dem absoluten Fatalismus die Spitze abgebrochen; denn wenn der Mensch sich frei zu seinen Handlungen bestimmt, dann kann von einer absoluten Nothwendigkeit alles Geschehens in der Welt nicht mehr die

1) Ib. l. c. p. 378. — 2) Ib. l. c. p. 379.

Rede sein. Nun erst wird auch wieder ein sittliches Verhalten des Menschen möglich, und gerade dieser Punkt ist es, auf welchen die Muatazile ein besonderes Gewicht legen [1]).

Gott, lehren sie, kann nicht als Urheber des Bösen betrachtet werden, weil es in diesem Falle ungerecht wäre, dass er das Böse bestrafte [2]). Gott ist nicht der Urheber des Unglaubens; er schafft keinen Ungläubigen [3]). Der Mensch allein ist der Urheber des Guten und des Bösen; er ist Herr seiner Handlungen [4]), nur von ihm hängt es daher ab, das Gute oder das Böse zu wählen. Er bestimmt sich selbst sein Loos für die Ewigkeit; thut er das Gute, so wird er belohnt, thut er das Böse, so wird er bestraft werden. Die Schuld des Bösen auf Gott schieben ist eine Blasphemie, weil man dadurch Gott selbst als gottlos darstellt. Deshalb ist es auch nicht der blosse Glaube, durch welchen das ewige Heil bedingt ist; vielmehr kommt Alles auf das Thun des Menschen an. Wer gläubig ist *und* Recht thut, wird selig; wer glaubt und sündigt, dem nützt der Glaube allein nichts: er wird verdammt werden [5]). Der Mensch, welcher eine Todsünde begeht, ist deshalb weder gläubig noch ungläubig; sein Thun ist unabhängig von seinem Glauben, und für sein Thun ist der Mensch verantwortlich [6]).

Wir wiederholen es, diese Lehre der Muatazile über die göttliche Vorsehung ist im Ganzen weit vernunftgemässer, als die der Motakhallim. Der finstere Bann eines absoluten Verhängnisses ist gebrochen; der Mensch kann sich wieder frei bewegen, und er soll sich auch frei bewegen, um mit freier Selbstbestimmung die Aufgabe seines Lebens zu erfüllen. Andererseits kann man aber auch wiederum nicht läugnen, dass hier

1) Ib. l. c. p. 378. Quidam statuunt, hominem potestatem vel facultatem aliquam habere, ideoque recte et secundum ordinem sequuntur juxta sententiam hanc praecepta, prohibitiones, poenae et beneficia, quae occurrunt in „lege“... Et in hac sententia est secta Muatazali, licet potestatem homini absolutam non tribuant.

2) *Pococke*, spec. p. 216. — 3) Ib. p. 242 sq. — 4) Ib. p. 107.

5) *Schmoelders*, essai etc. p. 195. L'homme est le maitre de ses actions. Il ne depend que de lui, de faire le bien, ou de choisir le mal. Fait il le bien, il en a le mérite, et il sera récompensé dans la vie à venir; si non, il sera damné par sa propre faute. Rapporter le mal à Dieu, c'est un blasphème; car si Dieu en était l'auteur, il serait impie lui-même. Dieu est sage, et avec cette sagesse il ne peut faire que ce qui est bon et sage. — Ce n'est pas la croyance seule à l'Islam, qui rend heureux dans l'autre monde; celui, qui, ayant accompli ses devoirs, meurt en bon musulman et sans péché mortel, trouvera rétribution et glorification dans le paradis; mais le croyant, qui neglige ses devoirs, et qui quitte ce monde sans se répentir des ses fautes graves, sera damné dans l'enfer; seulement sa peine sera moins douloureuse, que celle d'un homme infidèle.

6) Ib. p. 194. L'homme, qui commet un péché mortel, n'est par la, ni croyant, ni mécréant; son action est indépendante de sa croyance, et il est responsable pour son oeuvre.

die Idee einer göttlichen Prädestination gänzlich umgangen ist. Hier liegt der Accent ausschliesslich auf der menschlichen Freiheit. Von ihr allein hängt das Heil des Menschen ab; eine göttliche Prädestination kommt hiebei nicht in Rechnung; sie bleibt ausser dem Calcul. Und gerade in dieser Beziehung müssen wir die Lehre der Muatazile von der göttlichen Vorsehung als das andere Extrem betrachten, welches sich dem excessiven Prädestinatianismus der Motakhallim als dem Einen Extrem gegenüber stellt. Die rechte Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen ist eben nur im Christenthum gegeben, und kann daher auch nur auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens wissenschaftlich bestimmt und begründet werden.

3. Die arabischen Mystiker.

a) Die Ssufi's.

§. 47.

Wir haben früher erwähnt, dass neben den rein speculativen Lehrsystemen bei den Arabern auch eine mystische Richtung herlief, zu welcher bereits Muhamed selbst in seinen ekstatischen Zuständen und Visionen das Vorspiel gegeben hatte. Es weist aber diese muhamedanische Mystik keineswegs jenen Charakter auf, welcher der christlichen Mystik eigen ist. Sie schliesst sich vielmehr enge an den indischen und neuplatonischen Mysticismus an, und ist im Grunde nur die weitere Fortleitung des letztern in der Geschichte. Sie beruht daher wesentlich auf pantheistischer Grundlage, indem sie die Emanationslehre in indischer und neuplatonischer Form zu ihrer Voraussetzung hat.

Die ersten und vornehmsten Träger dieser islamitischen Mystik waren die persischen Ssufi's, eine Secte, welche zwei Jahrhunderte nach dem Entstehen der muhamedanischen Religion sich bildete, und als deren Stifter Abu Said Abul Cheir genannt wird [1]). Der Ssufismus war zwar zunächst und ursprünglich nur eine bestimmte ascetisch-contemplative Lebensweise [2]); allein bald sahen sich die Ssufiten doch veranlasst, ihrem praktischen Verhalten auch eine entsprechende theoretische Grundlage unterzubreiten, um dadurch das erstere zu rechtfertigen. Wir haben diese ihre mystische Lehre nach ihren Grundzügen darzustellen.

Der Grundgedanke, welcher dem Ssufismus unterliegt, ist der einer idealistischen Emanation. Das ganze Universum ist nichts weiter, als eine göttliche Emanation [3]). Die Welt ist daher keineswegs dem Sein nach von Gott verschieden, sondern sie ist eigentlich Gott selbst, so fern er sich in das All ergossen hat. Und diese Selbstergiessung

1) *Tholuck*, Ssufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica (Berol. 1821) c. 2. p. 58. — 2) *Schmoelders*, essai etc. p. 206. — 3) *Tholuck*, op. cit. c. 5. p. 213.

Gottes in das All der Dinge ist bedingt durch den Act der göttlichen Selbsterkenntniss. Indem nämlich Gott sich selbst erkennt, zertheilt er dadurch sein Wesen in die Vielheit der erscheinenden Dinge. Jedes Ding wird so zum Spiegel, in welchem das göttliche Wesen sich reflectirt; in jedem Dinge schaut sich Gott selbst an. Das ist seine Selbsterkenntniss [1]). Zwar erfreut sich Gott, auch nachdem er in das All der Dinge sich ergosssen hat, noch einer eigenen für sich seienden Existenz; er geht nicht in den Dingen auf; aber nach dieser seiner supramundanen Existenz hat er kein Selbstbewusstsein. Dieses besitzt er blos dadurch, dass er bei aller Transcendenz doch zugleich auch den Dingen immanent ist, in welche er sich ergiesst [2]). — Die Emanation der Welt aus Gott ist nach der Ansicht der meisten Ssufi's eine nothwendige und deshalb auch ewige [3]). Die Welt ist nur der Natur, nicht aber der Zeit nach später als Gott [4]). Einige Ssufi's nehmen zwar eine nicht ewige Emanation der Welt aus Gott an, und berufen sich zur Begründung dieser Annahme auf den göttlichen Rathschluss, welcher die Welt nicht früher wollte, als sie wirklich entstand [5]); allein offenbar harmonirt diese Lehre keineswegs mit dem Emanationsprincip, und scheint nur eine Concession an die orthodoxe Lehre zu sein.

Die absteigende Stufenfolge der göttlichen Emanationen nun beschreiben einige Ssufi's in gleicher Weise, wie die Neuplatoniker. Zuerst emanirt die erste Intelligenz; dann folgt die Weltseele; aus dieser fliessen die Seelen der untergeordneten Sphären, und so geht es fort bis zu den untersten Grenzen der Emanation herab [6]). Diese untersten Grenzen werden gebildet durch die Materie, welche somit als Grenze des Seins nichts Reales, sondern blosse Privation, ein Nichtsein ist [7]). Die meisten Ssufi's aber betrachteten Gott selbst als den allgemeinen Geist und als die allgemeine Seele, woraus die Formen der Dinge hervorfliessen, und stellten deshalb alle Dinge gleich, so dass keines das andere überragt [8]).

Daraus folgt denn nun von selbst, dass die Einzeldinge der Welt keines eigenen für sich bestehenden Seins sich erfreuen, sondern dass

1) Ib. c. 5. p. 206 sqq. *Schmoelders*, essai etc. p. 210.

2) *Tholuck*, op cit. c. 4. p. 149. Existimant Ssufii, Deum, postquam per emanationem semetipsum infudit et instillavit mundo, singulari quidem existentia gaudere et propria, eadem tamen experte conscientia sui, ita, ut simul intima conjunctione cum hominum rerumque universitate cohaereat, vel prout nos diceremus, eis insideat per immanentiam.

3) Ib. c. 5. p. 159. — 4) *Schmoelders*, ess. p 211.

5) *Tholuck*, op. cit. c. 5. n. 173 sqq. p. 176.

6) *Schmoelders*, ess. p. 210 sqq.

7) *Tholuck*, op. cit. c. 5. p. 177 sqq. 184 sqq. 186 sqq. 191. 192. 195.

8) Ib. c. 5. p. 220. 224. 226. c. 6. p. 527 sqq.

vielmehr alle nur Erscheinungsweisen des Einen göttlichen Seins sind. Das Universum ist nach der Vielheit und Verschiedenheit seiner Bestandtheile kein wahrhaft Seiendes; vielmehr ist all diese Vielheit und Verschiedenheit nur ein täuschender Schein, welcher in dem Augenblicke verschwindet, wo der Geist durch den Schleier der Sinnlichkeit hindurchdringt und zur Erkenntniss des Einen Seins gelangt, welches allen erscheinenden Dingen zu Grunde liegt: — eine Erkenntniss, in welcher die ganze und vollkommene Weisheit gelegen ist[1]).

Sind die Ssufi's in diesen höhern Obersätzen ihres Lehrsystems keineswegs originell, so auch nicht in der psychologischen Lehre, welche an jene sich anschliesst. Der erste und ursprüngliche Mensch war kein anderer, als der ideale, der allgemeine Mensch. Als solcher war er in die Einheit des göttlichen Seins verschlungen. Aber weil er, in dem göttlichen Schoosse wohnend, seine Seligkeit nicht fühlte, so sank er auf die Erde herab und ward in die Vielheit der einzelnen Individualitäten zertheilt[2]). Die Entstehung des empirischen, individuellen Menschen ist also in einem überzeitlichen Abfall des idealen Menschen von Gott begründet. Aber dieser Abfall war nicht ein freier, sondern ein nothwendiger. Er war begründet in dem göttlichen Rathschlusse, nach welchem auch die untern Theile der Welt von vernünftigen Wesen bewohnt werden sollten: was nicht geschehen konnte ohne den Abfall des idealen Menschen[3]).

Was ferner den Ursprung der einzelnen empirischen Menschen im Fortgange der Zeit betrifft, so wird auch dieser auf den Abfall der Seelen von Gott reducirt. Die Präexistenzlehre spielt überall in die Anschauung der Ssufi's hinein und kehrt in den verschiedensten Wendungen wieder[4]). Eine Folge davon war, dass die Ssufi's auch die Existenz der Seele im Leibe nicht als etwas Natürliches, sondern als etwas Widernatürliches betrachteten. Der Leib gilt ihnen nur als eine Last, als ein Kerker der Seele. Alle menschliche Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit hat im Leibe ihren Ursprung und ihren Sitz[5]).

Die menschliche Willensfreiheit kann mit den pantheistischen Grundlagen dieses Lehrsystems offenbar nicht zusammenbestehen. Die Ssufi's bekennen dieses offen. Sich anschliessend an die Lehre des Coran reduciren sie alle Thätigkeit des Menschen auf die göttliche Thätigkeit, und lassen dem Menschen auch nicht einen Schein von freier Selbstbestimmung übrig. Gott allein ist es, welcher in dem

1) Ib. c. 5. p. 162. Assisius cod. ms. p. 48 dicit: Aliam ac metaphoricam essentiam noli quaerere in hac rerum universitate; quippe tota ludibrium est joculare lususque ad oblectationem jucundissimus. c. 8. p. 314. Dic unum, cerne unum, cognosce unum: in eo consistit universa theologia generalis et specialis, atque universa fides.

2) Ib. c. 5. p. 170. — 3) Ib. c. 4. p. 117 sqq. — 4) Ib. c. 4. p. 127 sqq. — 5) Ib. c. 4. p. 120. 125.

Menschen und durch denselben wirksam ist; der Mensch ist blos Gottes passives Werkzeug; er kann keine Causalität, am wenigsten eine freie, für sich in Anspruch nehmen [1]). Böses und Gutes werden im Menschen unmittelbar von Gott gewirkt, weshalb der Unterschied zwischen Gut und Bös im Grunde nur ein scheinbarer sein kann [2]).

§. 48.

Auf diesen Grundsätzen baut sich nun die mystische Lehre der Ssufi's auf. Die Lebensaufgabe des Menschen besteht nämlich nach den Ssufi's darin, dass er von dieser widernatürlichen Existenz, in welcher er gegenwärtig befangen ist, sich befreie und in jenen Zustand wieder zurückkehre, dessen er in Folge der ursprünglichen Sünde verlustig gegangen ist [3]). Der Weg dazu ist der mystische. In Einsamkeit, Gebet und Fasten soll der Mensch den mystischen Weg betreten [4]). Er soll dasjenige verläugnen und ertödten, was seiner höhern Natur in Folge ihres Abfalles von Gott sich hinzugefügt hat, nämlich die körperlichen Neigungen und Gelüste. Er soll von den Sinnen sich zurückziehen und selbst des verständigen Denkens sich entschlagen. So gelangt er dann endlich zur Schauung Gottes, in welcher er mit Gott auf's innigste geeinigt ist, so zwar, dass aller Unterschied zwischen dem Erkennen und dem Erkannten verschwindet [5]). Es ist ein Zustand vollkommener Ekstase, und dieser wird von den Ssufi's Absorption genannt. Da ist alle sinnliche Empfindung, alles Selbstbewusstsein der Seele aufgehoben und der Geist ganz in Gott verschlungen. Da schwindet dem Geiste selbst das Bewusstsein seines Absorbirtseins in Gott, und nur dann ist die Absorption eine wahre und vollkommene, wenn kein Bewusstsein dieses Zustandes übrig bleibt. So lange noch ein solches Bewusstsein da ist, ist die Absorption noch nicht vollkommen; das Höchste ist noch nicht erreicht [6]). Deshalb vergleichen die Ssufi's die Absorption des Geistes in Gott auch mit

1) Ib. c. 6. p. 243 sqq. *Schmoelders*, ess. p. 211.

2) *Tholuck*, op. cit. c. 6. p. 254. — 3) Ib. c. 4. p. 121. — 4) Ib. c. 3. p. 87.

5) Ib. c. 3. p. 89. Assisius in Gulschen ras. cod. ms. p. 40 dicit: Exuere eum oportet sorditiem et squalorem forte ei adhaerentem, dubitationes pravas sponte subnascentes, atque instinctum e bruta nostra natura prodeuntem; his remotis impedimentis id, quod summum est, perficias, cunctas universim cogitationes abjice atque expelle: tunc, mihi crede, dignaberis appulsu divino, et omne tolletur cognitum inter et cognoscentem discrimen.

6) Ib. c. 3. p. 106. Hic status a mysteriorum doctoribus solet absorptio appellari, quandoquidem homo usque adeo absorbetur, ut nihil sentiat de membris suis externis, nihil, quod extra eum evenit, nihil, quod animo suo accidit, imo ab his rebus qualibuscunque quasi absens fit, primum proficiens *ad* dominum, deinde *in* domino suo. Quod si vero ei incidit cogitatio, se in Universalitate absorptum esse, macula est; nam absorptionis nuncupatione ea tantum digna est absorptio, quae absorptionis inscia est. p. 110.

dem Schlafe, da in jener Absorption in ähnlicher Weise alles Selbstbewusstsein und alle Eigenheit schwindet, wie solches im Schlafe geschieht [1]).

In Bezug auf die Frage nun, wie des Nähern diese Absorption in Gott zu denken sei, theilen sich die Ssufi's. Die einen lehrten eine „Indeation," Eingottung oder Einwohnung in Gott; die andern eine „Indeification" oder „Unification," d. i. eine Einsmachung oder Umwandlung des Menschen in Gott; die dritten endlich eine „Union," d. h. ein vollständiges Einssein mit Gott der Substanz nach [2]). Daraus ist ersichtlich, dass die Einen die Absorption strenger, die andern minder streng fassten, wobei es jedoch keinem Zweifel unterliegt, dass jene, welche sie am strengsten fassten, nämlich als ein Aufgehen der Substanz des Geistes in Gott, im Hinblick auf die pantheistischen Obersätze des Systems, als die consequentesten anzuerkennen seien.

Doch ist die Erhebung des Menschen in den Zustand des völligen Absorbirtseins in Gott nicht mit einem Schlage vollbracht, vielmehr sind auch hier wiederum gewisse Stufen zu unterscheiden. Auf erster Stufe schaut der Ssufi Gott unter dem Bilde eines körperlichen Wesens; auf der zweiten schaut er ihn als den Schöpfer und Zertheiler der Formen; auf der dritten als ein mit Qualitäten behaftetes Wesen; auf der vierten endlich als reines Sein [3]). Auf dieser Stufe ist die Einigung mit Gott vollkommen, und der Act dieser Einigung steht nun nicht mehr unter den Bedingungen der Zeit; er fällt in die Ewigkeit [4]).

Diese Einigung der Seele mit Gott in der Absorption oder Ekstase ist nun zugleich auch die höchste Glückseligkeit des Menschen. Die Ssufi's werden nicht müde, diese Glückseligkeit mit den grellsten Farben zu schildern, und sie gebrauchen hiebei die sinnlichsten und mitunter obscönsten Bilder. Besonders ist es ihnen geläufig, Gott mit einem schönen Mädchen, und die Einigung mit Gott mit dem Acte fleischlicher Vermischung zu vergleichen [5]). Zugleich erhebt sich aber der Ssufi, wenn er das Ziel mystischer Absorption in Gott erreicht hat, auch über die gewöhnlichen Forderungen des sittlichen Lebens. Die Werke werden für ihn gleichgültig; was er immer thun möge, Alles ist ihm erlaubt; für ihn gibt es kein Sittengesetz [6]). Ebenso werden für ihn alle Religionen gleichgiltig. Der Glaube ist nur nothwendig für die Nichteingeweihten; wer zur Erkenntniss ge-

1) Ib. c. 4. p. 130 sq. — 2) Ib. p. 141 sqq.

3) Ib. c. 9. p. 326 sqq. cf. 329. *Schmoelders,* ess. p. 211.

4) *Tholuck,* op. cit. c. 3. p. 93. — 5) Ib. c. 3. p. 99 sqq. c. 8. p. 304.

6) Ib. c. 3. p. 88 sqq. c. 6. p. 253. Dschelaleddin T. I. p. 104 dicit: Perfectus si pulverem corripit, fit aurum; imperfectus, si aurum portat, fit cinis. Probus ille et Deo acceptus; manus sua in actionibus est manus Dei; contra manus imperfecti, manus Satanae et daemonum. cf. *Schmoelders,* ess. p. 209.

kommen ist, bedarf desselben nicht mehr [1]). In der Schauung des Einen löst sich der Glaube auf; der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion verschwindet; der Ssufi erkennt die Nichtigkeit aller Religionen und ist daher über alle erhaben [2]).

Was nun noch das jenseitige Leben betrifft, so wird die Seele nach der Lehre der Ssufi's, wenn sie im Tode vom Leibe getrennt ist, ganz in Gott übergehen; die Absorption wird eine continuirliche werden. Da wird alle Ichheit und mit ihr auch aller geschlechtliche Unterschied aufhören; alle Individualität wird sich abstreifen und nur das göttliche Ich wird übrig bleiben. Der Mensch wird ganz vergottet werden [3]). — Doch auch hier theilen sich die Ssufi's wieder. Die einen wollen in dieser endlichen Absorption der Seele in Gott den Unterschied der Natur oder Substanz der Seele von Gott noch festgehalten wissen; die andern dagegen nehmen die Absorption in jener unverkümmerten Bedeutung, wie sie durch die pantheistischen Obersätze des Systems gefordert ist: also als völliges Aufgehen der Seele in Gott: ganz, wie wir solches in den indischen Systemen treffen [4]).

b) Algazel.

§. 49.

Unter den Anhängern des Ssufismus hat besonders Ein Mann bei den Arabern hohe Berühmtheit erlangt, so zwar, dass er stets unter den Coryphäen der arabischen Wissenschaft genannt wird. Es ist *Algazel.* Nicht von Anfang an war er Ssufi; er gelangte dazu erst später, nachdem er in dem arabischen Aristotelismus seine Befriedigung nicht gefunden hatte. — Abu Hamed Muhamed Ben Achmed al Ghazali (Algazel) wurde in der asiatischen Handelsstadt Tus, wo sein Vater ein reicher Kaufmann war, geboren [5]). Sein Vater empfahl ihn kurz vor seinem Tode einem seiner Freunde, einem Ssufi, zur Leitung auf dem Pfade des beschaulichen Lebens; als aber bald nach des Vaters Tode die dem Ssufi für den Unterhalt des Sohnes gegebene

1) *Tholuck,* op. cit. c. 4. p. 138. cf. c. 9. p. 321.

2) Ib. c. 7. p. 287. 290 sqq. Assis. cod. ms. p. 29 sq. dicit: Latet sub quoque atomo occulta, tanquam velo obvelata, faciei divinae venustas, animas delectans; id qui velum detegerit, e vestigio percipiet sectae et religionis cujusque vanitatem. Universa enim legis praecepta ex Ego et Tu pendent (i. e. data sunt, quibus nondum vera doctrina est perspecta), pendent a filo animae tuae et corporis. Demto vero illo Ego et Tu, quid amplius prodest Medschid, Ignicolarum templum, christianum monasterium?

3) Ib. c. 4. p. 140 sqq. *Schmoelders,* ess. etc. p. 209 sqq.

4) Ib. p. 61 sqq. 64 sqq. p. 152—156.

5) Ueber sein Leben vgl. seine eigene Schrift, welche Schmölders ess. p. 16 sqq. übersetzt hat, so wie Hammer-Purgstall in der von ihm übersetzten Schrift Algazels: „O Kind" S. IX ff.

Summe erschöpft war, rieth ihm der väterliche Freund, sich dem Studium der Wissenschaften zu widmen und damit sich seinen Unterhalt zu verdienen. Algazel reiste daher zuerst nach Dschorschan, wo er ein Schüler des Imam Ebu Nassr Ismail wurde, und dann nach Nischabur, wo er die Vorlesungen des gelehrten Imamol-Haremein, d. i. Vorbeters der beiden Heiligthümer (Mekka und Medina) über Rechtsgelehrsamkeit, Polemik, Logik und Philosophie bis zu dessen Tode hörte und als angehender Schriftsteller an Berühmtheit aufstieg. Der immer mehr zunehmende Ruhm seiner grossen Gelehrsamkeit veranlasste den grossen und gelehrten Grosswesir Nisamol-mülk, demselben an seiner zu Bagdad gegründeten hohen Schule eine Lehrerstelle zu verleihen. So hatte er denn bis zu dem Momente, wo er als Lehrer auftrat, eifrig mit allen Wissenschaften sich beschäftigt; er hatte geglaubt, auf diesem Wege die Wahrheit zu finden, und die Ueberzeugung sich eigen gemacht, dass es Thorheit wäre, durch Wunder die Wahrheit einer Lehre beglaubigen zu wollen. In dem Glauben, dass dem redlich Suchenden die Wahrheit nicht sich verbergen könne, hatte er alle Systeme durchforscht, um das Gute aus ihnen sich anzueignen. Allein gerade diese seine Beschäftigung mit den Lehren der Philosophie führte ihn zum Zweifel. Bei den griechischen Philosophen hatte er auch die Meinungen der Skeptiker kennen gelernt, welche er unter dem Namen der Sophisten aufführt; sie flössten ihm Misstrauen gegen die sinnliche Erkenntniss sowohl, als auch gegen die Grundsätze des Verstandes ein. Nicht weniger bewegten ihn die Lehren der Motakhallim. Wenn sie ihm auch keineswegs vollkommen begründet schienen, so hatte er doch fortwährend den Lehren des Islam angehangen, und was die Dogmatik gegen die Philosophen einzuwenden hatte, bewog ihn, die Häupter der Aristoteliker: Alfarabi und Avicenna, für Häretiker und Ungläubige zu halten. Er wendete sich daher von den Philosophen ab und suchte auf einem andern Wege zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Diesen Weg glaubte er denn im Ssufismus zu finden. „Indem er nämlich den verschiedenen Meinungen der Sekten nachgegangen war, hatte er auch die Schriften der Ssufis kennen gelernt, und die Ahnung war in ihm aufgestiegen, dass nur auf dem Wege dieser Männer Beruhigung für ihn zu finden sein möchte. Aber er erfuhr auch, dass dieser Weg nicht durch die Lehre, sondern nur durch die Uebung und die Erfahrung eines enthaltsamen, der frommen Betrachtung geweihten Lebens erprobt werden könne." Da ergriff ihn denn nun ein unbeschreiblicher Eckel darüber, dass er auf seinem Lehrstuhle genöthigt war, Dinge vorzutragen, welche dem Heile wenig dienen,und von deren Wahrheit er gar nicht überzeugt sein konnte. Es reifte in ihm allmählig der Entschluss, sein Lehramt aufzugeben und in die Einsamkeit sich zurückzuziehen. Nach längerm Zögern that er endlich, nachdem er noch dazu in Folge einer Krankheit im Sprechen war verhindert worden,

den entscheidenden Schritt. Er legte sein Lehramt, welches er vier Jahre hindurch verwaltet hatte, nieder und schloss sich ganz den ascetischen Uebungen der Ssufis an. Unter dem Vorwande, die heiligen Stätten der Muhamedaner besuchen zu wollen, ging er nach Syrien, zog sich in die Einsamkeit zurück und führte eilf Jahre lang, theils zu Jerusalem, theils zu Damaskus, an letzterem Orte an der westlichen Minaret der grossen Moschee, das Leben eines Ssufi [1]). Hier scheint er seine zwei wichtigsten Werke geschrieben zu haben, nämlich die Schrift: Makâcid al-falâsifa („Die Bestrebungen der Philosophen"), und das Werk Tehâfot al falâsifa (Destructio philosophorum). Im Makâcid stellt er das Lehrsystem der arabischen Philosophen nach seinem ganzen Inhalte dar, und zwar in der Weise, dass er sich hiebei ganz an Avicenna anschliesst. Im Mittelalter ward dieses Werk viel gelesen [2]). Doch hatte er in dieser Darstellung, wie er selbst sich äussert, keinen andern Zweck, als dasjenige vorerst systematisch darzulegen, was er dann in seinem Tehafôt bekämpfen und umstürzen wollte. Man müsse nämlich, meint er, dasjenige zuerst genau kennen, was man zu widerlegen beabsichtige [3]). Zu diesen beiden Werken kommt dann endlich noch ein drittes, nämlich die „Wiederherstellung oder Wiederbelebung der Religionswissenschaften," welches letztere uns jedoch leider noch unzugänglich ist, da es noch unübersetzt in den Bibliotheken verborgen ist. Von welcher Berühmtheit aber dasselbe bei den Arabern war, bezeugt der von Hadschi Chalfa als allgemein geltend angeführte Ausspruch: dass, wenn der ganze Islam zu Grunde ginge, derselbe aus diesem Werke allein wieder hergestellt werden könnte [4]). — Doch kehren wir zu Algazel selbst zurück. In der Einsamkeit, in welche er sich zurückgezogen hatte, gelangte er zu der Entzückung, welche die Ssufi's suchten, und in diesem Zustande wurden ihm nach seiner Meinung die wichtigsten Offenbarungen zu Theil, — Offenbarungen, so erhaben, dass er sich für unfähig hielt, dieselben auszusprechen, es auch für ein Unrecht erachtete, sie auszusprechen, weil die Sache alle Reden der Menschen übersteige. Nur diesen Ausruf erlaubt er sich von seinen Entzückungen: „Was war, ist nicht mit Worten auszudrücken!" — „Sprich: es war gut, und frag mich weiter nicht [5])." Mit den Engeln und Propheten glaubte er in Gemeinschaft zu stehen. — Aber nun stieg auch der Gedanke in ihm auf, ob es denn nicht gut sei, die neuen Ueberzeugungen und Einsichten, welche er als Ssufi gewonnen hatte,

1) *Schmoelders,* ess. etc. p. 60. p. 76. *Hammer-Purgstall,* a. a. O. S. XI.

2) Herausgegeben wurde es zu Venedig 1506 von Petrus Lichtenstein unter dem Titel: Logica et philosophia Algazelis Arabis.

3) *Munk,* Mélanges de phil. juive et arabe, p. 370 sq.

4) *Hammer-Purgstall,* a. a. O. S. XIII.

5) *Schmoelders,* l. c. p. 61. *Ibn Tofeil,* der Naturmensch, S. 27.

auch der Welt mitzutheilen. Er entschloss sich, dieser innern Mahnung zu folgen. Er glaubte Unrecht zu thun, wenn er in der Zurückgezogenheit und Einsamkeit verbliebe; er hielt sich für verpflichtet, die gewonnene Ueberzeugung auch Andern mitzutheilen, und so für die Verbreitung der Wahrheit und die Ausrottung des Irrthums zu wirken[1]). So kam es, dass er neuerdings als Lehrer auftrat, und nun überall auf seinen Reisen aus seinem grossen Werke: „Wiederbelebung der Religionswissenschaften," Vorlesungen hielt. Als weitern Beweggrund für dieses sein Verfahren führt er an, dass ein neues Jahrhundert bevorstehe (er trat im Jahre 499 der Hedschra auf), und dass Gott versprochen habe, bei Anfang jedes Jahrhunderts seine Religion von Neuem zu beleben[2]). Von dem zu Nisabur herrschenden Sultan als Lehrer dahin berufen, folgte er diesem Rufe, scheint jedoch nicht lange daselbst geblieben zu sein. Er wollte sich zu Jussuf Ben Taschfin, dem Führer der Almorawiden im nördlichen Afrika, begeben, weil dieser kräftige und kluge Herrscher der Religion des Propheten einen neuen Mittelpunkt, Schwung und Glanz zu geben versprach. Aber auf der Reise dahin erfuhr er zu Aegypten dessen Tod. Er kehrte daher wieder nach Syrien zurück, und fuhr daselbst fort, zu lehren. Gegen Ende seines Lebens zog er sich wiederum zum beschaulichen Leben in seine Vaterstadt Tus zurück, und starb daselbst im Jahre 1111.

Wir haben gesehen, dass der Umschwung in dem geistigen Leben Algazels zunächst daher rührte, dass er zu zweifeln anfing an den Lehren der Philosophen. Und gerade diesen Zweifel betrachtet er denn nun auch allgemein als den Weg zur wahren Erkenntniss, zu einem neuen Leben. Wer nicht zweifelt, sagt er, der denkt nicht nach, und wer nicht nachdenkt, der erlangt keine Einsicht, und wer keine Einsicht erlangt, der bleibt in Blindheit und Verwirrung[3]). „Nimm das an, was du siehst; verwirf das, was du hörst; — bei Sonnenaufgang kannst du den Saturn entbehren[4])." — Die sinnlichen Wahrnehmungen sind nicht überall so zuverlässig, dass sie nicht zum öftern durch den Verstand rectificirt werden müssten. Muss aber der Verstand als Richter über die sinnlichen Wahrnehmungen anerkannt werden: wer steht uns dafür, dass der Verstand in Allem sicher gehe[5])? Ist nicht auch hier der Zweifel berechtigt? Und wenn er es ist, wie sollte es dann gestattet sein, einzig und allein von der philosophischen Demonstration alles Heil in Bezug auf die Erkenntniss der Wahrheit zu erwarten? Wir müssen vielmehr noch eine höhere über der philosophischen Demonstration stehende Quelle der Erkenntniss annehmen, nämlich eine höhere, unmittelbare Erfahrung.

1) *Schmoelders*, l. c. p. 74. — 2) Ib. p. 76.
3) Bei *Ibn Tofeil*, S. 48. — 4) Ebds. S. 49.
5) Vgl. *Schmoelders*, essai etc. p. 20 sqq.

§. 50.

Von diesem Standpunkte aus lässt nun Algazel seine Waffen gegen die Philosophen spielen. Er wirft der Philosophie vor, dass sie Alles beweisen wolle, während es doch gar Manches gebe, was einen strengen logischen Beweis nicht zulasse [1]). So kann die Philosophie die besondern Qualitäten nicht erforschen, und doch sind dieselben anzuerkennen. Wer wollte z. B. die eigenthümlichen Wirkungen des Opiums, des Feuers, eines Talisman läugnen, wenn auch die Philosophie ihre Gründe nicht einsieht. Wer daher der Vernunft allein vertraut und nur in der Philosophie Wissenschaft sucht, der möchte verführt werden, alle besondern Qualitäten zu läugnen [2]). Unsere Erkenntniss kann somit keineswegs auf die blossen logischen Beweise beschränkt sein, wie die Philosophen annehmen. Es muss auch eine unmittelbare Erfahrung zugelassen und ein Gebiet der Wahrheit angenommen werden, über welches wir nur durch eigene Erfahrung uns belehren können. Diese Erfahrung ist die höhere, die prophetische. Was würde es helfen, einem Menschen den Geschmack einer Sache zu erklären oder ihm darthun zu wollen, was Trunkenheit sei! Wenn er solches nicht selbst erfahren, so ist es unmöglich, ihm das verständlich zu machen. In analoger Weise verhält es sich auch mit jener höhern, prophetischen Erfahrung [3]). Was wir in derselben erfahren, kann uns durch keine wissenschaftliche Demonstration erschlossen und nahe gelegt werden. Es ist ein höheres Auge, welches in der Seele des Menschen sich aufthut, und durch welches er Dinge erkennt, welche er auf anderm Wege zu erkennen vergeblich streben würde. Es beruht diese Erkenntniss auf der unmittelbaren Erleuchtung des prophetischen Geistes [4]). Nehmen wir eine solche unmittelbare Erfahrung nicht an, dann wird uns auch alle Wissenschaft unmöglich. Denn jene obersten Principien, auf welchen alle Wissenschaft beruht, woher stammen sie denn in uns anders, als aus dieser Erfahrung; aus der Erleuchtung des prophetischen Geistes? Nimm diese hinweg, und du hast keine Sicherheit mehr über die Wahrheit derselben [5]). So sind die Wissenschaften in der That nur ein Tropfen des Oceans, welchen das Auge

1) Ibd. p. 35. — 2) Ib. p. 79 sqq. — 3) Ib. p. 55. p. 66. O Kind, S. 31.

4) *Schmoelders*, essai etc. p. 66. p. 78 sq. C'est une chose essentielle à la foi du prophétisme, de proclamer, qu'il y a au delà de la sphère de l'entendement une autre sphère, dans la quelle un oeuil est ouvert à l'homme, pour percevoir des objets speciaux, qu'il n'est pas plus possible à l'intelligence d'atteindre, qu'à l'ouie, de percevoir les objets visibles et à tous les sens réunis, de saisir les objets intellectuels.

5) Ib. p. 23. Je revins alors à l'admission des notions intellectuelles comme fondements de la sécurité et de la certitude. Cela ne se fit pas par composition de preuves et par des raisonnements systematiques, mais par un éclat, que Dieu me jeta dans le coeur.

für die höhere Wahrheit uns eröffnet [1]), und unrecht ist es, wenn man, wie die Philosophen, alle Erkenntniss der Wahrheit blos auf den wissenschaftlichen Weg beschränkt. Freilich lassen sich die Menschen leicht dazu verleiten, jene höhere Erfahrung zu läugnen, weil sie selbe noch nicht selbst gemacht haben. Aber wie thöricht handeln sie darin! Sie gleichen den Kindern, welche den Verstand des Mannes, den Unwissenden, welche die Philosophie läugnen, den Blinden, welche den Sehenden keinen Glauben schenken wollen, den Wachenden, welche nichts vom Traume wissen wollen, weil sie ihn nicht erfahren haben und sich für überzeugt halten, dass sie nur durch die geöffneten Sinne Vorstellungen empfangen können [2]).

So sehen wir denn, wie Algazel vor Allem im Interesse der Mystik gegen die ausschliessliche Herrschaft der Philosophie im Gebiete der höhern Erkenntniss streitet. Die Philosophie allein bietet uns die volle Wahrheit nicht, sie umfasst nur einen kleinen Kreis der Erkenntniss, welche unsere Vernunft möglicherweise erringen kann; und selbst in diesem gewährt sie uns nicht die genügende Sicherheit. Wir müssen uns höher erheben; wir müssen dem Strahl des göttlichen Lichtes ein höheres Auge eröffnen, wenn wir dahin gelangen wollen, eine vollkommene und ganz sichere Erkenntniss der Wahrheit zu gewinnen. Er ist der mystische, nicht der philosophische Weg, welcher uns zu diesem Ziele führt.

Aber es ist noch ein anderes Interesse, von welchem Algazel in seiner Opposition gegen die Philosophen geleitet wird. Es ist das Interesse der Religion. Er ist überzeugt, dass die Lehren der Philosophen zum grossen Theile mit der Religion nicht übereinstimmen; er ist auch überzeugt, dass die Philosophie mit ihrer Tendenz, Alles zu beweisen, geradezu zum Unglauben führe [3]). Und doch gilt dem Algazel die Religion als das höchste; er ist ein eifriger Anhänger des Propheten und der von ihm gestifteten Religion; es gilt ihm als Verbrechen, die Dogmen derselben anzutasten, und jede Lehre, welche im Widerspruch mit derselben sich befindet, hält er für irrthümlich. Deshalb hält er es denn auch im Interesse der Religion für seine Aufgabe, jene Lehrsäte der Philosophen, welche den Dogmen derselben widerstreiten, zu bekämpfen und zu widerlegen [4]). Er steht hier auf dem gleichen Standpunkte mit den orthodoxen Dogmatikern, und verfolgt dieselbe Tendenz, wie diese. Dennoch aber unterscheidet er sich von denselben darin, dass er in seiner Bekämpfung der Philosophen nicht von jenen willkürlichen metaphysischen Grundlehren ausgeht, auf welche wir die erstern sich haben stützen sehen. Er stimmt ihnen zwar in einigen Punkten bei, aber nicht in allen. Er sagt selbst, dass die Motakhallim nur durch die Nothwendigkeit, ihre Gegner zu bestreiten, auf solche Untersuchungen oder viel-

1) Ib. p. 66. — 2) Ib. p. 64 sq. — 3) Ib. p. 32. p. 36 sq. — 4) Ib. p. 35 sq.

mehr Lehrsätze gekommen seien, deren Heilsamkeit für die Krankheit Anderer er nicht bestreiten möchte, die aber gegen seine Zweifel unwirksam wären. Ebenso wenig billigt er jene Methode, welche den Philosophen gegenüber sich nur auf die Auctorität, auf Stellen des Coran u. dgl. beruft. Eine solche Berufung hat denjenigen gegenüber, welche überall blos von den Grundsätzen des Verstandes ausgehen, kein Gewicht [1]). Diese müssen aus ihren eigenen Principien widerlegt werden. Und diese Methode ist es denn auch, welche Algazel selbst seinerseits gegen die Philosophen in Anwendung bringt. Er sucht sie aus ihren eigenen Principien zu widerlegen, mit ihren eigenen Waffen sie zu bekämpfen. Dadurch unterscheidet sich sein Streit gegen die Philosophen wesentlich von der Art und Weise, wie die Motakhallim sie bekämpft hatten [2]).

So sehen wir denn, dass Algazel in seiner Polemik gegen die Philosophen eine doppelte Tendenz verfolgt. Er bekämpft die Philosophen einerseits in solchen Punkten, in welchen sie nach seiner Ansicht in Widerspruch stehen mit den Lehren der Religion; andererseits aber auch in solchen Lehrmeinungen, in welchen ein solcher Widerspruch mit der Religion nicht stattfindet. Beiderseits aber ist der Zweck, den er verfolgt, ein verschiedener. Im erstern Falle will er das Falsche und Irrthümliche der mit der Religion im Gegensatze stehenden Lehren der Philosophen darthun; im letztern dagegen will er nur zeigen, dass die Philosophen mit ihrer blos demonstrativen Methode ohne die mystische Erkenntniss es zu keinem sichern Wissen über solche Gegenstände bringen können. Eine positive Lehre will er hiebei den Philosophen gegenüber nicht aufstellen. Die positiven Lehrbestimmungen bildeten vielmehr wahrscheinlich den Inhalt seiner „Wiederherstellung der Religionswissenschaften [3])."

1) Ib. p. 26. Ils se baisaient sur des prémisses, ... dont la verité dépendait ou de la foi à l'autorité ou du commun accord de l'église ou d'un seul passage du Coran et des traditions.... Or, ceci a peu de valeur pour celui, qui n'admet point d'autres principes, que les notions primitives.

2) *Munk*, op. c. p. 376.

3) *Averr.*, Destr. destr. disp. 1. sub fin. (ed. 1527.).. Ait Algazel: Si autem dixerit, ad haesistis in omnibus quaestionibus dubitationibus cum dubitationibus, et non evadet id, quod posuistis a dubitationibus, dicimus: dubitatio declarat corruptionem sermonis procul dubio, et solvuntur modi dubitationum, considerando dubitationem et quaesitum. Nos autem non tendimus in hoc libro, nisi adaptare opinionem eorum et mutare modos rationum eorum cum eo, cum quo declarabitur destructio eorum, et non incumbimus ad sustentandam opinionem aliquam, unde non egrediemur ab intentione libri, nec complebimus sermonem in assumendo rationem demonstrantem innovationem mundi, quum intentio nostra est, destruere rationes eorum, notificando id, quod sequitur, affirmare vero opinionem veram derelinquimus in alio libro, quem edere decrevimus in hoc domino concedente, quem fundamentum legum appellabimus. In quo quidem affirmationem facere intendimus,

Indem wir nun nach Feststellung dieser Prämissen zur Darstellung der Lehre Algazels übergehen, können wir uns natürlich nicht beschäftigen mit jenen Lehrmeinungen, welche derselbe im Makâcid aufstellt und durchführt; denn abgesehen davon, dass er in denselben nicht seine eigene Ueberzeugung ausspricht, weichen, wie wir schon gehört haben, dieselben auch von den Lehrmeinungen der übrigen arabischen Aristoteliker im Wesentlichen nicht ab, und wir müssten daher, wollten wir näher darauf eingehen, nur Bekanntes wiederholen. Für uns kann vielmehr nur einerseits seine Bekämpfung der Philosophie, und andererseits seine mystische Lehre von Interesse sein. Vor Allem ist es also sein Kampf gegen die Fundamentallehren der arabischen Aristoteliker, welchem wir unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben. Er bekämpft dieselben zwar zunächst im Interesse der islamitischen Religionslehre, für deren Aufrechterhaltung er in die Schranken tritt; aber er bekämpft sie, wie schon gesagt, mit wissenschaftlichen Gründen und auf dem Wege der Dialektik, ein Verfahren, wodurch der ganze Streit einen rein wissenschaftlichen Charakter annimmt[1]). Dass die „Philosophen" ihm sein Verfahren übel anrechneten, und dass sie besonders nicht unterliessen, ihm in's Gedächtniss zu rufen, dass er

sicut in hoc libro destructionem facere volumus. Cf. *Munk*, Mél. p. 372 sqq. Munk fügt übrigens p. 379 sq. hinzu: „Moise de Narbonne, au commencement de son commentaire hébreu sur le Makâcid, dit, qu'Algazali écrivit, après les Tehâfot, un petit ouvrage, qu'il ne confia, qu'à quelques élus, et ou il donne lui-même le moyen de répondre aux objections, qu'il avait faites aux philosophes. On trouve en effet dans quelques manuscrits hébreux, à la suite de la traduction du Tehâfot, une opuscule d'Algazali, où cet auteur traite, très succinctement et dans un langage assez obscur, des questions métaphysiques les plus importantes.... Loin de montrer ici ces tendances sceptiques et ce dedain pour la philosophie, qui ont donné naissance à son livre Tehâfot, il raisonne au contraire en philosophe plutôt qu'en théologien, et établit par le raisonnement plusieurs points métaphysiques, que, dans la „*Destruction*" nous le voyons combattre ou déclarer indémonstrables; il y parait admettre notamment avec les philosophes l'éternité du temps et du mouvement des sphères. En terminant, il défend de communiquer cet opuscule à d'autres, qu'à ceux, qui possèdent un esprit droit et une bonne intelligence, conformément à cette sentence: „*Parlez aux hommes selon leur intelligence!*" Hienach hätte Averroes Recht, wenn er von Algazel sagt: „qu'il n'était pas toujours de bonne foi, et que, pour gagner les Orthodoxes, il se donnait l'air d'attaquer les philosophes sur tous les points, quoiqu'au fond il ne leur fût pas toujours opposé." Wir werden weiter unten noch auf weitere Andeutungen stossen, welche auf eine von Algazel adoptirte Geheimlehre hinweisen, welche man nicht Jedem anvertrauen dürfe.

1) Ich kann hier für den Zweck meiner Darstellung leider nicht die hebräische Uebersetzung der Destructio philosophiae, sondern blos die Widerlegungsschrift des Averroes „Destructio destructionis" benützen. Aber da Averroes in dieser Schrift die Hauptstellen des Tehâfot wörtlich anführt, so kann man aus derselben doch die ganze Denkweise Algazels gegenüber der „Philosophie" erkennen.

früher selbst jener Philosophie angehangen habe, welche er jetzt bekämpfe, sowie auch, dass er seine eigene Bildung dieser Philosophie verdanke, — lässt sich wohl denken[1]. Immerhin aber darf es als ein Zeichen eines regen wissenschaftlichen Lebens bei den Arabern anerkannt werden, dass sich auch ein Mann fand, welcher den Muth hatte, gegen die unbedingte Alleinherrschaft des neuplatonischen Aristoteles unter seinen Standes- und Religionsgenossen in die Schranken zu treten.

§. 51.

Vor Allem sucht Algazel die Lehre der Philosphen von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen. Er hält den Philosophen entgegen, dass, falls die Welt ewig wäre, wir auch eine unendliche Anzahl von Kreisbewegungen der einzelnen Himmelssphären um die Erde als vergangen annehmen müssten. Nun aber vollendet die Sonne ihren Kreislauf um die Erde in Einem Jahre, der Saturnus dagegen in zwanzig Jahren. Da nun beide Kreisläufe nach der gegebenen Voraussetzung unendlich an Zahl sein müssten, so wäre man genöthigt, zuzugeben, dass es im Unendlichen selbst ein Mehr und ein Minder gebe, was doch jedenfalls absurd sei[2]. Nimmt man ferner an, dass die Welt ewig sei, so muss man, weil die menschlichen Seelen unsterblich sind, auch eine unendliche Zahl von wirklich existirenden Seelen annehmen, weil in der gedachten Voraussetzung schon unendlich viele Menschen vor dem gegenwärtigen Zeitpunkt existirt haben. Aber eine unendliche Zahl von gleichzeitig existirenden Dingen ist gar nicht denkbar[3]. Allerdings wenden dagegen die Philosophen ein, dass es eigentlich nur Eine Seele gebe, und dass diese Eine Seele nur dadurch in eine Vielheit von einzelnen Seelen sich ausbreite, dass sie in eine Verbindung mit den Leibern sich herablasse, weil ja die Materie überall das Prin-

1) *Averroes*, Destr. destr. disp. 6. p. 39. (ed. Venet. 1550.) Cum autem dixit, quod intentio ejus est, hic non est notificatio veritatis, sed intentio ejus est destruere sermones eorum (philosophorum), et facere apparere rationes eorum falsas, non est intentio conveniens, nisi hominibus pessimis. Et quomodo non erit, hoc sic cum plurimum, quod adeptus est iste homo ex virtutibus et excellentia, et docuit sapientiam homines in eo, quod tribuit eis in compendiis suis, non fuerat nisi ex eo, quod accepit ex libris, quos posuerunt philosophi, et ex disciplinis eorum. Et ponamus, quod ipsi erraverunt in una re, non tamen ex hoc debemus negare excellentiam eorum in speculatione et in eo, quod fecerunt exercere intellectum nostrum. Et nisi fuisset eis nihil, nisi logica, esset necesse ei et omni, qui scit hanc artem, laudare eos in ea. Et tamen ipse scit hoc et contradicit, et jam fecit in ea libellos, et dixit, quod nemini est via ad sciendam veritatem, nisi ex hac scientia, et pervenit ei exaltatio in ea, ita quod extraxit eam a libris gloriosi Dei.

2) Ib. disp. 1. dub. 5. fol. 5 col. 4. (ed. Venet. 1497.)

3) Ib. disp. 1. dub. 7. fol. 8. col. 3 sq.

cip der Vielheit und der individuellen Verschiedenheit sei. Daher gebe es keine individuelle Fortdauer der einzelnen Seelen nach dem Tode, sondern die einzelnen Seelen verschwänden nach dem Tode des Leibes wieder in der Einen allgemeinen Seele. Allein diese Ansicht von der Einheit aller Seelen ist ganz unhaltbar; sie widerstreitet unserm Selbstbewusstsein. Denn jeder aus uns ist sich unabweisbar bewusst, dass er nicht blos nach seinem leiblichen, sondern auch nach seinem geistigen Sein von andern verschieden sei. Und wären ferner die Seelen aller Menschen nur Eine Seele, so würde auch die Wissenschaft Aller nur Eine sein, was doch offenbar nicht anzunehmen ist. Wie könnte endlich jene Eine allgemeine Seele sich auch zertheilen zu besonderen individuellen Seelen, nachdem sie ihrem Begriffe nach einfach ist, und alle dimensive Quantität ausschliesst [1])! — Die Ewigkeit der Welt ist endlich selbst mit den eigenen Grundsätzen der Philosophen im Widerstreit. Die Philosophen nennen nämlich Gott den Urheber (agens) der Welt, und die Welt bezeichnen sie als dessen Wirkung (effectus). Allein in der Voraussetzung, dass die Welt ewig ist, kann Gott weder der Urheber der Welt, noch die Welt die hervorgebrachte Wirkung Gottes genannt werden. Denn, was das erste betrifft, so kann Urheber im eigentlichen Sinne nur derjenige genannt werden, welcher etwas Erkanntes durch sein Wollen hervorbringt. Nach der Ansicht der Philosophen aber hat Gott keine Erkenntniss von den Dingen dieser Welt, er bringt sie auch nicht hervor durch seinen Willen, sondern was aus ihm hervorgeht, geht mit Nothwendigkeit aus ihm hervor, und der ganze Einfluss, welchen er auf die Welt ausübt, reducirt sich auf die Bewegung, welche durch seine Natur selbst ohne sein eigenes Zuthun nothwendig bedingt ist. — Aber auch die Welt kann unter der Voraussetzung einer ewigen, anfangslosen Dauer derselben nicht mehr als Wirkung Gottes bezeichnet werden; denn nur von demjenigen, was geworden ist, nachdem es vorher nicht war, kann man sagen, dass es von einer wirkenden Ursache hervorgebracht worden, also eine Wirkung (effectus) dieser Ursache sei [2]).

1) Ib. disp. 1. dub. 8. fol. 9. col. 1. Et si forte aliquis diceret, quod opinio Platonis est vera, videlicet quod anima est una et antiqua, et dividitur divisione corporum, et incorporea separatione redit ad suam radicem et unitatem: — Nos vero respondemus, quod haec opinio est absurdior omnibus opinionibus animae, et contra intellectus scientiam. Nos enim dicimus, quod anima Petri non est anima Guillelmi; impossibile enim est, quod sint una; quaelibet namque earum sentit et cognoscit, se differre ab alia: unde si animae essent unae, essent homines uni in scientia, quia scientia est proprietas substantialis animarum. Et si forte aliquis arguat, dicens, quod sint unum animae, sed dividuntur secundum dependentiam corporum: — nos dicimus, quod dividi illud, quod magnitudinem quantitatis mensurabilis non habet, est falsum, ... quod namque est inquantitabile, indivisibile est.

2) Ib. disp. 3. dub. 2. fol. 29. col. 4.

Algazel begnügt sich aber nicht damit, die Theorie von der Ewigkeit der Welt einfach zu widerlegen; er geht auch auf die Gründe ein, welche die Philosophen für die Ewigkeit der Welt beibrachten, und sucht die innere Unhaltbarkeit derselben nachzuweisen. Die Philosophen, sagt er, argumentiren gewöhnlich in folgender Weise: Setzt man, dass das Sein Gottes dem Sein der Welt vorangeht, so ist diese Präcedenz entweder eine blosse Präcedenz der Causalität nach, oder sie ist eine Präcedenz der Zeit nach. Wenn ersteres, dann ist die Welt so ewig, wie Gott selbst. Wenn letzteres, dann setzt man eine anfangslose Zeitdauer vor dem Anfange der Welt. Wenigstens ist also die Zeit eine ewige. Nun ist aber die Zeit nicht denkbar ohne Bewegung, und die Bewegung nicht ohne Bewegtes; folglich kommt man doch auch hier wiederum auf eine Ewigkeit des Bewegten, resp. der Welt hinaus [1]). — Allein, erwiedert Algazel, die Zeit, welche wir vor den Anfang der Welt hinsetzen, ist, in so fern wir sie als etwas Wirkliches betrachten, nur ein Product unserer Einbildungskraft. Auf der Grundlage eines solchen rein imaginären Etwas lässt sich aber keine Schlussfolgerung aufbauen. Die Zeit ist vielmehr in der Welt und mit der Welt geschaffen worden; vor dem wirklichen Dasein der Welt gab es keine Zeit [2]). In ähnlicher Weise lässt sich auch die Einrede der Philosophen widerlegen, dass der Moment, in welchem die Welt zu sein anfing, ein „Vor" voraussetzt, und daher auf eine vorausgehende Zeit hinweist. Denn was wir „vor" und „nach" nennen, ist nicht etwas, was in den Dingen real sich vorfindet; es resultiren diese Vorstellungen in unserer Einbildungskraft nur aus dem Verhältnisse, welches wir zu dem Geschehenden einnehmen, weil wir ja uns das, was vergangen ist, auch als zukünftig vorstellen können und umgekehrt. Nehmen wir daher die Bewegung hinweg, so haben wir auch keinen Grund mehr, zwischen einem „Vor" und „Nach" in dieser Bewegung zu unterscheiden; mit andern Worten: wie es ohne Bewegung keine Zeit, so gibt es ohne dieselbe kein „Vor" und „Nach," und wenn wir dem Momente der Weltentstehung doch ein „Vor" voraus denken, so ist das eben wiederum etwas blos Imaginäres, was in der Wirklichkeit keinen Grund und kein Object hat [3]). Wie die

1) Ib. disp. 1. dub. 14. fol. 16. col. 3.

2) Ib. col. 4. Hoc est argumentum philosophorum contra nos, super quod taliter respondemus: videlicet quod apud nos tempus est creatum, et nullum tempus ipsum praecedebat; et quando Deus benedictus praecedebat mundum et tempus, intelligendum est, quod Deus erat sine mundo et sine tempore, post vero creationem fuit cum mundo et cum tempore. Unde quando dicimus, quod Deus erat, et non alius praeter eum, postea fuit cum alio: non ex hoc significatur tempus ab aeterno fuisse, licet imaginatio non quiescat in hoc loco, donec ponat tempus; sed secundum veritatem non est respiciendum ad imaginationis vitia.

3) Ib. disp. 1. dub. 15. fol. 17. col. 3. Adhuc dicimus, quod praeteritum et futurum sunt eadem, et „ante" et „post" sunt duae res tantum in mente et in

körperliche Dimension, d. i. der Weltraum nicht als ein unendlicher gedacht werden kann, so kann auch die Bewegung nicht als eine unendliche gedacht werden. Wir müssen vielmehr eine erste Bewegung, und mit und in derselben einen Anfang der Zeit annehmen, woraus folgt, dass auch die Welt einen Anfang haben müsse [1]).

Ferner argumentiren die Philosophen für die Ewigkeit der Welt in folgender Weise: Es kann nicht geläugnet werden, dass das Sein der Welt von Ewigkeit her möglich war. War aber die Welt von Ewigkeit her möglich, dann muss sie auch ewig wirklich sein. Denn setzen wir den Fall, dass, wie die Gegner annehmen, die Welt nicht ewig sein könne, sondern nothwendig einen Anfang haben müsse, dann ist es unmöglich, dass die Welt vor dem Anfange, welcher ihr wesentlich ist, existire. Folglich ist die Welt in dieser Voraussetzung ewig möglich und zugleich doch wieder ewig unmöglich, was offenbar widersprechend ist [2]). — Allein, erwiedert Algazel, die ewige Möglichkeit der Welt besteht ja blos darin, dass die Hervorbringung derselben ewig möglich war. Wenn es also auch nicht möglich ist, dass sie ewig existire, so ist doch die Möglichkeit, dass sie hervorgebracht werde, eine ewige und anfangslose, — und so verschwindet der ganze fingirte Widerspruch. Verhält es sich ja doch analog auch mit dem Raume. Die körperliche Welt können wir uns in's Endlose und Unbestimmte durch andere Körper räumlich erweitert denken, so zwar, dass die Möglichkeit dieser Erweiterung gar keine Grenze findet. Und doch ist es unmöglich, dass der Weltraum der Wirklichkeit nach je unendlich sei. So verhält es sich mit dem Dasein der Welt; wir können den Anfang der Welt in's Endlose und Unbestimmte zurücksetzen, d. h. wie lange wir auch immer die Dauer der Welt a parte ante denken, die Dauer derselben kann in dieser Richtung immer noch eine längere sein; wir kommen hier an keine Grenze; aber eine der Wirklichkeit nach unendliche Dauer können wir derselben doch ebenso wenig zuschreiben, wie dem Raume eine actuelle Unendlichkeit [3]).

imaginatione nostra. Nos enim possumus imaginari futurum, quod fuit, et e converso. Et si sic, ergo praeteritum et futurum non sunt res in mente per se, neque habent esse aliquod extra animam, imo sunt aliquid actum ab anima. Unde ista praedicta duo comparative sumuntur. Et ideo cessato esse motus, cessatur praefata comparatio.

1) Ib. disp. 1. dub. 16. fol. 18. col. 1 sq.

2) Ib. disp. 1. dub. 19. fol. 20. c. 3 sq.

3) Ib. l. c. dub. 20. fol. 21. col. 2. Super hoc tamen arguemus, dicentes, quod mundus semper fuit possibilis innovari, etsi imaginaremur ipsum semper fuisse et nunquam innovatum. Non ergo id, quod provenit, sequutum fuit ordinem possibilitatis, imo totum contrarium. Et hoc est verisimile ei, quod dicunt de loco, videlicet, quod existimare mundum majorem vel minorem, vel esse corpus supermundanum sit possibile. Et sit corpus super corpus usque ad infinitum, et nihilominus esse plenitudinem absolute ad infinitum est impossibile.

Weiter behaupten die Philosophen: Alles, was hervorgebracht werde, könne nur in und an einer Materie hervorgebracht werden; denn diese sei das Subject der Möglichkeit. Die Materie könne also selbst nicht hervorgebracht, sondern müsse nothwendig ewig sein [1]). — Allein, erwiedert Algazel, auch dieses Raisonnement ist ein falsches und nichtiges. Denn die Möglichkeit ist ja ihrem Begriffe nach nur die Denkbarkeit eines Dinges. Wenn ich urtheile, dass Etwas sein könne, so nenne ich dieses, falls das Urtheil richtig ist, möglich; urtheile ich dagegen, dass Etwas nicht sein könne, so nenne ich dieses, falls mein Urtheil wahr ist, unmöglich. Da bedarf es also keines Subjectes der Möglichkeit. Würde ein solches Subject nothwendig sein, um von ihm die Möglichkeit prädiciren zu können, so würde mit dem gleichen Rechte auch für die Unmöglichkeit ein Subject gefordert werden müssen, wovon sie prädicirt werden könnte und müsste, was doch offenbar unstatthaft ist [2]).

§. 52.

Der Haupteinwurf der Philosophen gegen die Schöpfung und den Anfang der Welt ist endlich folgender: Dass die Welt von Gott in der Zeit und mit der Zeit hervorgebracht werde, ist ganz unmöglich. Denn es entsteht hier die Frage: Warum hat Gott die Welt nicht früher hervorgebracht, als er sie wirklich hervorgebracht hat? Vielleicht deshalb, weil die Ursache, welche Gott zur Schöpfung bestimmte, vorher in ihm nicht vorhanden war? Aber in Gott kann nichts Neues entstehen; was in ihm möglich ist, das ist auch immer wirklich. Oder deshalb, weil vorher eine Ursache in ihm war, welche ihn verhinderte, die Welt zu schaffen. Aber was konnte das für eine Ursache sein? Sie konnte nur darin bestehen, dass Gott entweder die Welt damals noch nicht schaffen konnte, oder aber dass er „neidisch" war, d. h. dass er der Welt das Dasein aus Mangel an Güte versagte. Keines von beiden ist aber in Gott denkbar. Folglich ist es nach jeder Seite hin unmöglich, dass Gott die Welt hervorgebracht habe: wir werden daher nothwendig wieder zur Annahme der Ewigkeit der Welt hinge-

1) Ib. disp. 1. dub. 21. fol. 21. c. 4.

2) Ib. disp. 1. dub. 22. fol. 22. col. 3. Dicimus, quod dicta possibilitas ad judicium reducitur intellectus. Quodcunque enim natura judicatum fuerit inesse ab intellectu, et illa judicatio falsa non appareat, dicitur possibile; si vero falsa appareat, dicitur impossibile. Et si non potest in privationem judicari, dicitur necessarium. Et hae praesuppositiones sunt sine dubio intellectuales non indigentes aliquo ente, in quo praedicentur. Et hoc potest probari duabus rationibus, quarum una est: quod si possibilitas exigeret ens reale; in quo denominetur, sequeretur etiam, quod impossibile exigeret reale ens, in quo denominetur: quod est falsum, quia impossibile non habet esse, neque materiam, in quam adveniat, et possit de ea denominari.

drängt [1]). — Allein, erwiedert Algazel, was gibt denn den Philosophen das Recht, die Hervorbringung der Welt von Seite Gottes in der nämlichen Weise aufzufassen und zu beurtheilen, wie die Hervorbringung natürlicher Wirkungen durch natürliche Ursachen, oder die Hervorbringung eines Kunstwerkes von Seite eines Künstlers? Wo es sich um die Hervorbringung der Welt handelt, da finden die Begriffe von passiver und activer Möglichkeit, wie solche den natürlichen und künstlerischen Wirkungen vorausgesetzt sind, keine Anwendung. Es kann hier von keiner passiven Möglichkeit die Rede sein, weil die schöpferische Wirksamkeit Gottes keine Materie als Subject voraussetzt, an welchem und in welchem sie sich vollzöge. Es kann aber auch von keiner activen Möglichkeit die Rede sein; denn diese active Möglichkeit ist ja nichts Anderes, als die Potenz oder das Vermögen, welches in der wirkenden Ursache liegt, eine Wirkung hervorzubringen. In Gott aber gibt es kein Vermögen, keine Potenz, aus welcher Gott erst in den Act übergehen müsste; denn Gott ist absolute Einfachheit und reine Actualität. Verhält sich aber dieses also, dann führt die Hervorbringung der Welt in Gott keine Veränderung mit sich, weil sie kein Uebergang von der Potenz in den Act ist. Die Schöpfungsthätigkeit ist dann zu fassen als eine gewisse Aeusserung der göttlichen Macht, deren Weise wir nicht kennen, und welche wir deshalb auch nicht näher bestimmen können [2]).

Das ist also die Art und Weise, wie Algazel die Schöpfung und den Anfang der Welt gegenüber den Angriffen der Philosophie vertheidigt. Wir finden in der Argumentation Algazels Manches, was uns an die Beweise der arabischen Dogmatiker für die Schöpfung und den Anfang der Welt erinnert; aber doch treten uns in derselben auch viele neue Gesichtspunkte vor Augen. Mit der Ewigkeit der Welt ist nun aber zugleich auch schon die Emanationslehre der Aristoteliker widerlegt; denn diese kann nur berechtigt sein unter der Voraussetzung, dass

1) Ib. disp. 1. dub. 1. fol. 3. col. 1 sq.

2) Ib. l. c. col. 2. Haec est sententia philosophorum, de qua respondendum est, quod hic non reperitur possibilitas in agente, neque in patiente, licet in rebus artificialibus et naturalibus praecedat agens et patiens ante ipsorum effectum, eo quod causatur ab aliis cum praecedentibus in tempore. Processus vero mundi modo supradicto non sic se habet, videlicet quod ibi non debet attribui possibilitas agenti, neque patienti. Possibilitas namque patientis hic esse nequit, quia hic nullum est subjectum. Et possibilitas, quae est quaedam virtus, est in subjecto; nec hic est possibilitas in agente, quia in praedicta productione nullum est dare agens, nisi Deum. Et cum possibilitas sit quaedam potentia, et Deus benedictus est sicut essentia totaliter actualis et simplicissima: — non debet ergo de quadam possibilitate denominari. Et ideo dicimus, quod productio mundi a Deo non est mutatio in eo, neque exitus de potentia ad actum: immo quidam modus potentiae divinae, qui a nobis ignoratur. Et propter hoc dicimus, quod non est comparandum inter opera divina et alia opera naturalia.

Gott zu den aussergöttlichen Dingen nicht als Schöpfer sich verhält. Allein Algazel begnügt sich nicht damit, sondern er geht auch eigens noch auf die Emanationslehre der Aristoteliker ein, und sucht die innere Nichtigkeit und Unhaltbarkeit derselben nachzuweisen. Die Philosophen nahmen, wie wir wissen, an, dass das göttliche Wesen ein absolut einfaches sei, dass aber aus ihm dann die erste Intelligenz ausfliesse, aus dieser in weiterer Folge die untergeordneten Intelligenzen und die Seelen der Himmelssphären in continuirlicher Kette hervorfliessen bis herab zu den sublunarischen Dingen. Dagegen macht nun Algazel zuerst den ganz gegründeten Einwurf: wie es denn möglich sei, dass aus einem schlechthin einfachen Princip eine Vielheit verschiedener Dinge hervorgehe. Gestehen ja die Philosophen selbst zu, dass aus einem einfachen Wesen nur wiederum ein Einfaches emaniren könne. Wie kommt es dann also zu einer Vielheit [1]? Man müsste, wenn man die Sache strenger verfolgen würde, zuletzt zu der Ansicht sich verstehen, dass es eigentlich gar keine Vielheit und Verschiedenheit der Dinge gebe, dass vielmehr diese Vielheit und Verschiedenheit nur eine scheinbare sei. Allein das widerstreitet wiederum den eigenen Lehrsätzen der Philosophen. Der Mensch sowohl als auch die Himmelskörper bestehen nach ihrer Ansicht aus Leib und Seele, und diese beiden verhalten sich so zu einander, dass weder die Seele vom Leibe, noch der Leib von der Seele hervorgebracht wird, sondern dass beide aus einer höhern Ursache entspringen. Hier haben wir also eine Zweiheit, mithin eine Vielheit. Wie kann nun, fragen wir noch einmal, diese Vielheit aus der Einheit hervorgehen, da doch nach dem eigenen Geständnisse der Philosophen aus Einem nur Eines hervorgeht? Reducirt man diese Vielheit auf eine nächste Ursache, welche nicht schlechterdings einfach ist, so recurrirt in Bezug auf diese Ursache wieder dieselbe Frage. Kurz es bleibt ein- für allemal die Vielheit der weltlichen Dinge in der Voraussetzung, dass die Dinge aus Gott emanirt sind, unerklärlich [2]). — Freilich sagen die Philosophen, dass die Vielheit aus

1) Ib. disp. 3. dub. 11. fol. 34. col. 1.

2) Ib. disp. 4. p. 23. (ed. Venet. 1550.) Dicimus et sequitur ex hoc, ut non sit in mundo nisi una res composita ex diversis; sed entia omnia erunt eadem, et quodlibet eorum erit causatum uniuscujusque superioris et causa inferioris usque ad causatum, quod non habet causatum, sicut devenit ex parte ascensus ad causam, quae non habet causam. Et tamen non est sic. Nam corpus apud eos est ex forma et materia, et ex collectione earum fit quid unum. Nam homo est compositus ex corpore et anima, et non est esse unius eorum ab alio, sed esse eorum simul est ab alia causa, et orbis secundum opinionem eorum est sic: quoniam est corpus animatum, et non est innovatum corpus ab anima, nec anima a corpore, sed ambo proveniunt a causa alia ab eis. Quomodo ergo inventa sunt haec entia composita? an ab una causa? et destruetur sermo eorum: non emanat ab uno, nisi unum. Aut a causa composita? Et convenit interroga-

Gott nicht unmittelbar, sondern blos mittelbar hervorgehe. Allein auch diese Exception ändert an der Sache nichts. Denn die mittelbare Vielheit verschiedener Dinge rührt entweder her von der Verschiedenheit der wirkenden Kräfte, oder von der Verschiedenheit der Materie, auf welche die wirkende Ursache einwirkt, oder von der Verschiedenheit der Instrumente, oder endlich von der Zeitfolge der Handlungen. Aber in dem ersten Princip lassen sich alle diese Gründe der Verschiedenheit nicht denken, weil dasselbe eben absolut einfach ist und gar keine Verschiedenheit in demselben stattfindet [1]). Daher behaupten die Philosophen, der Grund der Vielheit liege darin, dass das erste Causatum, nämlich die erste Intelligenz, ein mögliches Sein sei, im Gegensatze zum ersten Princip, welches nothwendig ist. Allein diese Möglichkeit der ersten Intelligenz ist entweder identisch mit ihrem Sein, oder sie ist von demselben verschieden. Wenn ersteres, dann ist damit schon der Grund aufgehoben, auf welchen hin aus derselben eine Vielheit folgen sollte. Wenn letzteres, dann muss mit demselben Rechte, mit welchem in der ersten Intelligenz ein Unterschied zwischen Sein und Möglichkeit des Seins, auch im ersten Princip ein Unterschied zwischen dem Sein und der Nothwendigkeit dieses Seins gesetzt werden. Und wenn dieses, dann hört das erste Princip schon wieder auf, absolut einfach zu sein. Es ist also gar nicht abzusehen, wie und warum denn aus dem Unterschiede zwischen Sein und Möglichkeit des Seins in der ersten (emanirten) Intelligenz eine Pluralität erfolgen sollte [2]).

§. 53.

In ähnlicher Weise, wie gegen die Theorie von der Ewigkeit der Welt und gegen die Emanationslehre wendet sich nun Algazel auch gegen die Ansicht der Philosophen, dass Gott nur sich selbst erkenne, und dass eben aus dieser Selbsterkenntniss Gottes die erste Intelligenz entspringe. Die Philosophen, sagt er, behaupten, dass in Gott das Erkennen, das Erkannte und das Erkennende eins und dasselbe seien, woraus erfolge, dass die göttliche Erkenntniss auf etwas Anderes ausser ihm sich nicht erstrecken könne, weil eben dieses Andere nicht mehr identisch mit seinem Erkennen wäre. Gott erkennt somit nur sich selbst. Denn nur unter der Bedingung, dass Gott blos sich selbst erkennt, kann jenes Princip von der Identität des Erkennens, des Erkennenden und des Erkannten in Gott aufrecht erhalten werden. — Allein,

tio de illa causa, adeo quod deveniat necessario ad compositum et simplex. Nam principium est simplex, et provenit ab eo compositio, et non imaginatur hoc nisi cum tactu, et cum fuerit tactus, destruetur dictum eorum, quod ab uno non provenit nisi unum.

1) Ib. disp. 3. dub. 12. fol. 34. col. 2. (ed. Ven. 1497.)

2) Ib. disp. 3. dub. 14. fol. 40. col. 2.

erwiedert Algazel, das ist eine Behauptung, welche mit dem Begriffe Gottes sich durchaus nicht vereinbaren lässt. Eine nur einigermassen aufmerksame Erwägung muss das zur Evidenz herausstellen. In der That, was soll es heissen, wenn die Philosophen behaupten, der erste (emanirte) Verstand erkenne einerseits die Quelle, aus welcher er emanirt, und andererseits auch dasjenige, was aus ihm selbst wieder ausfliesst; Gott aber, das erste und höchste Princip, besitze keine Erkenntniss, welche über sein eigenes Sein hinaussreicht, er erkenne nur sich selbst, nicht dasjenige, was aus ihm als Wirkung hervorgeht? Heisst denn das nicht die erste Ursache als minder vollkommen erklären, wie dasjenige, was von ihr beursacht ist? Abgesehen davon, dass nach dieser Ansicht aus der ersten Ursache nur Eine Wirkung hervorgeht, nämlich der erste Verstand, aus diesem aber drei Wirkungen, nämlich der zweite Verstand, die Weltseele und der oberste Weltkreis, womit doch offenbar gesagt ist, dass die causale Kraft der ersten Ursache hinter der der ersten Intelligenz zurücksteht; — wird hier auch der Erkenntniss der ersten Intelligenz ein viel weiterer Umfang gegeben, als der des ersten Princips. Da ist doch gewiss das Bewirkte an Vollkommenheit viel höher gestellt als das Bewirkende. Zudem wird in dieser Annahme das göttliche Princip gleich als ein Caput mortuum über die Welt hingestellt. Gott schaut nur sich selbst an, und in der todten unbeweglichen Ruhe dieses sich selbst Schauens kümmert er sich nicht um die Welt, übt keine Herrschaft über dieselbe aus; diese geht ihren Gang ohne ihn und ohne seine Einwirkung und Leitung. Sollte denn eine solche Anschauung mit dem Begriffe Gottes sich vereinbaren lassen? Gewiss nicht[1]).

Eben deshalb hat denn auch Avicenna diese Lehre aufgegeben, und hat dafür angenommen, dass Gott die Dinge ausser ihm zwar nicht im Besondern, aber doch im Allgemeinen erkenne. Allein diese Annahme widerspricht dann wiederum den eigenen Principien der Philosophen. Um nämlich dieses allgemeine Wissen Gottes um andere Dinge zu erklären, sagen sie, Gott erkenne die Dinge dadurch, dass er sich selbst erkennt. Er erkenne sich nämlich nicht blos an sich, sondern auch in so ferne er die Ursache der Dinge sei. Daher erkenne er die Dinge nicht prima, sondern blos secunda intentione, in so ferne er sich nämlich als Ursache der Dinge erkenne. Allein, sagt Algazel, wenn die Philosophen glauben, dass sie durch diese Erklärung die Pluralität von Gott ferne halten, so täuschen sie sich, denn dieses, dass Gott sich als das Princip der Dinge weiss, ist offenbar Etwas, was zur Erkenntniss seiner selbst hinzukommt, ein superadditum zu seiner Selbsterkenntniss. Wenn sich also Gott erkennt einerseits nach seinem Ansichsein, und andererseits in so ferne er das Princip der Dinge ist,

1) Ib. disp. 3. dub. 18. fol. 43. col. 2 sq. — disp. 6. dub. 1. fol. 72. col. 1.

so erkennt er in sich ein doppeltes, und wir haben schon nicht mehr eine absolute Einheit, sondern eine Vielheit in ihm [1]).

Und was ist das endlich für eine Behauptung, Gott erkenne nur das Allgemeine, nicht das Einzelne! Dieselbe zerstört die Wurzel aller Gesetze; sie erklärt alle Worte der Propheten und der heiligen Schriften für unwahr und unmöglich; sie zerstört von Grund aus alle Hoffnung der Gläubigen [2]). Der Grund, auf welchen die Philosophen für diese Behauptung sich stützen, besteht darin, dass in der Voraussetzung, Gott erkenne das Einzelne, das göttliche Erkennen ebenso veränderlich sein müsste, wie die particulären Dinge und Erscheinungen selbst. Aber das ist ganz unrichtig. Schon bei uns Menschen findet solches nicht statt. Es ist möglich, dass wir etwas schon vorher wissen, bevor es geschieht. Wenn es nun wirklich geschieht, wird denn dann in dem Augenblicke, wo es geschieht, unser Erkennen ein anderes, als es vorher war? Gewiss nicht. Es ist immer dasselbe, die Veränderung fällt nur auf das Erkannte selbst. So verhält es sich auch in Bezug auf die göttliche Erkenntniss. Gottes Erkenntniss der Dinge und der Erscheinungen ist und bleibt immer dieselbe, wie immer die letztern sich verändern und sich folgen mögen [3]). Aber freilich ist die Beschränkung der göttlichen Erkenntniss von Seite der Philosophen eine nothwendige Folge ihrer Lehre von der Ewigkeit der Welt; und in so fern kann ihnen die Consequenz des Gedankens nicht abgesprochen werden. Nur dann nämlich, wenn man von dem Grundsatze ausgeht, dass die Welt von Gott mit freiem Willen geschaffen worden sei, kann und muss als nothwendige Folge auch dieses anerkannt werden, dass Gott Alles dasjenige, was er geschaffen hat, auch erkennt und zum Ziele leitet. Behauptet man dagegen, die Welt sei nicht von Gott hervorgebracht, sondern sie habe ein ewiges für sich Bestehen: dann ist gar kein Grund mehr vorhanden, warum man jenem Princip, welches sich zur Welt als blos bewegend verhält, eine Erkenntniss aller einzelnen Dinge der Welt und eine Leitung derselben zuschreiben sollte. Vielmehr liegt es im Interesse der Theorie, diese Erkenntniss und Leitung der göttlichen Dinge dem göttlichen Princip abzusprechen, damit durch dasselbe keine Störung in dem nothwendigen und ewigen Naturlaufe hervorgebracht werden könne. Die Welt und der Naturlauf hängen in ihrem Bestande

1) Ib. disp. 6. dub. 2. fol. 73. col. 1. Respondendum est, quod quando dicitis, quod ipse (Deus) scit, quod est principium, est quaedam evasio: imo pertinet quod ipse sciat, quod est principium, est sine dubio quid additum supra scientiam sui ipsius. Principiatio namque est quid relatum ad substantiam. Et postquam ab invicem differunt, potest igitur quodlibet istorum sciri sine alio: sicut potest hoc scire seipsum, ignorans, quod causatur, quia ipsum esse causatum est quid relatum Similiter in Deo scientia relationis differt a scientia substantiae.

2) Ib. disp. 12. dub. 1. fol. 108. col. 1.

3) Ib. disp. 12. dub. 2. fol. 108. col. 1 sq.

nicht von der Erkenntniss und dem freien Willen Gottes ab; daher auch nicht in ihrer Fortdauer und Entwicklung[1]).

Ueberhaupt sind alle Lehrsätze, welche die Philosophen über das göttliche Wesen aufstellen, mehr oder minder willkürliche Annahmen. Ist nämlich die Generationsreihe in der Welt eine unendliche, so dass in unendlichem Rückgange immer ein Ding aus dem andern entsteht, so ist gar nicht abzusehen, wie man denn von diesem Standpunkte aus noch mit Recht auf ein nothwendiges Wesen, auf eine unentstandene Ursache schliessen könne. Dieselbe ist ja gar nicht nothwendig, wenn überhaupt in der Welt kein erstes angenommen wird, sondern, wie gesagt, in unendlichem Rückgange das eine als aus dem andern entstehend gedacht wird. So ist schon für das Dasein Gottes bei den Philosophen ein eigentlich demonstrativer Beweis nicht möglich[2]). Und dasselbe muss folglich auch von allen weitern Bestimmungen des göttlichen Wesens gelten, wie wir dieselben bei den Philosophen finden. Wenn z. B. die Philosophen behaupten, Gott erkenne sich selbst: so fragen wir mit Recht: Woher wisst ihr denn dieses? Ihr behauptet, Gott sei ein lebendes Wesen; lebend könne er aber nur unter der Bedingung sein, dass er ein Verstand sei und folglich sich selbst erkenne. Aber zum (geistigen) Leben gehört auch das Wollen; und doch sprecht ihr Gott das Wollen ab und behauptet, dass Alles, was aus ihm hervorgeht, mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgehe. Mit welchem Rechte nun behaltet ihr das eine Moment des göttlichen Lebens bei, während ihr ihm das andere absprecht? Wenn man einmal annimmt, dass aus Gott Alles mit Nothwendigkeit hervorgeht, dann fällt jeder Grund weg, aus welchem man noch beweisen könnte, Gott müsse sich selbst erkennen. Aus der Sonne geht alles Licht und alle Wärme mit Nothwendigkeit hervor; in ähnlicher Weise wie die Sonne wird also auch das göttliche Wesen gefasst werden müssen; es ist gar nicht abzusehen, auf welchen zwingenden Grund hin dasselbe noch als ein selbstbewusstes Wesen gefasst werden müsste. Ihr sagt: Wenn Gott sich nicht selbst erkennt, dann ist er todt. Aber er ist auch dann todt, wenn er blos sich selbst und nichts Anderes ausser ihm erkennt, und doch sprecht ihr ihm die Erkenntniss anderer Dinge ab. Kurz, ihr könnt die Selbsterkenntniss Gottes blos als Postulat annehmen, einen streng demonstrativen Beweis könnt ihr aber darüber nicht führen[3]).

1) Ib. disp. 10. dub. 1. fol. 99. col. 1 sq.

2) Ib. disp. 4. dub. 6. fol. 62. col. 3.

3) Ib. disp. 11. dub. 1. fol. 105. col. 1. Secundum opinionem verorum philosophorum, qui novitatem concedunt mundi propria voluntate, patefit propositum; quia ex scientia et voluntate judicatur vita, et quodlibet vivens seipsum sentit; deus est vivens: ergo cognoscens seipsum. Unde dicimus, quod haec ratio est valde acerrima. Sed vos, qui removetis ab eo voluntatem, et mundi innovationem totaliter negatis, et opinamini, quod id, quod procedit ab eo, procedit de neces-

Und so mit allem Uebrigen. — So behaupten die Philosophen, Gott sei reines Sein ohne alle Quiddität. Woher wissen sie dieses? Ein reines Sein ohne alle Quiddität hört auf, in sich denkbar zu sein. Wie das reine Nichts, die absolute Privation nicht in sich denkbar ist, sondern nur durch die Entfernung alles Seins, so wäre auch ein reines Sein ohne alle Quiddität nicht in sich denkbar. Wer einem Dinge die Quiddität abspricht, der spricht ihm die Wahrheit ab, und was keine Wahrheit hat, das ist auch nicht in sich selbst denkbar [1]).

§. 54.

Es ist von grossem Interesse, den Argumenten des Algazel gegen die Philosophen zu folgen, weil in denselben in der That ein scharf und klar denkender Verstand sich offenbart. Das Interesse würde noch grösser sein, wenn die Sätze und Argumente, welche Averroes aus Algazels Destructio philosophiae allegirt, nicht häufig so dunkel und unklar ausgedrückt wären, dass es nur äusserst schwierig ist, in den Sinn derselben einzudringen. Aber wir erkennen daraus doch, welchen Standpunkt Algazel selbst einnimmt. Er hält mit den arabischen Dogmatikern an dem Dogma der Schöpfung fest, und von diesem Mittelpunkte seines Denkens aus führt er dann seine Streiche gegen die Philosophen. Und er beschränkt sich nicht etwa blos auf die Bekämpfung jener Lehrsätze der Philosophen, in welchen er sie in Widerspruch mit der Religion zu sehen glaubt, sondern er tritt ihnen im weitern Verlaufe seiner Erörterungen auch in solchen Behauptungen entgegen, welche einen Widerspruch mit der Religion nicht einschliessen, wie der Behauptung der Philosophen, dass die menschliche Seele eine für sich bestehende Substanz, dass sie unsterblich sei u. s. w. Allein hier ist es nur das skeptische Interesse, welches ihn leitet. Er will, wie wir schon wissen, nur zeigen, dass es die Philosophen auf ihrem Standpunkte über diese Dinge zu keinem demonstrativen

sitate vel a natura, et quod primo causatur ab eo primum totum, deinde alia causata successive et gradatim, donec perveniant ad ultimum entium: et sic ipse non seipsum sentit, sicut ignis, a quo caliditas procedit, vel sol, a quo lux procedit, et nullus istorum se ipsum novit, sicut nullum extrinsecorum ab eo novit. Ergo Deus apud vos summus ignorans est. Et nos jam declaravimus nomine ipsorum, quod ipse ignorat alia. Unde postquam ignorat alia, non est cavendum, quod ignorat seipsum. Et si aliquis diceret, quod licet ipse ignoret entia, seipsum saltem scit. Qui enim seipsum ignorat, mortuus potest reputari; ergo ipse Deus esset sine dubio mortuus. Nos vero ad hoc respondentes dicimus eis, quod hoc similiter sequitur opinantes, quod Deus ignorat alia, et scit seipsum. Nulla enim differentia est inter hoc et dictum dicentis, quod illud, quod non agit cum voluntate, nec audit, nec videt, est mortuum.

1) Ib. disp. 8. dub. 2. fol. 94. col. 1. Remotio namque quidditatis remotio veritatis est, et remota veritate ens deinde intelligibile non est. dub. 1. fol. 89. col. 2.

Wissen bringen können. Wir können uns daher auch mit seinen hieher einschlägigen Ausführungen nicht weiter beschäftigen [1].

Dagegen können wir nicht unerwähnt lassen, dass Algazel, um den Begriff und die Möglichkeit des Wunders zu begründen, sich in seiner Lehre von der Causalität der geschöpflichen Dinge ganz an die Motakhallim anschliesst. Die Verbindung zwischen dem, was für eine Ursache gehalten wird, und zwischen der Wirkung ist nicht nothwendig. Denn die Bejahung eines von zwei Dingen, wovon das eine nicht das andere ist, schliesst nicht die Bejahung des andern, sowie die Verneinung des einen nicht die Verneinung des andern ein, so dass, wenn das eine ist, auch das andere sein, oder wenn das eine verneint worden, auch das andere aufgehoben werden müsste. Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung beruht vielmehr nur auf der Macht Gottes, nicht auf einer unveränderlichen Nothwendigkeit der Natur [2]. Die Philosophen behaupten, die wirkende Ursache z. B. des Verbrennens sei das

1) *Munk* (Mélanges etc. p. 376 sq.) führt die zwanzig Punkte, in welchen Algazel die Philosophen bekämpft, in folgender Weise auf: „Algazali demontre: 1) que l'opinion des philosophes concernant l'éternité de la matière est fausse; 2) qu'il en est de même de leur opinion touchant la permanence du monde; 3) qu'ils manquent évidemment de franchise en appellant Dieu *l'ouvrier du monde* (δημιουργὸς τοῦ κόσμου) et le monde son ouvrage; 4) qu'ils s'efforcent en vain, de demontrer l'existence de cet *ouvrier du monde;* 5) qu'ils sont incapables d'établir l'unité de Dieu et de démontrer la fausseté du dualisme, ou de l'opinion, qui admet deux êtres primitifs d'une existence nécessaire; 6) que c'est à tort, qu'ils nient les attributs de Dieu; 7) qu'ils ont tort de soutenir, que l'essence de l'être premier (ou de Dieu) ne saurait se diviser en *genre* et *différence;* 8) qu'ils ont tort, de dire, que l'être premier (Dieu) est un être simple, sans *quiddité;* 9) qu'ils cherchent en vain à établir, que cet être est incorporel; 10) qu'ils sont incapables de démontrer, que le monde a un auteur et une cause, et que, par conséquent, ils tombent dans l'athéisme; 11) qu'ils ne sauraient démontrer (dans leur système), que Dieu *connait* des choses en déhors de lui, et qu'ils connait les genres et les espèces d'une manière universelle, ni 12) qu'il connait sa propre essence; 13) qu'ils ont tort, de soutenir, que Dieu ne connait pas les choses particulières, ou les accidents temporaires résultant des lois universelles de la nature; 14) qu'ils ne sauraient alléguer aucune preuve pour établir, que les sphères célestes ont une vie et obéissent à Dieu par leur mouvement circulaire résultant d'une âme qui a une *volonté;* 15) qu'il est faux de dire, que les sphères ont un certain *but* et une tendance, qui les met en mouvement; 16) que leur théorie sur les âmes des sphères, qui connaitraient toutes les choses partielles nées dans ce monde et influeraient sur elles, est fausse; 17) que leur théorie sur la causalité est fausse, et qu'ils ont tort de nier que les choses puissent se passer contrairement à ce qu'ils appellent la loi de la nature et à ce qui arrive *habituellement;* 18) qu'ils ne sont pas en état d'établir, par une demonstration rigoureuse, que l'âme humaine est une substance spirituelle, existant par elle-même (sans le corps), ni 19) qu'elle est impérissable; 20) que c'est à tort, qu'ils nient la résurrection des morts, ainsi que les joies du paradis et les tourments de l'enfer.

2) Destr. destr. disp. 1. in physicis (ed. Venet. 1527.) dub. 3.

Feuer; dieses wirke aber nicht mit Freiheit, sondern mit Naturnothwendigkeit; es sei daher unmöglich, dass es von der in seiner Natur begründeten Wirkung sich entfernen sollte, wenn es einen empfänglichen Stoff berührt hat. Das ist unrichtig. Die wirkende Ursache ist hier nicht das Feuer, sondern es ist Gott, entweder unmittelbar, oder vermittelst eines Engels. Das Feuer ist etwas Unbeseeltes, das nicht aus sich wirken kann. Die Philosophen haben dafür, dass das Feuer die wirkende Ursache der Verbrennung sei, keinen andern Grund, als das Zeugniss der Erfahrung, dass mit der Berührung des Feuers auch das Verbrennen komme. Allein dies zeigt nur an, was *mit* demselben, nicht was *aus* demselben kommt, und dass nicht eine andere Ursache ausser demselben im Spiele sei[1]. Ist aber Gott allein unmittelbar oder mittelbar die wirkende Ursache von allem, was in der Welt geschieht, so sieht man leicht, dass Gott in der Hervorbringung seiner Wirkungen sich nicht an den gewöhnlichen Lauf der Dinge zu halten braucht, sondern dass er auch solches wirken könne, was von diesem gewöhnlichen Laufe der Dinge abweicht. Gott kann ohne Unterschied, wenn er will, solches thun, was den sogenannten natürlichen Verhältnissen entspricht; er kann aber auch z. B. eine Sättigung ohne Speisen, sowie die Fortdauer des Lebens, auch wenn der Hals abgeschnitten wäre, bewerkstelligen[2]. Und geschieht letzteres, so nennen wir das ein Wunder[3]. So glaubt Algazel, wie die Motakhallim, die Möglichkeit des Wunders nur unter der Bedingung aufrecht erhalten zu können, dass er alle constanten Naturgesetze läugnet. Was wir nach den Naturgesetzen unmöglich nennen, beruht nur darauf, dass dasselbe nicht im gewöhnlichen Laufe der Dinge liegt. Daraus folgt aber nicht, dass solches nicht doch möglich wäre. Die Sicherheit unsers Handelns wird durch diese Lehre nicht zerstört. Denn Gott hat in uns die Erkenntniss geschaffen, dass er dasjenige, was

1) Ib. l. c. Et hoc quidem nos negamus, sed dicimus, quod agens combustionis creavit nigredinem in stuppa, et separationem in partibus ejus, et posuit eam combustam et cinerem, et est Deus gloriosus mediantibus angelis, aut immediate. Ignis vero est quid inanimatum, non habens quidem operationem. Quaero, quae est ratio, quod ipse sit agens? Et non habent (philosophi) rationem, nisi testimonium adventus combustionis cum tactu ignis. Sed testimonium indicat, quod advenit cum eo, et non indicat, quod advenit ex eo, et quod non sit causa alia praeter eum.

2) Ib. l. c. Et sic sequimur ad omnia, quae videntur ex copulatis in medicina et judiciis stellarum et artibus et dictionibus, quorum copulatio non praecessit, et est in posse Dei gloriosi, creare ea aequaliter, non quod sit necessarium ex se, non recipiens quidem diminutionem, sed ex posse et in posse ejus est, creare saturitatem absque comestione, et creare mortem absque sectione colli, et facere continuationem vitae cum sectione colli.

3) Ib. dub. 2. Sequitur autem quaestio in prima disputatione ex eo, quod aedificatur super eam affirmatio miraculorum rescindentium consuetudines, sicut conversio baculi in serpentem, et vivificatio mortuorum, et quiescere lunam.

uns als unmöglich erscheint, nicht thun werde, obgleich er es thun könnte [1]). Will er solches in einem gegebenen Falle dennoch thun, dann schafft und erweckt er eben in uns eine andere diesem Thun entsprechende Erkenntniss, und wir werden dann in unsern Erwartungen oder Befürchtungen nicht getäuscht [2]).

Nachdem wir nun den Streit Algazels gegen die Philosophen in seinen Grundzügen kennen gelernt haben, ist es endlich an der Zeit, dass wir auch seiner mystischen Lehre unsere Aufmerksamkeit schenken, um so mehr, da Algazel, wie wir wissen, im Interesse der Erkenntniss der Wahrheit auf die Mystik das Hauptgewicht legt.

§. 55.

Betrachten wir zuerst die psychologischen Grundlagen, welche Algazel seiner Mystik unterbreitet, so ist die Seele nach seiner Ansicht eine für sich bestehende, einfache Substanz. Als solche ist sie unvergänglich, unzerstörbar. Ungeachtet der Vielheit ihrer Kräfte ist sie nur Eine, — eine Einheit, für welche das Selbstbewusstsein das unwiderlegbarste Zeugniss darbietet [3]). Die Seele ist das Substrat der Intelligenz, sie ist es, welche durch die Sinne empfindet und das Leben des Leibes bedingt [4]). Ihre Verbindung mit dem Leibe ist nicht im materiellen Sinne zu fassen; sie bedient sich blos des körperlichen Organismus zum Zwecke ihrer eigenen Entwicklung, und leitet und regiert dessen Lebensfunctionen. Gehirn und Herz sind nicht eigentlich der Sitz der Seele, sondern nur jene Organe, in welchen die körperlichen Functionen ihren Mittelpunkt haben [5]). Die Seele präexistirt dem Leibe nicht; sie wird geschaffen in dem Augenblicke, wo die körperliche Organisation so weit gediehen ist, um dieselbe aufnehmen zu können [6]).

1) Ib. dub. 6. Deus gloriosus creavit nobis scientiam, quod haec impossibilia non efficiet ea.

2) Ib. l. c. Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 1. S. 403 ff. *Munk*, op. c. p. 378 sq.

3) *Schmoelders*, essai etc. p. 241. L'âme est une substance simple, subsistante en elle-même, et par la indestructible; car si elle pouvait périr, elle devrait renfermer en elle l'attribut du non-être. Elle est une, malgré ses différentes facultés, parce que sa science est une, et que chaque homme a la conscience, de n'avoir qu'une âme.

4) Ib. p. 241 sq.

5) Ib. p. 239 sq. L'âme n'est ni liée au corps, ni separée de lui; elle n'est ni au dédans de lui, ni au dehors de lui dans un sens materiel: elle se sert seulement de l'organisation corporelle pour son propre développement, et gouvernant le corps, elle en dirige toutes les opérations; le cerveau et le coeur ne sont pas le siége de l'âme, mais les parties, auxquelles les fonctions corporelles se rapportent de préférence.

6) Ib. p. 240.

Der Mensch wird unwissend geschaffen; die Seele ist ursprünglich eine tabula rasa; es kommt ihr weder Wissenschaft noch Unwissenheit, weder Gutes noch Böses zu; sie hat blos die Fähigkeit hiezu. Später aber entwickelt sich in ihr die Intelligenz und bildet sich von Stufe zu Stufe. Im Anfange ihres Daseins hat die Seele die Sinne nöthig, um durch dieselben Vorstellungen zu gewinnen, und von diesen aus dann zu den abstrakten und allgemeinen Begriffen sich zu erheben. Ist sie aber einmal auf dieser Stufe angelangt, dann schlägt dieses Verhältniss in sein Gegentheil um; die Sinne werden nun der Seele hinderlich in der Entfaltung ihres höhern geistigen Lebens, in der freien Entwicklung ihrer Intelligenz und im Ringen nach der höchsten Stufe der Erkenntniss. Darum ist denn am Ende die Befreiung der Seele aus den Banden der Leiblichkeit im Tode eine wahre Erlösung derselben. Dann erst, wenn sie von diesen Banden befreit ist, kann sie zur höchsten Stufe der Erkenntniss gelangen, zu welcher sie bestimmt ist, und in derselben ungehindert fortschreiten ohne Unterlass [1]).

Damit sind wir denn nun schon auf den mystischen Weg hingewiesen. Die höchste Stufe des geistigen Lebens ist die unmittelbare Anschauung der Wahrheit, welche über aller Wissenschaft steht. Zu dieser Stufe des geistigen Lebens sollen wir uns zu erheben suchen. Die Uebungen des Ssufismus sind der Weg dazu. Diesen Weg sollen wir daher einschlagen.

Zu diesem Zwecke wird nun Algazel nicht müde, im Gegensatz zur Wissenschaft das Handeln zu empfehlen. Nicht als ob er die Wissenschaft ganz verwerfen wollte; aber die Erkenntniss ohne das derselben entsprechende Handeln ist zu Nichts nütze, sie ist sogar schädlich. „Die Wissenschaft ist der Baum, die Handlung die Frucht desselben; wenn die Wissenschaft hundert Jahre gelesen wird und tausend Bücher gesammelt werden, so verschaffen dieselben nicht Gottes allerhöchste Barmherzigkeit, wenn nicht durch Handlung [2]).“ Die Philosophen glauben, mit der Wissenschaft allein sei es gethan. Aber das ist unrichtig. „Am härtesten von Allen,“ sagt der Prophet, „wird gepeinigt am Tage der Auferstehung der Wissende, welchem nichts genützt hat seine Wissenschaft bei Gott dem Allerhöchsten [3]).“ Nur die Handlungen folgen dem Menschen nach in's Grab [4]). „Die Wissenschaft ohne Handlung ist Wahnsinn, und die Handlung ohne Wissenschaft ist keine Handlung [5]).“ Wer also den Weg der Wahrheit wallt, dem sind vier Dinge erforderlich; das erste: wahrer Glaube; das zweite: aufrichtige Reue; das dritte: die Befriedigung der Feinde, bis dass keiner mehr

1) Ib. p. 243. Wir müssen jedoch bemerken, dass diese psychologischen Lehrsätze aus dem Makâcid entnommen sind.

2) O Kind (übersetzt v. Hammer-Purgstall) n. 5. S. 23.

3) Ebds. n. 3. S. 21. — 4) Ebds. n. 18. S. 33. — 5) Ebds. n. 10. S. 27.

etwas zu fordern hat; das vierte: die Erwerbung der Wissenschaft des Gesetzes, in so weit dieselbe zur Erfüllung der Gebote Gottes des Höchsten nothwendig, dann von den Wissenschaften der zukünftigen Welt das, was die Rettung betrifft [1]). Dann aber muss derselbe nach Erfüllung dieser Vorbedingungen sich selbst bekämpfen, seine Begierden abschneiden und seine Lüste tödten mit dem Schwerte der Enthaltsamkeit [2]), und besonders sich der Leitung eines erfahrenen Scheichs anvertrauen [3]). Andacht und Gehorsam gegen Gott muss er beständig üben [4]), seinen Geist muss er von sinnlichen Gütern abziehen; seinen eigenen Willen, seine eigene nichtige Persönlichkeit muss er aufgeben, und sich ganz zu Gott, zu dem Ewigen, hinrichten [5]): — so wird er zum wahren Ssufi, ohne in die Uebertreibungen zu fallen, welche sich so häufig an den Ssufismus anhängen [6]). Die wahre Mystik besteht ja eben in zwei Eigenschaften: „in der Aufrechtstehung vor Gott dem Allerhöchsten und in der Ruhe mit dem Volke. Wer aufrecht steht mit Gott dem Allerhöchsten und Gutes thut von Natur den Menschen, und sie mit Sanftmuth behandelt, der ist ein Ssufi. Das Aufrechtstehen mit Gott besteht darin, dass der Mensch opfere das Vergnügen seiner Seele den Befehlen Gottes des Allerhöchsten, und das gute Naturell gegen die Menschen besteht darin, dass du nicht die Menschen zu dem Willen deiner Seele bringest, sondern deine Seele nach ihrem Willen fügest, in so weit derselbe nicht entgegenläuft dem Gesetze [7])."

§. 56.

Auf diesem Wege des mit der Erkenntniss verbundenen Handelns also erhebt sich der Mensch zur mystischen Erleuchtung, zur Anschauung des Ewigen im prophetischen Geiste. Dies geschieht einerseits im Traume, andererseits im wachen Zustande. Im Traume zieht sich der Lebensgeist aus den Sinnen in das innere des Körpers zurück; die Seele ist den Zerstreuungen der zur Ruhe gebrachten Sinne nicht mehr ausgesetzt, und wird daher auch in ihrer freien, geistigen Thätigkeit dadurch nicht mehr behindert. So ist sie befähigt, mit den höhern geistigen Substanzen in unmittelbare Verbindung zu treten und höherer Vi-

1) Ebds. n. 17. S. 31 f. — 2) Ebds. n. 16. S. 31. — 3) Ebds. n. 19. S. 36 ff. — 4) Ebd. n. 15. S. 30.

5) *Schmoelders*, essai p. 54. p. 56. Déjà j'avais la conviction, que l'on ne peut aspirer à la félicité de l'autre monde, qu'en maitrisant l'âme et en la détournant de la concupiscence, et que, ce qu'il y a en cela de plus important, est, d'exstirper du coeur l'attachement au monde, de se détourner de la demeure passagère, de se diriger humblement vers l'habitation éternelle, et de s'adresser à Dieu avec toute la sollicitude possible.... p. 58. 60 sqq. 77. 247.

6) O Kind, n. 16. S. 31. 7) Ebds. n. 19. S. 38 f.

sionen theilhaftig zu werden [1]). Aber das ist nur ein tieferer Grad der Erleuchtung; die eigentliche Ekstase kann blos im wachen Zustande errungen werden [2]). Und hier sind wiederum höhere und niedere Grade zu unterscheiden. Anfangs wird die Seele nur selten ergriffen; nachher aber gelangt sie zur Gewohnheit und fortdauernden Fertigkeit in diesen Zuständen; dann öffnet sich ihr die wahre Welt der Dinge, die übersinnliche Welt; das Siegel der englischen Natur wird ihr aufgedrückt und das Heiligthum Gottes aufgethan. Beim Beginne schweben ihr die Bilder der Heiligen, Propheten, Geister und Engel vor, herrliche, glänzende Gestalten; wenn sie aber zu einem höhern Grade erhoben ist, dann verschwinden die Bilder, und die reine Wahrheit stellt sich ihr dar; so dass sie, wenn sie dann wiederum in diese Welt zurückkehrt, nur Mitleid fühlen kann mit denen, welche sich zu dieser Höhe der Schauung nicht erschwingen [3]). Aber was die Seele in dieser Ekstase schaut, ist etwas durch keinen Begriff und durch keine Rede auszudrückendes. Es wäre Gotteslästerung, wollte man das Unaussprechliche aussprechen [4]).

Damit mag es zusammenhängen, wenn Ibn Tofeil von Algazel sagt, er habe die Meinungen in drei Klassen getheilt, in solche nämlich, welche man dem gemeinen Haufen als ihm angemessen mittheile, in solche ferner, welche man dann äussere, wenn man gefragt und um Belehrung gebeten werde, und endlich in solche, welche man bei sich behalte, und welche Niemanden zu Theil werden, als dem, der dieselben gleichfalls hege [5]). Da hätten wir also eine mystische Geheimlehre, im Ge-

1) *Schmoelders*, essai etc. p. 244. L'âme ne repose pas, quand le corps sommeille; n'étant plus distraite par les perceptions, que les sens transmettent à chaque instant durant la journée, elle s'occupe des vérités d'un ordre superieur, et devient ainsi propre, à se joindre aux substances spirituelles. Ce qu'il y a de formes dans ces substances spirituelles, s'imprime dans l'âme, et nous disons en ce cas, qu'elle est visionnaire.

2) Ib. p. 245.

3) *Tholuk*, De vi, quam Graecorum philosophia in theologiam tum Muhamm., tum Jud. exercuit, part. 1. pag. 18. Scito, initium viae Domini ambulationem *ad* Deum esse, quam insequitur *ductus* Domini.... Ambulatio *in* Domino, ad quam postea pervenis, immersio est in Deo, quae ab initio fulgurum instar raptim animum corripit; ubi autem consuetudo facta est habitusque perpetuus, recepto in mundum supremum patefit existentia realis, absoluta, imprimitur sigillum sive imago naturarum angelicarum, panditurque sanctitatis Dei adytum. Ac primum quidem imagines oculis ejus obversantur naturarum angelicarum spirituumque prophetarum et sanctorum, formae splendidae et praeclarae, quarum ope nonnullae ad eum penetrant veritates reales; postea in altiorem gradum evectus, missis imaginibus quibuscunque, aperta facie absolutam in quavis re veritatem introspicit, ita ut ad hunc metaphoricum umbrarum mundum reversus, miserorum, quibus ad sanctuarium usque penetrare negatum sit, non possit non misereri, imo maximopere miretur, quomodo umbris possint tam contenti esse fallaciisque mundi maginarii tantopere decipi.

4) *Schmoelders*, essai p. 61. — 5) *Ibn Tofeil*, der Naturmensch, S. 48 f.

gensatze zur öffentlich vorgetragenen Lehre. Damit übereinstimmend erzählt denn auch Ibn Tofeil weiter, Algazel habe in dem Buche, „die Edelsteine" betitelt, gesagt, dass er in einige Bücher, welche er aber nur denen mitzutheilen pflege, die sie verstehen könnten, die reine Wahrheit niedergelegt habe [1]). In der That äussert sich Algazel auch anderwärts dahin, dass er nicht Alles geschrieben habe, weil gewisse Dinge zu schreiben verboten sei [2]). Daraus sehen wir, dass mit der arabischen Mystik sich auch das gnostische Element verbindet. Die Mystik erhebt sich zur reinen Erkenntniss der Wahrheit, welche in den Lehren der Religion unter der Hülle von Bildern und Symbolen sich verbirgt. Diese reine Lehre darf aber nicht unter das Volk gebracht werden, weil dieses selbe nicht verstehen und nicht begreifen kann. Es ist derselbe Gedanke, welcher uns auch bei den arabischen Philosophen begegnet ist, nur dass derselbe hier im mystischen Gewande auftritt. Gewiss ist es merkwürdig, dass die Mystik ebenso wenig, wie die Wissenschaft, mit der muhamedanischen Religionslehre zurecht kommen und sich versöhnen konnte. Sie glaubte nur im gnostischen Gedanken ihr Heil finden zu können, und deckt sich dann der Religion gegenüber mit dem Schilde der Verborgenheit. Das mystische Geheimniss dürfe man nicht aussprechen. Wie ganz anders haben wir die christliche Mystik auftreten sehen!

Kehren wir jedoch wieder zu Algazel zurück, so nimmt derselbe in seine Mystik, ebenso wie die übrigen Ssufi's, den Begriff der Absorption auf. Auf der höchsten Stufe ihres mystischen Lebens und ihrer mystischen Vollendung soll die Seele in Gott vollständig absorbirt werden, so zwar, dass selbst das Bewusstsein dieser Absorption ihr verschwindet [3]). Findet ja doch auch in der weltlichen Liebe eine solche Versenkung oder Absorption statt, in welcher wir über dem Gegenstande uns selbst und alles andere vergessen. Wie sollte das nicht in der Liebe Gottes, des wahrhaft Liebenswerthen, sich ereignen [4])? Es ist diese Absorption ein völliger Untergang der Seele in Gott, obgleich die menschliche Person und der individuelle Körper bestehen bleibt. Es ist dies durchaus nicht widersprechend; denn die Individualitäten

1) Ebds. S. 50. — 2) O Kind, n. 20. S. 40.

3) *Schmoelders,* essai p. 106 sqq. *Tholuk,* l. c p. 17. Hic, scito, laudatio interit, ita ut cogitationes de eo, quem laudas, impedimenta potius videantur, quem statum vocant initiati formula solemni *absorptionem*, vocabulo scholae proprio: absorbetur enim homo adeo, ut totus periisse videatur, intereunte perceptione quavis et membrorum externorum et rerum sensibus subjectarum et affectionum internarum. His omnibus quasi occultus primum *ad* Dominum, postea *in* domino suo ambulat. Quodsi vero accidat, ut in totum absorbeatur (quasi deliquium passus), is status impurus: perfectio enim tunc conspicitur, cum adeo absorbetur, ut sui ipsius eum lateat absorptio; hic demum status supremus.

4) Ib. l. c.

erfreuen sich überhaupt keines wahren und wirklichen Daseins; das wahrhaft existirende ist nur das Geistige, das Ideale; was wir Erscheinungswelt nennen, ist nur ein Schatten der wahrhaften Welt, der idealen: und dasselbe gilt von allen einzelnen Körpern und Individuen in dieser Erscheinungswelt [1]). So kann also die Seele wohl in Gott untergehen, ohne dass der Schatten derselben, ihr individueller Körper, das zu sein aufhört. Aber freilich ist nicht zu läugnen, dass hier Geheimnisse obwalten, welche nicht eröffnet werden dürfen, um sie nicht zu entweihen und Missverständnissen auszusetzen [2]). Aber eben weil der Körper bleibt, obgleich die Seele in Gott untergeht, so ist darin doch auch wieder die Möglichkeit der Auferstehung der Todten begründet. Algazel hält an dieser Auferstehung der Todten fest und spricht auch von jenseitigen Strafen, welchen derjenige verfällt, der im gegenwärtigen Leben seinen Lüsten gefolgt ist [3]). Gerade hierin unterscheidet er sich von andern Ssufi's, welche die Auferstehung der Todten, wie sie der Coran lehrte, fallen liessen, und den jenseitigen Strafen die platonische Seelenwanderung substituirten [4]).

Es ist merkwürdig, wie in Algazel zwei ganz verschiedene Richtungen sich in Eins verbinden. Wir haben ihn mit dem subtilsten Scharfsinne gegen die Lehren der Philosophen streiten hören, und zwar so, dass er dabei mit rein wissenschaftlichen Principien und mit den Waffen der blossen Dialektik operirt; und nun sehen wir ihn zugleich in die höchsten, ganz unfassbaren Höhen der Mystik sich versteigen. Wir sehen hieraus, dass der orientalische Geist, wenn er auch die Pflege der Wissenschaft nicht vernachlässigt, doch immer wieder wie mit geheimen Fäden zur Mystik sich hingezogen fühlt. Wir sind der gleichen Erscheinung schon bei Avicenna begegnet; sie kehrt auch hier bei Algazel wieder. Das Schlimme dabei ist nur dieses, dass die beiden Richtungen mit einander zu keiner Ausgleichung und Versöhnung gelangen können.

1) Ib. l. c. Absorptionis sive *interitus* statum hunc nuncupant, etiamsi personae corporaque individua maneant; personae vero corporaque realitate eixstentiae non gaudent; veram existentiam non possidet nisi mundus rei (realis) atque angelorum: cor enim ad mundum *rei* pertinet, secundum Dei effatum: dic: spiritus *res* est domini mei! — typi contra ad mundum creatum.... Jam vero mundi corporalis ad eum mundum, de quo modo diximus, rationem talem, qualis umbrae ad corpus hominis, esse scito, quare personis individuis nulla existentiae veritas tribuenda, cum potius verae existentiae umbras tantum referant, in quibus rebus omnibus agnosce mirificam Creatoris operationem. *Pococke*, spec. p. 263 sq.

2) Ib. p. 18. *Schmoelders*, essai p. 55. 61. 68.

3) *Schmoelders*, essai p. 243. L'âme, qui a placé son bonheur ici bas dans la satisfaction des desirs sensuels, une foi séparée du corps, ne trouvera plus que suffrance et malheur; car bien que l'instrument de son bonheur imaginé n'existe plus, la concupiscence sera restée la même, et la violence des desirs, qu'elle ne peut plus satisfaire, lui rappellera sans cesse ce qu'elle a perdu.

4) Ib. p. 210. *Tholuk*, Ssufismus, etc. c. 4. p. 134 sqq. p. 137 sqq.

So tritt Algazel in seinem wissenschaftlichen Streite gegen die Philosophen mit Entschiedenheit für die Schöpfung der Welt in die Schranken, während er hier in seiner Lehre von der Absorption der Seele in Gott, um das Geringste zu sagen, hart an den Pantheismus anstreift. Gerade das ist der wesentliche Unterschied zwischen der christlichen Wissenschaft und Mystik einerseits, und der arabischen andererseits Auch unter den christlichen Mystikern haben wir schon solche getroffen, welche Wissenschaft und Mystik zugleich pflegten; aber bei ihnen waltet kein Widerspruch zwischen den beiderseitigen geistigen Richtungen, vielmehr stehen dieselben überall im principiellen Einklang mit einander. Dasselbe können wir von den arabischen Mystikern nicht sagen. Der Widerspruch zwischen Denken und Schauen, zwischen Wissenschaft und Mystik tritt bei diesen, insbesondere bei Algazel, zu eclatant hervor, als dass er übersehen werden könnte. Das Christenthum einzig und allein bietet die genügende Grundlage dar zur Vereinigung und Versöhnung der verschiedenen Geistesrichtungen.

c) Ibn Tofeil.

§. 57.

Es ist unzweifelhaft, dass die Mystik der Araber, wie sie im Ssufismus und insbesondere in Algazel sich uns darstellt, im Grunde ebenso rationalistisch der Religion gegenübersteht, wie die philosophischen Systeme, gegen welche sie feindlich reagirt. Denn auf der höchsten Stufe der Schauung erscheinen ja hier alle Religionen als gleichgiltig, und wird auch die Religion des Coran als eine blosse Accommodation an die Fassungskraft des Volkes angesehen. Das ist jedoch nicht das einzige. Die mystische Erhebung stellt sich hier als ein rein natürlicher Act dar, dessen natürliche Möglichkeit darin begründet ist, dass der Mensch mit seiner Intelligenz in unmittelbarer Verbindung, in unmittelbarem Contact mit der übersinnlichen Welt steht. Der Mensch kann daher durch sich allein das Höchste erreichen; einer übernatürlichen Hilfe im strengen Sinne dieses Wortes bedarf er nicht.

Dieser Gedanke nun, auf welchem die ganze arabische Mystik beruht, dass nämlich der Mensch aus eigener natürlicher Kraft im Fortgang seiner geistigen Entwicklung bis zur höchsten Stufe der mystischen Anschauung sich erheben könne, wurde von Ibn Tofeil ex professo aufgegriffen und im Detail durchgeführt. Abu Dschafer oder Abu Beckr Ibn Tofeil soll aus Cordova gebürtig und mit Averroes befreundet gewesen sein. Er erwarb sich als Lehrer in der Philosophie und Medicin grossen Ruhm und soll 1190 zu Sevilla gestorben sein[1]). Wir besitzen von ihm ein Buch, welches von dem ersten Uebersetzer desselben in's Lateinische, Eduard Pocock, dem Vater,

1) *Ibn Tofeil,* Der Naturmensch, übersetzt von Eichhorn (Berlin 1782), S. 11 ff.

(1671) die Aufschrift „Philosophus autodidactus“ erhielt, während Eichhorn, welcher dasselbe gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in das Deutsche übersetzte, ihm den Titel: „Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan“ gab. In diesem Buche sucht er den oben angedeuteten Gedanken durchzuführen. Das Buch wurde nach seinem Erscheinen in Spanien von Muhamedanern und Juden mit solcher Bewunderung aufgenommen, dass mehrere Gelehrte aus beiden Religionsparteien sich um dasselbe verdient zu machen bemüht waren; von beiden wurde es mehrmals ausführlich erläutert, und von letztern auch in's Hebräische übersetzt [1]). Aus dem Buche geht hervor, dass Ibn Tofeil nicht ganz selbstständig und originell arbeitete, sondern dass er, wenigstens in Bezug auf einige Punkte desselben, frühern Mustern folgte [2]). Den Zweck, zu welchem er das Buch verfasste, bezeichnet er selbst in folgender Weise: „Was uns geneigt machte, das Geheimniss (der mystischen Schauung) zu offenbaren und die Decke zu zerreissen, welche über dasselbe ausgebreitet ist, das waren die verderblichen Meinungen, die zu unserer Zeit bekannt geworden sind, welche die vermeinten Philosophen unserer Zeiten ausgeheckt und so verbreitet haben, dass sie in allerlei Länder gedrungen sind und ihr Schaden allgemein geworden ist. Wir mussten sorgen, dass die Schwachen, welche die Lehren der seligen Propheten verlassen haben und den Lehren dieser Thoren anhängen, glauben möchten, dass dies die Meinungen wären, welche man ihnen verborgen hält, weil sie zu denselben die Fähigkeit nicht hätten, um ihr Verlangen und ihre Sehnsucht darnach zu vermehren. Wir hielten daher für gut, sie einen Blick in das Geheimniss der Geheimnisse thun zu lassen, um sie auf die Seite der Wahrheit zu ziehen und sie dann auf diesen Weg hinzuleiten [3]).“ So setzt Ibn Tofeil seine Lehre in einem scharfen Tadel der Philosophie der arabischen Aristoteliker entgegen, weil diese die Religion in Verachtung bringe, wozu noch komme, dass sie durch ihre Metaphysik den höchsten Standpunkt des Wissens gar nicht zu erreichen vermöge [4]). Was Ibn Tofeil selbst von der Religion hielt, werden wir sehen.

Der Gedanke also, dass ein Mensch, aufgewachsen ohne alle Gemeinschaft mit andern Menschen, also auch ohne Unterricht durch eine positive Religion, zur höchsten Stufe der Erkenntniss Gottes und der Natur gelangen könne, bildet den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung in dem Buche des Ibn Tofeil. Die Untersuchung selbst wird durchgeführt in der Form eines philosophischen Romans, dessen Held Hai Ibn Joktan ist. Der geistige Entwicklungsgang dieses Helden wird beschrieben und von Stufe zu Stufe verfolgt. Ob Joktan auf dem gewöhnlichen Wege von menschlichen Eltern erzeugt und dann ausgesetzt worden, oder ob er per generationem aequivocam aus der Erde entstanden

1) Ebds. S. 1. — 2) Ebds. S. 15 f. — 3) Ebds. S. 242 f. — 4) Ebds. S. 40. 52 ff.

sei, wird unentschieden gelassen [1]). Genug, er lebt von den ersten Jahren seines Daseins an einsam auf einer Insel, abgeschlossen von aller menschlichen Gesellschaft. Ein Reh nährt ihn in seinen ersten Jahren mit seiner Milch, und so wächst derselbe heran, indem er den Thieren es ablernt, wie er gegen widrige Einflüsse der Aussenwelt sich schützen solle [2]). Als das Reh starb, brachte ihn der Tod desselben auf den Gedanken, dass in allen lebenden Dingen ein Princip des Lebens sein müsse, wodurch deren Wachsthum und Bewegung bedingt sei [3]). Durch die Vergleichung der inneren Lebenswärme mit den Wirkungen des Feuers erkannte er, dass dieser Lebensgeist etwas feuerartiges sein müsse, was seinen Sitz in der linken Herzkammer habe [4]). So weit war er in seiner Erkenntniss gekommen bis zu seinem ein und zwanzigsten Lebensjahre [5]).

Nun ging er in seiner Forschung weiter. Er sah vor sich eine unzählbare Menge von körperlichen Dingen, bemerkte aber bald, dass dieselben gewisse Eigenschaften mit einander gemein hätten, während sie durch andere Eigenschaften sich von einander unterschieden. Auf diese Beobachtung gestützt, kam er zunächst dahin, alle einzelnen Thiere auf eine Einheit, auf die Einheit der Gattung zurückzuführen, und die Menge der einzelnen Thierindividuen nach der Analogie der Menge der Glieder eines Leibes zu denken. Dann verglich er die Thiere mit den Pflanzen, die Pflanzen mit den leblosen Dingen, und kam so zuletzt zu der Ueberzeugung, dass sie allesammt als Körper eine Gattungseinheit bilden, und dass mithin alle die Wesen, welche er beim ersten Anblick für viele Wesen ohne Zahl und Ende gehalten hatte, im Grunde nur Ein Ding seien [6]). Dabei blieb er jedoch nicht stehen. Nachdem er zum Gedanken der Einheit der Dinge vorgedrungen war, suchte er auch deren Unterschiede kennen zu lernen, und die Untersuchung dieser Unterschiede führte ihn endlich zu dem Resultate, dass das Wesen eines jeden Körpers zusammengesetzt sei „aus der Eigenschaft der Körperlichkeit und aus einem andern ihr nebenher beigefügten einzelnen oder vielfachen Dinge.“ „Und so wurden ihm die Formen der Körper nach ihrer Verschiedenheit bekannt. Dies war das erste, was er aus der übersinnlichen Welt kennen lernte; denn es betraf Formen, auf welche man nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Weg der Abstraction kommen kann [7]). Er erkannte nun auch, dass es verschiedene Formen gebe, dass in einem Dinge mehrere Formen sich befinden können, von welchen immer die eine die Voraussetzung der andern ist, und dass die letzte Form, durch welche im Bereiche des Körperlichen alle übrigen Formen bedingt sind, die Form der Körperlichkeit, d. i. die Ausdehnung oder Dimension sei [8]).

1) Ebds. S. 64 ff. — 2) Ebds. S. 76 ff. — 3) Ebds. S. 83 ff. — 4) Ebds. S. 95 ff. — 5) Ebds. S. 102. — 6) Ebds. S. 105 ff. — 7) Ebds. S. 114 ff. — 8) Ebds. S. 118 ff.

§. 58.

Damit hat er nun die Grundlage gewonnen, auf welcher er sich ohne weiters zur Erkenntniss Gottes erhebt. „Er überzeugt sich von der Nothwendigkeit, dass Alles, was auf's neue hervorgebracht wird, seinen Urheber haben müsse, und prägt so seiner Seele durch diese Betrachtung einen allgemeinen dunkeln Begriff von einem Urheber der Form ein." Die Form ist eine Disposition des Körpers zu gewissen Handlungen oder Thätigkeiten; diese Disposition muss er von einem höhern Urheber erhalten haben. Daher das Wort des Coran: „Ich bin sein Gehör, durch welches er hört, und sein Gesicht, durch welches er sieht." Und: „Ihr habt sie nicht getödtet, sondern Gott; du warfst sie nicht zu Boden, sondern Gott [1])."

Nachdem er nun einmal von diesem Urheber einen allgemeinen, dunkeln Begriff hatte, so erwachte in ihm ein sehnliches Verlangen, ihn deutlich kennen zu lernen. Deshalb sucht er noch weiter über das Wesen der ihn umgebenden Welt klar zu werden, und wendet seine Betrachtung besonders den Gestirnen zu. Er überzeugt sich, dass diese sinnliche Welt begrenzt sein müsse, weil kein Körper unbegrenzt sein kann. Er überlegt ihre Gestalt und findet sie sphärisch; er überlegt ihren Zusammenhang und sieht, dass in ihr Alles zusammenhänge. Da er den Himmel sich bewegen sieht, zweifelt er nicht, dass die Welt einem Thiere gleiche [2]). Dann wirft er sich selbst die Frage auf, ob die Welt, nachdem sie vorher nicht gewesen, ganz neu entstanden und aus Nichts zum Sein hervorgegangen sei? oder ob sie unentstanden, anfangslos und ewig sei. Hierüber bleibt er zweifelhaft und keine der beiden Meinungen bekam bei ihm über die andere das Uebergewicht. Denn so oft er sich auch vornahm, eine Ewigkeit zu glauben, so fielen ihm doch jedesmal viele Zweifel gegen die Möglichkeit der Existenz einer Sache ohne Anfang ein, ähnlich den Gründen, aus welchen ihm die Existenz unendlicher Körper unmöglich schien. So sah er auch ein, dass ein Ding mit neuen Eigenschaften selbst neu sein müsse, weil das Ding selbst nicht früher, als diese vorhanden sein könne; und was nicht früher sei, als neue Eigenschaften, das müsse ja selbst neu sein. — Wenn er sich nun aber auch umgekehrt vornahm, eine neue Entstehung der Welt zu glauben, so stiessen ihm doch wieder andere Schwierigkeiten auf. Er sah ein, dass der Begriff einer Entstehung nach einer Nichtexistenz ohne die Voraussetzung, dass eine Zeit vor ihr vorhergegangen sei, nicht verstanden werden könne. Aber die Zeit sei ein Stück der Welt und von ihr untrennbar; daher lasse sich nicht begreifen, wie sie später als die Zeit sein könne. Er schloss nämlich so: wenn die Welt in der Zeit hervorgebracht wurde, so geschah es ohne Zweifel durch einen Schöpfer; und dieser Schöpfer, welcher sie hervorbrachte, brachte

1) Ebds. S. 129 ff. — 2) Ebds. S. 133 ff.

sie *nun* erst hervor — warum nicht früher? Geschah es durch einen Zufall, welcher ihn hiezu veranlasst hat? Aber ausser ihm war ja Nichts da? Oder durch eine Veränderung in seinem Wesen? In diesem Falle, was verursachte diese Veränderung [1]? — Solche Erwägungen also verhinderten ihn, sich hierüber eine bestimmte Ansicht zu bilden. Aber nach reiflichem Nachdenken sah er auch ein, dass dieses gar nicht nothwendig sei. Denn welche der beiden Meinungen man auch annehmen möge: die Folgen wären dieselben. Wollte man nämlich annehmen, dass die Welt in der Zeit aus Nichts entstanden sei, so würde nothwendig daraus folgen, dass die Welt nicht durch sich selbst zu ihrem Sein habe gelangen können, sondern einen Schöpfer zu ihrer Existenz nothwendig gehabt habe. Und in diesem Falle könne jener Schöpfer nicht sinnlich wahrgenommen werden; denn wäre dieses, dann müsste er ein Körper sein; gehörte er aber zu den Körpern, so wäre er ein Theil der Welt und wäre erschaffen und hätte selbst eines Schöpfers bedurft. Wäre dieser zweite Schöpfer auch ein Körper, so hätte der einen dritten Schöpfer nöthig gehabt, und der dritte einen vierten, und so in's Unendliche. Aber dies würde ungereimt sein. Die Welt müsse also einen Urheber haben, welcher unkörperlicher Natur sei, und daher keine Eigenschaft mit den Körpern gemein habe. Und da er der Schöpfer der Welt sei, so stehe diese ohne Zweifel unter seiner Gewalt und sei ihm genau bekannt. „Sollte der sie nicht erkennen, der sie geschaffen hat? Er ist der Alldurchdringende, der Allwissende.“ — Dagegen wollte man sich überreden, dass die Welt ewig sei, dass sie nie anders gewesen, als sie jetzt ist, so würde daraus folgen, dass auch ihre Bewegung ewig und ohne Anfang gewesen. Nun müsse aber jede Bewegung nothwendig einen Beweger haben, eine bewegende Kraft, von welcher die Bewegung ausgeht. Die bewegende Kraft nun, welche die Bewegung der Welt beursacht, kann nicht in einem Körper liegen; denn jeder Körper ist endlich, folglich muss auch alle Kraft im Körper nothwendig endlich sein, sie kann daher keine unendliche Bewegung erzeugen. Nun zeigt sich, dass sich der Himmel beständig in's Unendliche und ohne Aufhören bewege; wenn man also annehmen wollte, dass er ewig, ohne Anfang sei, so folge daraus nothwendig, dass die ihn bewegende Kraft weder in seinem Körper selbst, noch auch in einem Körper ausser ihm liege, sondern dass es ein Wesen ohne Körper und ohne alle die Eigenschaften der Körperlichkeit sei, welches ihn bewegt. Und da dieses Wesen Urheber von den Bewegungen des Himmels sei, an denen man, so sehr sie auch der Art nach verschieden wären, dennoch keinen Unterschied, keine Erneuerung und keinen Stillstand bemerke, so müsse jenes Wesen sie ohne Zweifel in seiner Gewalt haben und genau kennen [2]. — So gewinnt man denn aus der einen und aus der andern Hypothese das gleiche Re-

1) Ebds. S. 139 ff. — 2) Ebds. S. 141 ff.

sultat, und es ist und bleibt daher gleichgiltig, welcher der beiden man sich anschliessen möge. Da die Materie eines jeden Körpers einer Form benöthigt ist, ohne welche sie weder bestehen, noch wirklich existiren kann, und die Form ohne einen freien Urheber nicht zur Wirklichkeit gelangen kann: so folgerte Joktan daraus, dass alle Wesen dieses Urhebers zu ihrer Existenz bedürften und ohne ihn Nichts seine Subsistenz haben könnte, folglich dass er die wirkende Ursache von ihnen und sie die von ihm gewirkten Dinge wären, sie möchten nun neu entstandene Wesen sein, die vordem Nichts gewesen, oder in Ansehung der Zeit keinen Anfang gehabt haben. In beiden Fällen seien sie ja gewirkte Dinge und eines Urhebers bedürftig, von welchem ihr Wesen so abhänge, dass sie nicht existiren und fortdauern könnten, wenn er nicht existirte und fortdauerte, und dass sie nicht von Ewigkeit sein könnten, wofern er nicht von Ewigkeit wäre. Er hingegen brauche sie zu seinem Wesen nicht und hänge nicht von ihnen ab [1].

Wir sehen hier, bis zu welchem Ende der Streit zwischen den Philosophen und Dogmatikern über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt bei den Arabern gediehen ist. Man liess zuletzt die ganze Frage unentschieden, und resignirte sich zu der Annahme, dass eine gewisse Entscheidung über die Frage nicht erzielt werden könne. Ueber dieses negative Resultat suchte man sich dann dadurch zu beruhigen, dass es ja überhaupt für die Wahrheit der Gotteserkenntniss ganz gleichgiltig sei, ob die Welt ewig oder nicht ewig existire, weil die Schlussfolgerungen, welche auf der beiderseitigen Annahme sich aufbauen müssen, in Bezug auf die Gotteserkenntniss ganz die gleichen seien. — Freilich ein sehr bescheidenes Resultat des ganzen grossen Streites!

Nachdem nun aber Joktan einmal so weit in der Erkenntniss Gottes fortgeschritten war, wurde es ihm leicht, die weitern Eigenschaften Gottes zu erforschen. Aus der grossen Weisheit und Kunst, welche sich in den Dingen der Welt offenbart, erkannte er, dass all dieses nur von einem freien, allervollkommensten, ja über alle Vollkommenheiten erhabenen Wesen herkommen könne, welchem auch nicht die Schwere eines Stäubchens im Himmel und auf der Erde, und was noch geringer oder grösser als dieses ist, unbekannt sei. Aus der zweckmässigen Einrichtung des Leibes des Thieres zur Förderung seines irdischen Wohlseins erkannte er, dass Gott das allergütigste und gnädigste Wesen sei. Wenn er irgend welche Vorzüge oder Vollkommenheiten in den irdischen Dingen sah, so schloss er, dass diese Vorzüge und Vollkommenheiten in deren Urheber in noch weit höherm Masse vorhanden sein müssten. Zudem erkannte er, dass dieses höchste Wesen frei sein müsse von allen Unvollkommenheiten, welche den geschöpflichen Dingen anhaften. Denn wie könnte bei dem ein Mangel,

1) Ebds. S. 147 ff.

eine Unvollkommenheit stattfinden, welcher ein einfaches Wesen ist und ein nothwendiges Sein hat, der Allem, was existirt, sein Sein ertheilt, und ausser dem es kein Sein gibt! Er ist das Wesen, Er die Vollständigkeit, Er die Vollkommenheit, Er die Schönheit, Er der Reiz, Er die Macht, Er die Erkenntniss. „Er bleibt derselbe, und Alles vergeht ausser ihm[1]."

Bis zu diesem Punkte war seine Erkenntniss gediehen, als er fünf und dreissig Jahre zählte. Das Nachforschen über den Urheber aller Dinge hatte sein Herz derart gefesselt, dass es ihn hinderte, über etwas anderes, als über ihn nachzudenken. Nun wollte er aber auch wissen, wodurch er diese Erkenntniss erlangt, durch welche Kraft er dieses Wesen erfasst habe. Da sieht er denn ein, dass weder die Sinne, noch die Einbildungskraft ihn hätten in den Stand setzen können, dieses rein unkörperliche und übersinnliche Wesen zu erkennen, weil sie nur in sinnlichen Bildern sich bewegen. Es bleibt ihm somit nichts anderes übrig, als eine Thätigkeit in seinem Innern anzunehmen, welche nicht an körperliche Organe gebunden ist, — das Denken. Daraus zieht er dann den Schluss, dass in ihm als Princip des Denkens auch ein unkörperliches Wesen, eine geistige Seele sein müsse, und dass somit das Körperliche an ihm nicht sein wahres Wesen sein könne[2]. Nun erschien ihm sein ganzer Körper als etwas Verächtliches, und er fing an nachzudenken über jenes edle Wesen in ihm, wodurch er jene hohe Erkenntniss des Göttlichen gewonnen hatte. Er sah ein, dass dieses Wesen sich nicht auflösen, nicht untergehen könne, weil Auflösung und Untergang Eigenschaften der Körper seien, so fern sie eine Form ab- und eine andere anlegen können, die Seele dagegen unkörperlich sei. Nun wollte er aber auch erforschen, was ihr Zustand sein würde, wenn sie von dem Leib sich abtrennt. Da ging er denn in folgender Weise zu Werke. Er sah ein, dass jede Apprehensivkraft im Menschen bald in der Potenz, bald in Act sich befinde. Hat nun eine derselben niemals der That nach empfunden, so wird sie, so lange sie blos in der Potenz bleibt, kein Verlangen haben, eine gewisse Sache zu empfinden, weil sie davon keinen Begriff hat. Hat dagegen eine Kraft einmal der That nach empfunden, und steht nun blos in der Potenz, so wird sie, so lange sie in der Potenz bleibt, ein Verlangen haben, der That nach zu empfinden, weil sie einen Begriff von dieser Empfindung hat, und darnach strebt und begehrt. Und je vollkommener, prächtiger und schöner eine empfundene Sache ist, desto stärker wird das Verlangen darnach, und desto heftiger der Schmerz über ihren Abgang sein. Gäbe es also ein Wesen von unendlicher Vollkommenheit, von höchster Schönheit, Zierde und Pracht, so würde ohne Zweifel der, welcher die Empfindung dieses Wesens, nachdem er einmal einen Begriff davon hätte, verlöre, so lange

1) Ebds. S. 149 ff. — 2) Ebds. S. 152 ff.

der Verlust dauerte, in unendlichen Schmerzen leben; so wie der, welcher es beständig empfände, in ununterbrochener Lust, in Glückseligkeit ohne Ende, in Vergnügen, Freude und Wonne ohne Aufhören sein würde [1]).

§. 59.

Daraus ergeben sich nun die Folgerungen von selbst. Gott ist das Wesen von unendlicher Vollkommenheit und Schönheit; die Seele ist fähig, hat die Kraft, ihn zu erkennen. Hatte also eine Seele, so lange sie im Leibe war, gar keine Erkenntniss von ihm, dann wird sie, wenn sie den Körper verlässt, nicht mit jenem Wesen verbunden werden, aber auch über seine Beraubung keinen Schmerz empfinden. Das ist der Zustand aller vernünftigen Thiere, mögen sie nun die Gestalt eines Menschen haben oder nicht. Hatte dagegen ein Mensch eine Erkenntniss von diesem Wesen, wendete er sich aber von demselben ab, indem er seinen Neigungen folgte, und übereilte ihn der Tod in diesem Zustande, so wird seine Seele des Anschauens jenes Wesens beraubt; sie fühlt eine Sehnsucht darnach und wird in Folge dessen in eine lange Qual und in Schmerzen ohne Ende versenkt. Von diesen Schmerzen kann sie nach einer langen Qual befreit werden und dann zur Anschauung gelangen; aber sie kann auch jene Schmerzen ewig leiden müssen, je nachdem sie sich zu einem dieser beiden Zustände geschickt gemacht hat, als sie noch im Körper wohnte. Hat dagegen ein Mensch Gott erkannt, sich ihm mit allen Kräften geweiht, seine Gedanken auf die Pracht, Schönheit und Herrlichkeit Gottes hingerichtet, und übereilt ihn der Tod im Zustande dieses Umganges mit Gott und dieser Anschauung des göttlichen Wesens der That nach: dann bleibt die Seele, wenn sie den Körper verlässt, in Lust ohne Ende, in Seligkeit, Freude und dauernder Wonne, da das Anschauen Gottes fortdauert und nun von aller Unreinigkeit und Vermischung frei ist [2]).

So sah er denn ein, dass die Vollkommenheit und Freude seiner Seele im Anschauen Gottes bestehe, und nun strebte er dahin, sich keinen Augenblick von Gott zu entfernen, damit ihn der Tod in dem Zustande des wirklichen Anschauens Gottes überfalle und so seine Freude, durch keinen Schmerz unterbrochen, ewig fortdauere [3]). Aber wie sollte er das anstellen? — Um dieses Problem zu lösen, bedarf es eines neuen Anlaufes. — Joktan wendet seinen Blick den Himmelskörpern zu. Aus ihrer Vortrefflichkeit, aus ihrer regelmässigen Bewegung schliesst er, dass dieselben noch viel mehr, als der Mensch, mit einem vernünftigen Geiste begabt sein und das göttliche Wesen anschauen müssten. Er sieht aber auch ein, dass der Mensch allein unter allen irdischen Wesen mit diesen Himmelskörpern verwandt und ihnen ähnlich sei, weil sonst kein anderes irdisches Wesen mit Vernunft und mit

1) Ebds. S. 156 ff. — 2) Ebds. S. 159 ff. — 3) Ebds. S. 161 f.

der Fähigkeit, das göttliche Wesen zu erkennen, ausgerüstet sei[1]). Nachdem er aber dieses einmal eingesehen, hält er es auch für nothwendig, den himmlischen Körpern in ihren Handlungen nachzuahmen und nach seinen Kräften die Aehnlichkeit mit denselben anzustreben. Aber weil er nach seinem Leibe auch eine Aehnlichkeit mit den Thieren hat, und der Leib ihm nicht ohne Zweck angeschaffen sein kann, so sieht er ein, dass er auch die Verrichtungen der Thiere in gewissem Grade nachahmen müsse. Und indem er endlich auf den edelsten Theil seines Selbst, auf seine Seele, reflectirt, findet er, dass dieselbe auch mit Gott eine Aehnlichkeit habe, und zwar in so fern, als seine Seele, ebenso wie Gott, fern von körperlichen Eigenschaften sei. Daher, schliesst er, müsse er auch dahin streben, Gott ähnlich zu werden, seine Eigenschaften so gut wie möglich zu erreichen, seine Natur anzunehmen, seine Handlungen nachzuahmen, seinen Willen zu erforschen; er müsse seine Schicksale Gott überlassen, sich bei seinen Fügungen von ganzem Herzen äusserlich und innerlich beruhigen, sich seiner freuen, auch wenn er seinen Leib quälen und ihm schaden, oder wenn er auch seinen Körper ganz vertilgen sollte[2]).

Indem er nun weiter nachdachte über die Art und Weise, wie er zum beständigen Anschauen gelangen könnte: erkannte er, dass es gerade die Uebung in den genannten drei Aehnlichkeiten sei, welche ihn zu diesem Ziele führen müsste. Er müsse also die Verrichtungen der Thiere nachahmen, um den Thiergeist zu erhalten, durch welchen die zweite Aehnlichkeit mit den himmlischen Körpern erlangt wird; er müsse dann die Gestirne nachahmen; denn durch diese Aehnlichkeit gelange man zu einem grossen Theil des beständigen Anschauens, doch aber nur zu einem von vermischter Art. Es sei diese Art des Anschauens der Weg, welcher zum beständigen Anschauen führt; durch sie erlange man Kenntniss von seinem eigenen Wesen und sehe sich selbst. Endlich müsse er die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen anstreben; denn durch diese dritte Aehnlichkeit gelange man zum vollen Anschauen und zu einer Versenkung, wobei man schlechterdings auf Nichts Rücksicht nimmt, als auf das göttliche Wesen; denn wer sich diesem Anschauen überlässt, den verlässt sein eigenes Wesen; es verschwindet und wird zu Nichts. Vor ihm verschwinden auch alle anderen Wesen, so viele oder so wenige ihrer auch sein mögen, ausser dem Wesen des Einigen, Wahrhaftigen, nothwendig Existirenden, Grossen, Erhabenen und Mächtigen[3]).

Das Leben, welches nun Joktan beginnt, ist ganz nach dem Muster der Ssufi's zugeschnitten. Indem er die erstgenannte Aehnlichkeit mit den thierischen Thätigkeiten anzustreben sucht, beschliesst er, dem Körper nur das Nothwendigste zur Erhaltung seines Lebens zu gewähren, weil er nur unter dieser Bedingung der Anschauung nicht hinderlich werden könne[4]). Dann wendet er sich den Gestirnen zu. Er

1) Ebds. S. 162 ff. — 2) Ebds. S. 173 f. — 3) Ebds. S. 175 ff. — 4) Ebds. S. 177 ff.

bemerkt an ihnen drei Eigenschaften: ihren erwärmenden und belebenden Einfluss auf die sublunarischen Dinge, ihren Glanz und ihre Reinheit, so wie ihre kreisförmige Bewegung um einem Mittelpunkt, und endlich ihre beständige Vereinigung mit Gott in der Anschauung, so wie ihre gänzliche Abhängigkeit von seinem Willen, wornach sie nur nach seinem Willen und seiner Kraft sich bewegen[1]). In der ersten Eigenschaft nun ahmte er sie nach durch liebreiche Sorge für die lebenden Wesen um ihn, in der zweiten durch beständige Reinlichkeit, so wie dadurch, dass er kreisförmige Bewegungen machte, sich um sich selbst herumdrehte, bis ihn ein Schwindel anwandelte; in der dritten Eigenschaft endlich ahmte er sie dadurch nach, dass er seine Gedanken ganz auf das höchste Wesen heftete. Er schnitt daher alle sinnlichen Hindernisse ab, verschloss seine Augen, verstopfte seine Ohren, verwahrte sich mit möglichster Mühe, seiner Einbildungskraft zu folgen, und bestrebte sich mit äusserster Kraft, nichts als das göttliche Wesen zu denken und nichts neben ihm zu betrachten. Dazu half er sich, wie gesagt, dadurch, dass er sich um sich selbst herumdrehte, und sich dazu in Hitze setzte. Und wenn er sich recht heftig herumgedreht hatte, so vergingen ihm alle Sinne; seine Einbildungskraft und seine übrigen sinnlichen Kräfte wurden schwach, seine geistige Thätigkeit aber stark, so dass zuweilen seine Gedanken rein von aller Mischung waren, und er in ihnen das göttliche Wesen schaute[2]). Endlich fing er an, nach der dritten Aehnlichkeit zu streben. Nun sah er ein, dass in dem göttlichen Wesen gar keine Vielheit und Verschiedenheit angenommen werden dürfe, dass in ihm Alles ein und dasselbe sei. Daher glaubte er ihm dadurch ähnlich zu werden, wenn er dasselbe allein, ohne irgend etwas von körperlichen Eigenschaften beizumischen, erkennen würde. Deshalb suchte er Alles von sich zu entfernen, was immer eine Vielheit und Verschiedenheit in sich schliesst, um ganz und gar in den Gedanken der absoluten Einheit sich zu versenken. Deshalb sass er unaufhörlich im Innersten seiner Höhle mit niedergesenktem Haupt, mit verschlossenen Augen, abgezogen von allen sinnlichen Dingen und körperlichen Kräften, mit Seele und Gedanken auf das göttliche Wesen gerichtet, ohne irgend einem andern Gedanken Platz zu geben. Und bei dem Eifer, womit er diese Uebung betrieb, geschah es öfters, dass er alles Andenken und alle Gedanken an andere Wesen ausser dem seinigen verlor. Nur dieses letztere wollte ihm noch nicht entschwinden. Das schmerzte ihn, und darum liess er nicht in der Bemühung ab, sich selbst zu verschwinden und einzig an das Anschauen des göttlichen Wesens gefesselt zu sein, bis er endlich wirklich dahin gelangte, und Himmel und Erde und was zwischen ihnen lag, und sein eigenes Wesen ihm entschwand, d. h. aus seinen Gedanken sich verlor. So blieb ihm nichts

1) Ebds. S. 183 f. — 2) Ebds. S. 184 ff.

übrig, als das Einzige, Wirkliche, Ewige, das ihn mit den Worten anredete: „Wem gehört nun die Herrschaft? — Dem einigen, allmächtigen Gott!“ Da sah er, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist. Es war die Ekstase. Leser, ruft Ibn Tofeil, versuch es nicht, das zu beschreiben, was kein menschliches Herz fassen kann! Schon viele von den Dingen, welche das menschliche Herz fassen kann, sind schwer zu beschreiben: wie viel mehr Dinge, welche kein Herz zu begreifen vermag, die nicht aus seiner Welt sind und nicht in seine Grenzen eingeschlossen[1])!

§. 60.

So hatte Joktan das Höchste errungen. Aber nun schien es ihm, als ob er kein von dem göttlichen verschiedenes Wesen habe, dass sein wahres Wesen das göttliche Wesen selbst sei. In dieser Meinung wurde er dadurch bestärkt, dass dieses wahrhaftige, mächtige, preiswürdige Wesen auf keine Weise vervielfältigt werde, und die Kenntniss seines Wesens sein Wesen selbst sei. Daraus folgerte er, dass, wer eine Kenntniss von seinem Wesen besitze, auch sein Wesen selbst besitze; nun besitze er die Kenntniss davon, folglich auch das Wesen selbst. Ferner: dieses Wesen könne nur sich selbst gegenwärtig sein; also seine Gegenwart sei sein Wesen, folglich müsse er jenes Wesen selbst sein. Auf diese Weise wurden seiner Meinung nach alle immateriellen Wesen, die von dem göttlichen Wesen eine Kenntniss hatten, welche er anfangs für viele angesehen hatte, nur Ein Ding[2]). Diese irrige Meinung würde sich in seiner Seele festgesetzt haben, hätte ihn Gott seiner Gnade nicht gewürdigt. Dadurch aber wurde er zu der Einsicht geführt, dass diese irrige Vorstellung bei ihm von den ihm noch anklebenden körperlichen Dunkelheiten und sinnlichen Unreinigkeiten herkomme. Denn Viel und Wenig, Einheit, Einfachheit und Vielfachheit, Zusammensetzung und Trennung sind lauter Eigenschaften der Körper. Aber von diesen (von der Materie) abgesonderten Wesen, welche von dem wahren, mächtigen und preiswürdigen Wesen Kenntniss haben, kann man nicht sagen, dass sie Eines oder viele seien, weil sie immateriell sind. Denn Viel entsteht aus der Verschiedenheit der Wesen von einander und Einheit durch Zusammensetzung: aber keines davon kann man denken ohne den Begriff einer Vermischung mit Materie. Doch schwer ist es, hievon eine deutliche Erklärung zu geben[3]).

Man kann nicht verkennen, dass es hier dem Ibn Tofeil darum zu thun ist, den Pantheismus, zu welchem ihn seine Mystik unwiderstehlich hintrieb, abzuwenden. Er will das Göttliche in seiner Transcendenz über dem Weltlichen erhalten; deshalb erklärt er das Be-

1) Ebds. S. 188 ff. — 2) Ebds. S. 195 ff. — 3) Ebds. S. 197 ff.

wusstsein von der Einheit des Anschauenden mit dem Angeschauten als eine Täuschung. Dafür schaut nun aber Joktan auf seinem erhabenen Standorte nicht blos das göttliche Wesen an[1]; sondern er überschaut auch die Wunder der Schöpfung. Da erblickt er zunächst ein Bild von Gottes Wesen, von Gott nicht verschieden und nicht mit ihm Eins, welches der Geist der obersten Himmelssphäre ist, an Reiz und Schönheit Gott gleich; alsdann sieht er weiter herab durch alle Himmelskreise hindurch eine Vervielfältigung dieses Bildes in reinen Geistern, an Reiz und Schönheit Gott gleich, ohne Vervielfältigung, und selbst in dem Kreise unter dem Monde, in den Seelen der Menschen, findet sich noch dieselbe Erscheinung Gottes in reinen und unsterblichen Geistern. Er wagt nicht, das Herrliche, was er schaut, zu beschreiben, das menschliche Herz fasst es nicht. Nur Gleichnisse weiss er dafür beizubringen, deren Erklärung gefährlich sein würde Wer diese Dinge erkennen will, muss in den gleichen Zustand der Entzückung sich erheben; ein anderes Mittel der Erkenntniss gibt es nicht[2]).

Nachdem nun aber Joktan Einmal zu dieser Entzückung in Gott gelangt war, suchte er wiederholt in diesen Zustand sich zu erheben; und je öfter er dieses übte, desto leichter gelangte er dazu, und desto länger konnte er sich darin erhalten, bis er es endlich dahin brachte, dass er sich in diesen Zustand versetzen konnte, so oft er wollte, und darin zu beharren vermochte, so lange es ihm behagte. Er blieb auch in demselben und verliess ihn nicht, bis es die Nothdurft seines Körpers forderte, die nun schon so selten kam, dass sie nicht seltener kommen konnte. Bei alle dem wünschte er doch, dass ihn der mächtige und preiswürdige Gott ganz von dem Körper befreien möchte, damit er, durch denselben nicht mehr behindert, ganz der Wonne der Schauung sich überlassen könnte[3]).

Darüber war Joktan fünfzig Jahre alt geworden. Da ereignete es sich, dass ein anderer frommer und gelehrter Mann, Asal genannt, auf seine Insel kam und daselbst blieb. Bald kamen beide mit einander in Berührung und brachten es dahin, dass sie sich einander verständlich machen konnten[4]). Indem nun Joktan dem Asal das beschrieb, was er auf seinem erhabenen Standorte erkannt hatte, sah dieser mit Staunen, dass alles das mit der Lehre des Coran übereinstimmte, und kam so zur Ueberzeugung, dass die Vernunft dasselbe lehre, wie der Coran. Indem er dann hinwiederum dem Joktan die Lehre des Coran darlegte, erkannte auch dieser, dass dieselbe mit seinen mystischen Erfahrungen übereinstimmte, und kam dadurch zum Glauben an den Coran und an die göttliche Sendung des Propheten[5]). Nur zwei Dinge begriff er

1) Ebds. S 195. — 2) Ebds. S. 200 ff. — 3) Ebds. S. 212 f. — 4) Ebds. S. 214 ff. — 5) Ebds S. 226—228.

nicht, nämlich dass der Prophet bei der Beschreibung vieler Dinge aus der himmlischen Welt Bilder gebrauche und sie nicht erkläre, und dass er blos bei den Gesetzen und äussern Ceremonien der Gottes-Verehrung stehen geblieben sei, und den Menschen Schätze und Vermehrung ihres Vermögens erlaube, so dass sie sich unnützerweise mit unnützen Dingen beschäftigten und von der Wahrheit entfernten [1]). Aber als beide, er und Asal, die Insel verliessen und in die menschliche Gesellschaft zurückkehrten, überzeugte er sich bald, dass schon solche Menschen, welche an Verstand und Einsicht sich auszeichnen, die hohe Lehre, welche er ihnen vortrug, nicht verstanden, geschweige denn der gemeine Pöbel [2]). Er sah ein, dass es für solche Menschen nicht blos unnütz, sondern sogar gefährlich sei, sie mit höhern Dingen bekannt zu machen. Und so leuchtete ihm die Ursache ein, warum der Prophet blos in Bildern gesprochen und blos äussere Vorschriften und Gesetze gegeben habe. Er hatte dabei die Menge der gewöhnlichen Menschen vor Augen; für diese sei das von ihm verkündete Gesetz, die von ihm verkündete Religion berechnet. Er sah hienach ein, dass alle Weisheit, Zurechtweisung und Besserung (deren die Menschen fähig wären) schon in dem begriffen sei, was die Propheten vorgetragen und was ihnen das Gesetz bekannt gemacht habe. Weiter sei dem Nichts hinzuzufügen. Er gab daher seine Versuche auf, die Menschen eines Höhern zu belehren, kehrte mit Asal auf seine Insel zurück und diente daselbst Gott, bis beide der Tod hinwegnahm [3]).

Das ist der Inhalt dieses philosophischen Romans. Wir sehen, Ibn Tofeil hat den naturalistischen Gedanken, welcher bei den übrigen arabischen Mystikern durch den religiösen Anstrich der ganzen Lehre gedeckt war, offen hervorgekehrt und zur Ausführung gebracht. Seine Lehre ist eine natürliche Ergänzung der arabischen Pseudomystik. Gerade seine Lehrentwicklung macht es bis zur Evidenz einleuchtend, dass die arabische mit der christlichen Mystik auch nicht im Entferntesten in Vergleich gebracht werden kann, sondern dass sie wesentlich nur eine Fortleitung des alten heidnischen Mysticismus ist, welcher auf rein naturalistischer Grundlage sich aufbaut. Und eben deshalb ist auch die Stellung, welche diese Mystik zur Religion einnimmt, dieselbe, wie wir sie bei den „Philosophen" getroffen haben. Wenn die christliche Mystik auf der unerschütterlichen Grundlage des Dogma's sich aufbaut, und auf dieser Grundlage fussend als die herrlichste Blüte des christlichen Lebens sich darstellt: so erhebt sich diese arabische Mystik mit dem gleichen Uebermuthe, wie die „Philosophie," über die Lehren der Religion, und lässt dieselben nur als dunkle, sinnliche Bilder von demjenigen gelten, was sie selbst in voller Reinheit und Klarheit anschaut. Wenn die christlichen Mystiker die Demuth

1) Ebds. S. 229 f. — 2) Ebds. S. 233 ff. — 3) Ebds. S. 236 ff.

als die Grundbedingung aller mystischen Erhebung preisen, so ist hier von einer solchen Demuth, welche in der kindlichen Liebe zu Gott sich verklärt, keine Spur zu finden. Der Hochmuth des Schauens spielt hier in der Mystik dieselbe Rolle, wie in der Philosophie der Hochmuth des Wissens.

B. Jüdische Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 61.

Gleichzeitig mit der arabischen entwickelte sich im Orient sowohl, als auch in Spanien eine jüdische Philosophie. Die Juden, durch das göttliche Gericht verstossen und in alle Welt zerstreut, bewahrten dennoch auch in dieser Diaspora noch ihre national - religiösen Ueberzeugungen und Eigenthümlichkeiten, und suchten durch Abschliessung von andern Völkern die Reinheit ihres Stammes zu erhalten. Sie erfüllten dadurch wider Willen den Rathschluss Gottes, nach welchem sie in ihrer Stammesabgeschlossenheit bleiben sollten bis zum Ende der Zeiten, um stets ein lebendiger Zeuge zu sein für die Gottheit desjenigen, welcher ihren Vätern zum „Stein des Anstosses" gereicht hatte. Aber eben weil sie auch in der Diaspora stets ihre Zusammengehörigkeit zu erhalten strebten, und zudem die Hoffnung auf einen kommenden Messias, welcher sie aus der Zerstreuung wieder sammeln sollte, immer mehr oder weniger lebendig in ihnen war: bewahrten sie nicht blos ihre heiligen Schriften als einen kostbaren Nationalschatz stets mit der grössten Sorgfalt, sondern sie conservirten mit fast gleicher Sorgfalt auch die religiös - wissenschaftlichen Elemente, welche sie von ihren Vätern überkommen hatten. Die exegetischen, theologischen und religionsphilosophischen Werke, welche die frühere Zeit im Schoosse des Judenthums hervorgebracht hatte, wurden in der nachfolgenden Zeit von den Juden stets in Verehrung gehalten, und immer wieder auf's Neue studirt und zum Gegenstande der Lehre und der Unterweisung für die jüngern Generationen gemacht. Und so war denn dadurch auch im Schoosse des Judenthums eine wissenschaftliche Bewegung bedingt. Dazu kam noch, dass die Juden bei ihrem Zusammenleben mit andern Völkern in der Diaspora wissenschaftlichen Bestrebungen auch aus dem Grunde nicht fremd bleiben konnten, weil die Vertheidigung ihrer religiösen Ueberzeugungen gegenüber andern religiösen Lehren ihnen wissenschaftliche und speculative Erörterungen über ihre religiösen Lehrsätze zur gebieterischen Nothwendigkeit machen musste. Dass es hiebei bei dem Mangel einer göttlich begründeten Lehrauctorität nicht an Streitigkeiten

und Spaltungen fehlen konnte, ist von selbst klar. Ja, da die Juden ungeachtet ihres Strebens nach nationaler Abgeschlossenheit sich dennoch dem Ideenaustausch mit andern Völkern nicht gänzlich entziehen konnten, so war es auch nicht zu vermeiden, dass nicht zuletzt jüdische Gelehrte auch Elemente aus nicht jüdischen wissenschaftlichen Schulen aufnahmen und sie mit der eigentlich jüdischen Wissenschaft amalgamirten, wodurch freilich die letztere mitunter sehr weittragende Umgestaltungen erfahren musste, gegen welche dann der jüdische Geist wiederum mächtig reagirte.

Die orthodoxen Juden anerkannten von Alters her ausser den heiligen Schriften auch noch die Traditionen der alten Rabbinen, welche bei ihnen fast in gleichem Ansehen standen, wie die heiligen Schriften selbst. Was den Inhalt dieser Traditionen betrifft, so bestehen dieselben in einer minutiösen Exegese der mosaischen Gesetzgebung und in einer auf diese Exegese gegründeten ebenso minutiösen Casuistik. Alle Handlungen nicht blos im Bereiche des religiösen und gesellschaftlichen, sondern auch des häuslichen und privaten, ja sogar des animalischen Lebens sind dadurch bis in's Kleinlichste geregelt, und der Jude konnte keinen Schritt thun, ohne dass für denselben eine traditionell gesetzliche Bestimmung vorhanden gewesen wäre. Diese Traditionen hatten sich ursprünglich mündlich fortgepflanzt, bis sie endlich von Judas dem Heiligen gesammelt und redigirt wurden unter dem Namen der Mischnah. Später wurde diese Mischnah noch erweitert und fortentwickelt durch die Talmudisten, so dass von nun an der Talmud neben der heiligen Schrift das auctoritative Gesetzbuch der Juden wurde.

Es konnte nicht anders kommen, als dass gegen diesen Despotismus des Talmud und der rabbinischen Talmudisten sich im Schoosse des Judenthums selbst eine Reaction erhob. Eine Opposition gegen dieselbe mochte schon lange vorhanden gewesen sein; aber um die Mitte des achten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung trieb sie in Bagdad der Jude Anan zum förmlichen Schisma. Von da an schieden sich im Schoosse des Judenthums zwei Parteien aus, die Rabbaniten, d. i. die orthodoxen Juden, welche an der Auctorität der Tradition und des Talmud festhielten, und die Karaiten oder Karäer, welche diese Auctorität der Tradition und des Talmud verwarfen. Nach ihrem Stifter Anan wurden die Karaiten von muhamedanischen Schriftstellern auch Ananier genannt. Die Karaiten liessen hienach keine äussere traditionelle Norm der Schriftauslegung gelten; sie hielten die heiligen Schriften allein für vollkommen zulänglich und behaupteten, die Vernunft allein genüge, um die heilige Schrift richtig auszulegen. Die Auctorität ist nichtig. Der Standpunkt der Karaiten ist daher ganz analog mit dem der muhamedanischen Muatazile [1]).

1) *Delitzsch*, Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter

Ausser diesen beiden bildete sich aber im Schoosse des Judenthums noch eine andere Partei, welche zwar, wie die Rabbaniten, gleichfalls auf die Tradition sich stützte, aber auf eine Tradition ganz anderer Art, nämlich auf eine traditionelle Geheimlehre. Es sind dieses die Cabbalisten. Ihre Lehre ist daher eine gnostische Religionsphilosophie. Sie gingen von der Annahme aus, unter der Hülle des Vulgärsinnes der heiligen Schrift sei ein noch tieferer, geheimer Sinn verborgen, welcher erst die rechte und volle Wahrheit in sich schliesse, was man von dem Vulgärsinne nicht sagen könne. Dieser tiefere Sinn sei von Gott dem Moses auf dem Berge Sinai erschlossen worden; Moses habe dann den Inhalt dieser Offenbarung den siebenzig Greisen, welche gleich ihm die Gabe des Geistes hatten, mitgetheilt, und von ihnen hätte sich dann diese Lehre, durch das Geheimniss der Verborgenheit gedeckt, auf dem Wege mündlicher Tradition fortgepflanzt bis herab zu Esdras, welcher im göttlichen Auftrage dieselbe niederschrieb [1]). Von ihm hätten sie wiederum die Thanaim, d. h. die älteren Lehrer der Juden, welche noch in die vorchristliche Zeit zurückdatiren, empfangen, und so sei sie bleibendes Gemeingut der Juden geworden [2]). Es ist bekannt, dass dieser Gedanke einer traditionellen Geheimlehre auch den Juden Philo beherrscht hatte, und dass derselbe von ihm auf die gnostischen Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte übergegangen ist [3]). Was nun aber die Methode der Cabbalisten betrifft, so wird der tiefere Sinn der heiligen Schrift von ihnen grossentheils durch eine künstliche Auslegung zu erschliessen gesucht, welche in jedem Buchstaben des Gesetzes göttliche Geheimnisse zu erforschen sich den Anschein gibt, das Geschichtliche in der heiligen Schrift als die blosse symbolische Einkleidung höherer Wahrheiten gelten lässt [4]), und besonders grosses Gewicht auf eine vielfach verschlungene sinnbildliche Zahlenlehre legt [5]). Auch darin stimmen die Cabbalisten mit Philo überein. Doch unterscheiden sie sich von ihm wesentlich dadurch, dass

Juden und Moslemen, S. I ff. *Munk*, Mél. etc. p. 470 sqq. Letzterer fasst p. 473. die Hauptlehren der Karäer in folgender Weise zusammen: La matière première n'a pas été de toute éternité; le monde est créé, et par consequent il a un créateur; ce créateur, qui est Dieu, n'a ni commencement ni fin; il est incorporel et n'est pas renfermé dans les limites de l'espace; sa science embrasse toutes choses; sa vie consiste dans l'intelligence, et elle est elle-même l'intelligence pure; il agit avec une volonté libre, et sa volonté est conforme à son omniscience.

1) *Picus de Mirandola*, Apol. pag. 116 sq. (Opp. tom. 1.)

2) *Frank*, La cabbale, ou la philosophie religieuse des Hebreux (Paris 1843.) p. 51 sqq. p. 67.

3) Vgl. meine „speculative Lehre vom Menschen“ Bd. 1. (Würzburg, Stahel 1858.) S. 509. und: meine Gesch. der Phil. der patrist. Zeit, S. 37 ff.

4) *Frank*, op. cit. p. 67. p. 163 sqq. — 5) Ib. p. 147 sqq.

sie nicht, wie Philo, die griechisch-philosophischen Ideen in die heilige Schrift eintrugen und in diesen den tiefern Sinn der letztern suchten. Die Elemente ihres Systems sind vielmehr, wie wir sehen werden, von ganz anderer Art, als die Elemente der griechischen Philosophie, welche bei Philo uns begegnen [1]). — Im Ganzen ist die Cabbalah nicht so fast ein philosophisches System, als vielmehr eine Sammlung von Ueberlieferungen. Und diese Ueberlieferungen haben vollständig das Gepräge einer mystisch-theosophischen Lehre, welche als solche nicht Allen zugänglich ist, sondern blos bevorzugte Geister zu Adepten haben kann.

§. 62.

Kehren wir hienach wieder zu den beiden Secten der Rabbaniten und Karäer zurück, so sind von den ältesten Karäern keine Schriften auf uns gekommen. Im neunten Jahrhundert blühte der berühmte Karäer David ben-Mervan al Mokammeç von Racca im arabischen Irak, und im zehnten Jahrhundert Joseph ha Roeh. Die Lehren dieser Männer, so wie auch die der übrigen Karaiten sind nach Methode und Inhalt fast ganz gleichlautend mit denen der arabischen Muatazile [2]). Es ist jedoch leicht begreiflich, dass das Beispiel der Karäer nicht ohne Einfluss bleiben konnte auf die entgegenstehende Secte der Rabbaniten. Auch sie suchten mit der Zeit, die Karäer nachahmend, ihr religiöses Gebäude durch die Wissenschaft zu stützen, indem sie zur Begründung der religiösen Lehren die wissenschaftliche Speculation zu Hilfe riefen. Nur so konnten sie ja ihren Gegnern, den Karaiten, gewachsen sein und mit Aussicht auf Erfolg den Kampf gegen dieselben führen. Und so entstand denn im Schoosse der talmudistischen Juden eine neue wissenschaftliche Richtung, welche die religiösen Lehren durch zu Hilfenahme der Philosophie zu begründen und zu erklären suchte, und deren erster Begründer, wie wir sehen werden, Saadiah war [3]). Die Männer dieser Richtung schlossen sich aber im Laufe der Zeit immer mehr an die arabisch-aristotelische Philosophie an und benützten dieselbe in der ausgebreitetsten Weise für ihre Zwecke. Besonders geschah dieses in Spanien, nachdem die spanischen Juden von der religiösen Auctorität der babylonischen Academie zu Sora sich emancipirt und eine neue Schule zu Cordova gegründet hatten [4]). Die spanischen Juden übersetzten die Werke der arabischen Aristoteliker in's Hebräische und eigneten sich deren philosophische Grundsätze an, um auf der Grundlage derselben, im Gegensatze zu den karaitischen Medabberim, die religiösen Lehren wissenschaftlich zu durchdringen und zu begründen. Der Hauptrepräsentant dieser wissenschaftlichen Richtung war, wie sich zeigen wird, Moses Maimonides. Wilhelm von Auvergne sagt, alle den Sarace-

1) Ib. p. 48. — 2) *Munk,* Mél. etc. p. 474 sqq. — 3) Ib. p. 477 sqq. — 4) Ib. p. 479 sqq.

nen unterworfenen Juden hätten dem Glauben Abrahams entsagt und seien in das Lager der saracenischen Philosophen übergegangen [1]). Dies mag übertrieben sein; immerhin aber ist es ein Zeugniss dafür, welch grosse Herrschaft die arabisch-aristotelische Philosophie bei den Juden sich errungen hatte. Hinwiederum erwarben sie sich aber auch um diese arabisch-aristotelische Philosophie selbst in so fern ein grosses Verdienst, als diese nur durch die von den Juden veranstalteten Uebersetzungen im weitern Kreise bekannt und der Nachwelt aufbewahrt wurde [2]).

Wie nun aber die arabischen Aristoteliker dem Coran gegenüber auf rationalistischem Boden standen, so gilt das Gleiche auch von den jüdischen Arabisten, überhaupt von dieser ganzen wissenschaftlichen Richtung, welche sich dem Caraismus gegenüber im Schoosse der talmudistischen Juden gebildet hatte. Wir finden auch hier den Grundsatz der arabischen Aristoteliker, dass Offenbarung und Glaube nur für das Volk bestimmt seien, dass dagegen die Philosophie die Aufgabe habe, den Glauben in das Wissen umzuwandeln, und so diesen Glauben in einer höhern Erkenntnissweise aufzuheben. Dass bei einer solchen Auffassung des Glaubens als einer blossen Anticipation des Wissens die Glaubenswahrheiten sich gar häufig eine Umformung ihres Inhaltes nach dem Schema der philosophischen Lehren gefallen lassen mussten, lässt sich leicht denken.

Moses Maimonides bezeichnet den Standpunkt dieser wissenschaftlichen Richtung ganz treffend in folgender Weise: „Indem die Vernunftwahrheit im Gesetze blos als geoffenbart dargestellt, aber nicht philosophisch entwickelt sind, so finden wir auch in den Schriften der Propheten und der Rabbiner, dass sie die Lehren des Gesetzes und die eigentliche Weisheit (Philosophie) von einander trennen und als zwei verschiedene Wissenschaften betrachten. Diese Weisheit hat nämlich die Aufgabe, uns durch Vernunftgründe das zu beweisen, was uns das Gesetz auf dem Wege der Tradition mittheilt. Und alle Stellen der Schrift, in welchen die Rede ist entweder von der Wichtigkeit und den Vorzügen der Weisheit, oder von der Seltenheit derer, die sie besitzen, beziehen sich auf jene Weisheit, welche uns die Beweise lehrt für die Wahrheiten des Gesetzes. Deshalb ist auch folgende Ordnung als zweckmässig zu empfehlen: Man erlerne die Wahrheiten zuerst durch die Tradition, sodann begründe man sie durch Beweise, und endlich forsche man über die Handlungen, deren Ausübung den Lebenswandel der Menschen veredelt [3]).“

1) *Guillelm. de Auvergne*, De legg. Opp. tom. 1. p. 25.

2) *Munk*, Mél. p. 487.

3) *Mos. Maimonid.*, Doct. perpl. p. 3. c. 54. p. 527 sq. Quia intellectualia in lege sunt tradita per modum Cabbalae, non speculationis, ideo invenimus in libris Prophetarum et Sapientium nostrorum, quod *notitia et scientia legis* ponatur tanquam una species, et *Sapientia vera et absoluta* pro specie altera. Sa-

Man kann sich leicht denken, dass diese wissenschaftliche Richtung eine Reaction im Schoosse des orthodoxen Judenthums hervorrufen musste. Wir werden derselben in unserm Gang durch die Geschichte der jüdischen Philosophie bald begegnen. Für jetzt reicht es hin, den Entwicklungsgang und die verschiedenen Richtungen der jüdischen Philosophie im Mittelalter übersichtlich dargestellt zu haben. Indem wir nun daran gehen, die jüdisch-philosophischen Lehrsysteme im Besondern zu behandeln, haben wir uns vor Allem mit der jüdischen Cabbalah zu beschäftigen. Ihre geschichtliche Entstehung mag zwar, wie wir sogleich sehen werden, in ihren ersten Anfängen in eine frühere Zeit zurückdatiren; aber ihre eigentliche systematische Ausbildung hat sie doch erst im Mittelalter, und zwar vom dreizehnten Jahrhundert angefangen, erhalten. Früher ist schon erwähnt worden, dass die Lehre des Avicebron nicht ohne Einfluss auf diese Ausbildung der Cabbalah geblieben ist. Es wird sich aber auch zeigen, dass die cabbalistische Theosophie in der spätern Zeit des Mittelalters selbst unter christlichen Denkern eine grosse Rolle gespielt hat. Auch aus diesem Grunde muss die cabbalistische Lehre hier ausführlich behandelt werden.

Nach der Entwicklung der cabbalistischen Theorie gehen wir dann über zur Darstellung des geschichtlichen Verlaufes der andern wissenschaftlichen Richtung, welche wir im Allgemeinen als die arabisch-jüdische bezeichnen können, und indem wir die Systeme der Hauptrepräsentanten derselben ausführlich zur Darstellung bringen, wird der ganze Charakter dieser Richtung sich dadurch zur Genüge herausstellen.

1. Die Cabbalah.

§. 63.

Man ist nicht einig über die ersten Anfänge der Cabbalah bei den Juden. Die Einen schreiben ihr einen vorchristlichen Ursprung zu, andere setzen ihre Entstehung in die ersten Zeiten des Christenthums, und wieder andere, wie Tholuk, lassen sie erst im Mittelalter entstehen, als nämlich die Juden durch die Araber den Neuplatonismus kennen lernten und den Mysticismus der erstern nachzuahmen be-

pientia autem ista *vera et absoluta* est, qua per demonstrationem explicatur id, quod per Cabbalam ex lege discimus de illis intellectualibus. Quaecunque itaque in lege reperis in Sapientiae laudem et encomium dicta, de paucitate eorum, qui Sapientiam acquirunt vel possident; ut: „non multi sunt sapientes:“ item: „Sapientia ubinam invenitur?“ et similia alia: ea omnia intelliguntur de Sapientia illa, quae nos docet demonstrationes de scientiis et sententiis legis..... Unde hic observandus et tenendus est ordo: sciendae sunt primo scientiae per Cabbalam, secundo per demonstrationem, tertio accurate consideranda et examinanda sunt opera, quae bonas faciunt vias hominis.

gannen [1]). Nach den Beweisen, welche Frank für den vorchristlichen Ursprung der cabbalistischen Ideen geliefert hat, werden wir wohl am sichersten der Ansicht dieses Gelehrten uns anschliessen können. Hienach datiren die allerersten Anfänge der Cabbalah schon aus den Zeiten des babylonischen Exils. Es lässt sich nämlich, wie Frank im Einzelnen nachweist, nicht in Abrede stellen, dass die cabbalistischen Ideen mit denen des Parsismus in vielen Punkten auffallende Aehnlichkeit zeigen, ja sogar mit den letztern vielfach ganz identisch sind, obgleich freilich die Cabbalah die Originalität in so fern sich wahrt, als sie den parsischen Dualismus nicht aufgenommen, vielmehr an dessen Stelle eine durchweg emanatistische Theorie gesetzt hat. Da nun die Berührung der Juden mit den Persern vom babylonischen Exil her datirt, so darf man wohl annehmen, dass die ersten Anfänge der Cabbalah bei den Juden gleichfalls in diese Zeit zu setzen seien [2]). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die cabbalistische Theorie als solche schon gleich vom Anfange an vollständig ausgebildet gewesen sei; vielmehr ist anzunehmen, dass die weitere Ausbildung der cabbalistischen Lehre erst in spätere Jahrhunderte falle, und zwar, wie Frank glaubwürdig nachweist, zunächst in das Ende des ersten und in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christus [3]).

Die Schriften, in welchen die cabbalistische Lehre niedergelegt und in welchen sie auf uns gekommen ist, sind das Buch Jezirah und das Buch Sohar. Die Entstehung des Buches Jezirah setzt man gewöhnlich in die Zeit, in welcher die ersten Lehrer der Mischna lebten, also in die Periode des letzten Jahrhunderts vor und der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christus [4]); während das Buch Sohar nach Einigen im zweiten Jahrhundert nach Christus (121), nach Andern viel später entstanden sein soll [5]). Frank glaubt annehmen zu dürfen, dass Akibah, welcher das Buch Jezirah, und Simon Ben Jochai, welcher das Buch Sohar geschrieben haben soll, nicht die alleinigen Urheber dieser Schriften gewesen seien, sondern dass mehrere Hände dieselben zusammengeziffert hätten, obgleich man immerhin annehmen könne, dass Simon Ben Jochai und seine Schüler an dem Sohar hauptsächlich sich betheiligt haben [6]). Munk dagegen ist der Ansicht, dass das Buch Sohar nur eine spätere Compilation cabbalistischer Ideen sei, welche nicht über das dreizehnte Jahrhundert hinaufreiche, und deren Verfasser unter den Juden in Spanien zu suchen seien [7]). Jeden-

1) Vgl. *Denzinger*, Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 279 ff.

2) *Frank*, La cabbale, p. 353 sqq. — 3) Ib. p. 51 sqq. — 4) Ib. p. 74—91.

5) *Molitor*, Philosophie der Geschichte, Bd. 1. S. 65. 69. (Frankfurt 1827.) Vgl. *Staudenmaier*, Philos. des Christenthums, S. 515.

6) *Frank*, op. cit. p. 66 sqq. p. 91 sqq. Vgl. *Gumposch*, Gesch. der Phil. S. 117. — 7) *Munk*, Mélanges, etc. p. 275 sqq.

falls haben die Verfasser der cabbalistischen Bücher, insbesonders des Sohar, die Ideen, welche sie in denselben niederlegten, nicht selbst erfunden, sondern nur gesammelt und geordnet. Raymundus Lullus unterscheidet zwischen alter und neuer Cabbalah [1], — eine Unterscheidung, welche jedenfalls darauf hinweist, dass die cabbalistischen Ideen in frühere Zeiten zurückdatiren, dass sie aber unter den Händen der Juden im Mittelalter erst eine eigentliche wissenschaftliche Ausbildung erhielten und mit vielfachen neuern Elementen bereichert worden sind. Damit stimmt auch die Ansicht Munks überein [2]).

Gehen wir nach diesen Vorausschickungen auf den Inhalt der cabbalistischen Lehre ein, so ist dieselbe wesentlich emanatistisch. Um die Kluft zwischen Gott und der Welt auszufüllen, wird eine absteigende Reihe von intelligibeln Kräften aufgeführt, welche aus Gott emaniren und unter dem Bilde einer in die Peripherie gehenden Lichtströmung sich darstellen, die in ihren äussersten Enden in die Finsterniss der Materie ausläuft. Sehen wir, wie dieses Emanationssystem sich construirt.

An der Spitze alles Seins steht das göttliche Princip. Das göttliche Princip ist in seinem Ansichsein, so fern es nämlich noch nicht zur Selbstoffenbarung herausgetreten ist, eine in sich unterschiedslose, unbestimmte und einfache Einheit. Sie lässt als solche keine Bestimmung zu; Gott ist in seinem Ansichsein ohne Form und ohne Attribute, und eben weil er dieses ist, ist er in seinem Ansichsein auch absolut unerkennbar. In seiner absoluten Transcendenz ist Gott im wahren Sinne das Nicht-etwas, das Nichts. Er wird daher in dieser Fassung Ainsoph (אֵין סוֹף), das „Nicht etwas" genannt [3]). Indem aber Gott Nichts von Allem ist, ist er zu gleicher Zeit doch wiederum Alles; denn Alles ist in ihm; als das über aller Bestimmtheit stehende Sein schliesst das Ainsoph zugleich alles Mögliche und Wirkliche in sich, und zwar aufgelöst in absolute Unterschiedslosigkeit. Der Wirklichkeit nach ist Gott Nichts von Allem; der Potenz oder Möglichkeit nach dagegen ist er Alles [4]).

Das Urlicht des Anisoph erfüllte ursprünglich den ganzen Raum, ja es war der allgemeine Weltraum selbst. In ihm war Alles der Kraft nach enthalten. Aber um sich zu offenbaren, musste es schaffen, d. h. sich entwickeln zur Bestimmtheit der Dinge durch die Emanation. Deshalb zog sich das Ainsoph in sich selbst zusammen, um so eine Leere zu bilden, welche es dann stufenweise erfüllte mit einem temperirten und

1) *Denzinger*, Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 308 f.

2) *Munk*, op. c. p. 490.

3) *Staudenmaier*, Phil. d. Chr. S. 515 ff. *Frank*, la cabbale, p. 173 sqq. *Molitor*, Phil. d. Gesch. Bd. 2. S. 247. (Münster 1834.)

4) *Staudenmaier*, a. a. O. S. 515 ff.

stufenweise sich abschwächenden Lichte. Diese Selbstzusammenziehung, Concentration des Urlichtes in sich selbst, welche die Bedingung der Schöpfung oder der Emanation der Welt aus Gott ist, nannten die Cabbalisten Cimçoum [1]).

Das erste nun, was nach dieser Concentration des Urlichtes in sich selbst und durch dieselbe bedingt, aus dem Ainsoph hervorging, ist der Urmensch, der Adam Kadmon (אָדָם קַדְמוֹן). In ihm tritt das ursprünglich Unbestimmte zur Bestimmtheit heraus. Der Urmensch ist das Prototyp der ganzen Schöpfung, der Inbegriff aller Wesen, der Makrokosmus, die ewige Weiskeit; er ist dasjenige, was von Andern Logos oder Wort genannt wird [2]). Urmensch wird das Prototyp aller Wesen deshalb genannt, weil in dem Wesen des Menschen alles weltliche Sein sich concentrirt. Die Form oder das Wesen des Menschen, sagt Simon Ben Jochai, schliesst Alles in sich, was im Himmel ist und auf der Erde, alle höhern und niedern Wesen, keine Form, keine Welt könnte bestehen vor der Form des Menschen; denn sie schliesst alle Dinge in sich, Alles besteht nur durch sie, und ohne sie würde es keine Welt geben [3]). So ist denn der Adam Kadmon der wahre Sohn Gottes, und als solcher der lebendige Typus und das auswirkende Agens aller Creatürlichkeit. Die schiedliche Zeugung des Sohnes ist die erste urbildliche Menschwerdung Gottes zur Hervorbringung der Schöpfung [4]). Das Unbestimmte geht in Adam Kadmon heraus zur idealen Bestimmtheit, ohne doch sich selbst zu theilen, oder seine Einheit zu verlieren. Gott wird Mensch [5]).

Durch den Adam Kadmon sind nun wiederum bedingt die zehn Sephirot. Indem nämlich das Ainsoph in Adam Kadmon aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit heraustritt, bekleidet es sich in demselben auch mit göttlichen Attributen, und das sind eben die Sephirot, wie dieselben vorerst in ihrem Verhältnisse zu Gott gedacht werden müssen. Von diesem Standpunkte aus kann man den Adam Kadmon als die Einheit dieser Sephirot betrachten [6]). Die Sephirot sind hienach die schaffenden Attribute der Gottheit, oder auch die Modi der in die Erscheinung tretenden Existenz Gottes, weshalb sie von den Cabbalisten auch göttliche Angesichte oder göttliche Personen genannt werden [7]). Durch dieselben wird Gott erkennbar, weil er sich in denselben offenbart. In seinem Ansichsein bleibt zwar Gott stets transcendent über den Sephirot, so fern er sich aber in denselben offenbart, steigt er gleichsam in dieselben herab, regiert durch sie und wird nach ihnen benannt. Sie

1) *Munk,* Mélanges etc. p. 492.
2) *Fcank,* l. c. p. 179 sq. *Molitor,* a. a. O. S. 250.
3) *Frank,* l. c. p. 179.
4) *Molitor,* a. a. O. Bd. 2. §. 255.
5) *Frank,* l. c. p. 173 sqq. — 6) Ib. p. 179. — 7) Ib. p. 181.

sind die Grenzen, inner welche das göttliche Sein sich einschliesst, die verschiedenen Grade der Dunkelheit, womit das göttliche Licht seine Klarheit umhüllen wollte, um sich so erkennen, anschauen zu lassen, da seine unendliche Klarheit unsern Blick blenden würde [1]). Die Sephiren ordnen sich stets zu dreien einander gegenseitig unter, und bilden so in ihrer Zehnzahl eine dreifache Dreieinheit. Die erste und oberste Dreieinheit begreift in sich die Krone (Cether), die Weisheit (Cochmah) und den Verstand (Binah) [2]). Die Krone bildet so zu sagen das Centrum, das vermittelnde und einigende Glied zwischen der Weisheit und dem Verstande, welche sich zu einander wie Männliches und Weibliches verhalten [3]). Nach den spätern Erklärern der Cabbalah unterscheiden sich die drei obersten Sephiren beziehungsweise in so ferne von einander, als die Krone die Erkenntniss oder Wissenschaft selbst, die Weisheit dagegen das Erkennende und der Verstand das Erkannte bezeichnet, so aber, dass im Wesen alle drei eins und dasselbe sind. Darnach wäre also der Hervorgang der ersten Sephiren aus Gott als ein logischer Process zu denken, in welchem Gott in sich selbst den Unterschied und in ihm die Bestimmtheit setzt, ohne doch deshalb seine absolute Einheit zu verlassen [4]).

Die zweite Dreieinheit der Sephiren begreift in sich die Schönheit, die Gnade und die Gerechtigkeit. Auch hier ist das Verhältniss von der Art, dass die Schönheit das centrale Moment vertritt, während die Gnade und Gerechtigkeit die zwei verschiedenen Seiten bilden, in welchen die Manifestation Gottes auf dieser Stufe sich vollzieht, und sich wie Männliches und Weibliches zu einander verhalten. Während also die Sephirot der ersten Dreieinheit die intellectuellen, so bezeichnen die der zweiten Dreieinheit die moralischen Attribute Gottes [5]).

Die dritte Dreieinheit der Sephiren endlich wird gebildet durch den Grund, den Triumph und die Glorie. Triumph und Glorie bedeuten die Ausdehnung und Vervielfältigung der Macht; beide, als Männliches und Weibliches gedacht, vereinigen sich in dem Grunde, welcher die Quelle und das zeugende Princip alles Seins ist. Diese Sephiren der dritten Stufe also repräsentiren die Attribute der göttlichen Macht [6]).

Die zehnte und letzte Sephire endlich ist das „Reich.“ Diese drückt jedoch nichts Anderes aus, als die Harmonie, welche zwischen den übrigen Sephiren obwaltet und deren absolute Herrschaft über die Welt [7]).

1) Ib. p. 178. p. 183 sqq. Les séphiroths représent les limites, dans lesquelles la suprême essence des choses s'est renfermée elle-même, les différents degrès d'obscurité, dont la divine lumière a voulu voiler sa clarté infinie, afin de se laisser contempler.

2) Ib. p. 185 sqq. — 3) Ib. p. 188 sqq. — 4) Ib. p. 191 sqq. — 5) Ib. p. 195 sq. — 6) Ib. p. 196 sq. *Molitor*, Phil. d. Gesch. Bd. 2. S. 243 ff.

7) *Frank*, l. c. p. 197. Man kann nicht umhin, in dieser so weit gehenden

So haben wir denn eine absteigende Reihe von Sephiren, welche zunächst die göttlichen Attribute nach der Ordnung, in welcher sie zu einander stehen, ausdrücken. Sie gehen daher ihrem innern Wesen nach nicht aus dem göttlichen Grunde heraus, sondern das Herausgegangene ist lediglich eine Erscheinung; das wahre Wesen bleibt im Innern [1]).

§. 64.

Aber die Sephiroth werden von den Cabbalisten auch noch von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet, nämlich als concentrische Lichtemanationen, welchen die Welten ihre Entstehung verdanken [2]). Wenn nämlich in der heiligen Schrift gesagt wird, dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, so ist unter diesem Nichts nach der Ansicht der Cabbalisten nicht das Nichts im eigentlichen Sinne zu verstehen, sondern es ist darunter jenes unbegreifliche Nichtsein Gottes zu denken, welches ihm nach seinem Ansichsein zukommt. Es ist das göttliche Ainsoph [3]). Die Schöpfung der Welt ist somit nichts Anderes, als eine Emanation der Welt aus dem göttlichen Nichts. Und diese Emanation vollzieht sich in der Emanation der zehn Sephiroth aus dem göttlichen Grunde. Sie strömen wie zehn concentrische Lichtkreise aus Gott aus, und bilden in ihrer Aufeinanderfolge die Regionen der geschöpflichen Welt [4]). Der Grund, warum Gott diese Lichtströmungen aus sich hervorgehen und in ihnen die geschöpfliche Welt entstehen lässt, ist die überschwengliche Wonne des göttlichen Lebens. „Das Werden der Welten," sagen die Cabbalisten, „geschah durch die Wonne, indem Ainsoph sich in sich selber erfreute, und blitzte und strahlte aus sich selbst zu sich selbst; und aus diesen intelligenten Bewegungen und geistigen oder göttlichen Ausfunklungen aus den Theilen seines Wesens zu seinem Wesen, so Wonne heisst, haben sich seine Quellen nach Aussen verbreitet, als Saamen für die Welt [5])."

gehenden Unterscheidung der göttlichen Attribute von dem göttlichen Wesen etwas der Lehre der orthodoxen Motakhallim bei den Arabern Analoges zu erkennen.

1) Schefatal, fol. 25; *Molitor,* a. a. O. S. 257.

2) *Frank,* l. c. p. 203.

3) Ib. p. 214. „Lorsqu'on affirme, que les choses ont été tirées du néant on ne veut pas parler du néant proprement dit, car jamais un être ne peut venir du non-être. Mais on entend par le non-être ce qu'on ne conçoit ni par sa cause, ni par son essence; c'est en un mot la cause des causes; c'est elle, que nous appellons le non-être primitif, אַיִן קַדְמוֹן, parce qu'elle est anterieure à, l'univers; et par là nous n'entendons pas seulement les objets matériels, mais aussi la sagesse, sur laquelle le monde a été fondé.

4) Ib. p. 197 sq.

5) Nobeloth Cachmah fol. 149. *Molitor*, a. a. O. Bd. 2. S. 257 ff.

Diese Auffassung der Weltschöpfung leitet nun die Cabbalah fort zum Begriff der Materie. Je mehr nämlich der Lichtstrom der Sephiroth von seinem Urquell sich entfernt, desto mehr trübt sich mit der fortschreitenden Verdichtung desselben sein Glanz, bis dieser Glanz endlich ganz erlischt. Dieses Erlöschen des Lichtstromes an seinen äussersten Grenzen nun ist der Ursprung der Materie; ja die Materie ist selbst nichts Anderes, als dieses erloschene Licht. Als solches ist sie die Region der Finsterniss, und da die Finsterniss der Gegensatz des Lichtes ist, so ist die Materie zugleich das an sich Böse, das Princip und die Region des Bösen [1]).

Wir haben hienach hier eine Lehre vor uns, in welcher die Idee einer idealistischen Emanation aller Dinge aus Gott unter dem Bilde einer Lichtströmung zur Grundidee erhoben ist, welche das ganze System trägt und durchdringt. Die Analogie mit dem Neuplatonismus und der valentinischen Gnosis ist augenfällig [2]). Selbst die geschlechtliche Unterscheidung der Aeonen, wie solche die valentinische Gnosis aufgenommen und weiter ausgebildet hat, ist hier in der cabbalistischen Lehre präformirt. Dennoch suchten sich die Cabbalisten mit der Offenbarungslehre in so fern auseinander zu setzen, als sie von einer Freiheit der Weltschöpfung, ja sogar von einem Anfang der Welt sprechen [3]). Wie diese Ideen aus den Obersätzen der cabbalistischen Lehre sich rechtfertigen lassen, ist freilich nicht abzusehen. Die Cabbalisten sprechen ferner auch von mehreren andern Welten, welche der gegenwärtigen Welt vorausgegangen, aber wieder untergegangen seien, weil das vornehmste Wesen, der Mensch, in denselben noch nicht aufgetreten gewesen sei [4]). Sie betrachten also den Weltentstehungsprocess als eine Stufenfolge von mehreren Processen, von denen immer der vorausgehende in den nachfolgenden übergeht, bis endlich das Höchste erreicht ist [5]). Aber sie versäumen auch nicht, die Veranlassung und die Ursache dieses Unterganges früherer Welten anzugeben. Es ist der Fall der Engel. Der Engel wollte sich zum Gott machen und wurde deshalb vom Himmel herabgestürzt [6]). Damit stürzte denn auch die Welt zusammen, deren Haupt er gewesen war. Die Ruinen der zusammengestürzten Welt wurden dann für die gefallenen Engel zum Ort der Pein. Sie wurden in die Räume der Finsterniss als in ihren Körper eingeschlossen. Aus den Trümmern der eingestürzten Welt aber erhob sich die neue Welt, als deren Fürst endlich der Mensch erschien [7]).

1) *Frank,* l. c. p. 212. *Munk,* Mél. etc. p. 491 sq.

2) Vgl. meine Gesch. der Phil. der patristischen Zeit, S. 52 ff. und meine specul. Lehre vom Menschen, Bd. 1. S. 365 ff.

3) Nobeloth Cachmah fol. 149. Schomer Amunim, f. 35. col. 2. 3. *Molitor,* a. a. O. Bd. 2. S. 255. 248. — 4) *Frank,* l. c. p. 205 sqq. — 5) Ib. p. 210.

6) Pirkei Rabbi Aeliäser 13. Abschn. Vgl. Medrasch Zalkuth fol. 3. *Molitor,* a. a. O. Bd. 3. S. 600 ff. — 7) *Frank,* l. c. p. 211.

Was nun aber die Welt selbst betrifft, so unterscheiden die Cabbalisten in dem Weltganzen wiederum mehrere besondere Welten, welche sich wie die Sephiroth selbst, von denen sie gebildet werden, gegeneinander abstufen, und in dieser Stufenreihe immer concreter werden. Die erste und oberste Welt ist die Welt Aziluth, die Welt der Emanation. Sie ist im Grunde nichts Anderes, als der Adam Kadmon, als Einheit aller Sephiroth gedacht [1]). Sie ist ihrem innern Wesen (Ezem) nach Gott; ihrem äussern Kelim aber nach nicht Gott. Sie bildet den Typus des Creatürlichen, und steht gleichsam in der Mitte zwischen dem Göttlichen und Creatürlichen. Sie wird von dem göttlichen Lichte Ainsoph umkreist. Sie heisst im Gegensatze zum Creatürlichen der göttliche Himmel, woselbst kein eigentliches Geschöpf sich befindet. Aber sie begreift doch nicht das innere Wesen der Gottheit selbst, sondern ist blos die äussere Form oder Erscheinung, in welche sich die Gottheit einführt, um das Endliche hervorzubringen [2]). Sie ist „das grosse, heilige Siegel, durch welches abgedruckt sind alle Welten, welche angenommen haben das Bild des Siegels [3]).“ Alle Bestimmungen also, welche vom Adam Kadmon gelten, gelten auch von ihr, weil sie eigentlich nur dieser selbst ist, so fern er als Weltidee gedacht wird.

Die andern Welten, welche an die Welt Aziluth in absteigender Stufenreihe sich anschliessen, sind die Welt Beriah, die Welt Jezirah und die Welt Asiah. In der Welt Beriah herrschen die drei obersten, in der Welt Jezirah die drei folgenden und in der Welt Asiah die drei untersten Sephiren [4]). Aber wie die Sephiren ungeachtet ihrer Verschiedenheit doch wieder Eins im Sein sind, so verhält es sich auch mit diesen drei Welten. „Denn da das grosse Siegel Aziluth drei Stufen begreift, welche da sind drei (Zuren) Urbilder von Nephesch, Ruach und Neschamah (Leib, Seele und Geist), so haben auch empfangen die Besiegelten drei Zuren, nämlich Beriah, Jezirah und Asiah, und diese drei Zuren im Siegel sind nur Eins [5]).“ Nur ein beziehungsweiser Unterschied also findet statt zwischen diesen drei Welten; ihrem innern Sein nach sind sie nicht verschieden von einander.

Die oberste dieser drei Welten ist also die Welt Beriah. Sie ist das unmittelbare Ektyp der Welt Aziluth und als solches noch rein intelligible Welt. Sie ist der „innere Himmel,“ die herrlichste und leuchtendste der drei Welten, der unmittelbare Thron Gottes. Sie ist von rein intelligibeln Geistern bewohnt. Auf die Welt Beriah folgt dann die Welt Jezirah. Sie ist die sinnliche Welt, die Welt der Formation, der materiellen Formen, des Saamens der Natur. Sie ist im Gegensatz zum innern der „äussere Himmel,“ welcher gebildet wird

1) Ib. p. 197. — 2) *Molitor,* a. a. O. Bd. 2. §. 267. — 3) Ebds. Bd. 2. S. 252. — 4) *Frank,* l. c. p. 197 sqq. — 5) Schefathal, fol. 43. col. 3. 4. *Molitor,* a. a. O. Bd. 2. S. 252.

durch die Himmelskörper und Planeten. Sie ist der Wohnort der Engel, welche schon einen Leib haben, freilich von feinster Qualität; weshalb dieJ ezirah im Gegensatz zur Beriah als der Region des Geistigen auch die Region des Seelischen heisst. An der Spitze der Engelhierarchie steht hier der Metatronus, so genannt, weil er unmittelbar nach der Beriah, dem Throne Gottes, folgt. Seine Sache ist es, die Einheit, Harmonie und die Bewegung aller Sphären aufrecht zu erhalten und zu leiten. Er hat unter sich Myriaden von untergeordneten Engeln, von denen jeder einem bestimmten Theile der Welt vorgesetzt ist, und denselben unter der Leitung des Metatronus zu regieren hat. — Endlich folgt die Welt Asiah, die Welt des Materiellen, die „natürliche Welt,“ die Region unserer Erde. Sie ist der Sitz des Menschen [1]). Sie hat ihre obere und untere Region. In der obern Region herrscht noch das Licht; in der untern dagegen ist die reine Finsterniss des Materiellen. Hier hausen die bösen Geister, die Dämonen. Wie die Engel, so sind auch sie in zehn Ordnungen abgestuft. An der Spitze dieses Reiches der Finsterniss steht der Samaël, d. i. der Engel des Giftes und des Todes. Er ist der Herrscher im unterirdischen Bereiche, wie der Metatronus Herrscher im überirdischen Bereiche ist [2]).

So verhält es sich also mit dem cabbalistischen Weltsystem. Weil aber, wie schon gesagt, die drei Welten im Wesen doch nur Eines sind, so stehen sie auch zu einander im Verhältnisse von Vor- und Nachbild. Alles, was in der untern Welt enthalten ist, findet sich auch in der nächst obern Welt in höherer urbildlicher Form. Die eine ist immer der urbildliche Typus für die andere. Und ausserdem übt auch die obere Welt stets einen thätigen Einfluss auf die untere aus [3]). So bildet die Welt ein einheitliches, grosses Ganzes, ein in sich ungetheiltes, lebendiges Wesen, welches aus drei Theilen besteht, wovon immer der Eine die Umhüllung des andern bildet, und über welchem als das höchste urbildliche Siegel die Welt Aziluth schwebt [4]). Alles aber ist vom göttlichen Lichte durchwohnt, bis herab zur Materie, in welcher dieses göttliche Licht endlich erlöscht oder verkohlt. Und diese unmittelbare Gegenwart Gottes und des göttlichen Lichtes in der ganzen Schöpfung ist die Schechinah Gottes [5]).

§. 65.

An diese Obersätze der cabbalistischen Lehre schliesst sich nun die psychologische Theorie der Cabbalisten enge an. Vor Allem haben wir

1) Sohar, Th. 1. fol. 239. col. 2. Th. 2. fol. 155. c. 1. Th. 3 f. 83. c. 1. *Staudenmaier*, Phil. des Christ. S. 515 ff. *Molitor*, a. a. O. Bd. 2. §. 192—195. *Frank*, l. c. p. 197 sq. p. 224 sq. — 2) *Frank*, l. c. p. 225 sqq.

3) Sohar Wajecä, f. 156, 2. vgl. R. Schlomah Ben Adoret, Tract. Tamith. *Molitor*, a. a. O. Bd. 2 S. 254. Bd. 3. S. 602. *Frank*, l. c. p. 218.

4) *Molitor*, a. a. O. Bd. 2. §. 190. vgl. S. 253. — 5) *Frank*, l. c. p. 200.

den Unterschied festzuhalten zwischen dem idealen Menschen, welcher, wie wir bereits wissen, als Adam Kadmon bezeichnet wird, und zwischen dem irdischen Menschen [1]). Dieser letztere nun ist seinem Wesen nach das im Kleinen, was die Welt im Grossen ist. In ihm resumirt sich die ganze Schöpfung: er ist der Mikrokosmus [2]). Der Mensch ist daher in seinem Wesen ebenso gegliedert, wie die Welt.

Wenn wir nämlich im Menschen zunächst zu unterscheiden haben zwischen Leib und Seele, so ist die Seele der eigentliche Mensch im Menschen; der Leib ist nur ein Kleid, eine Hülle, mit welcher der eigentliche Mensch, — die Seele, — umhüllt ist. Im Innern ist das Geheimniss des himmlischen Menschen [3]). In der Seele aber ist ein dreifaches Moment zu unterscheiden, nämlich die Nephesch, der Ruach und die Neschamah. Die Nephesch entspricht der Welt Asiah, der Ruach der Welt Jezirah und die Neschamah der Welt Beriah. Die Neschamah ist reine Intelligenz, reiner Geist, des Guten und Bösen unfähig; sie ist reines göttliches Licht, die höchste Spitze des seelischen Seins. Der Ruach dagegen ist das sittliche Subject; er ist der Sitz des Guten und Bösen, der guten und bösen Begierden, je nachdem er sich der Neschamah oder der Nephesch zuwendet. Die Nephesch endlich ist das animalische, sensitive Lebensprincip im Menschen, sie ist von mehr condensirter Natur und steht als sensitives Princip in unmittelbarem Rapport mit dem Leibe [4]). Die Neschamah stammt unmittelbar aus der höchsten Weisheit, der Ruach aus der Sephire der Schönheit, die Nephesch aus der Sephire der Herrschaft [5]). Dazu kommt dann endlich auf unterster Stufe die Haijah, das vitale Lebensprincip des Leibes, welches seinen Sitz im Herzen hat, aber nicht mehr zur eigentlichen Seele gehört [6]). Die menschliche Seele ist somit in ihrem Wesen trichotomisch gegliedert, und wenn die Nephesch und Neschamah gewissermassen die beiden Pole ihrer Natur bilden, so tritt zwischen beide der Ruach vermittelnd ein. Obgleich aber diese drei Bestandtheile der Seele von einander real verschieden sind, so machen sie doch hinsichtlich ihrer lebendigen realen Wirksamkeit auf einander nur ein einziges zusammengehöriges, in die Einheit Einer Person verbundenes Ganzes aus [7]). So vereinigt der Mensch

1) Ib. p. 179. — 2) Ib. p 229 sq. — 3) Ib. p. 230

4) Ib. p. 232 sqq L'homme se compose des éléments suivants: 1o d'un esprit, נְשָׁמָה, qui représente le degré le plus élevé de son existence; 2do d'une âme, רוּחַ, qui est le siége du bien et du mal, du bon et du mauvais désir, en un mot, de tous les attributs moraux; 3o d'un esprit plus grossier נֶפֶשׁ, immédiatement en rapport avec le corps, et cause directe de ce qu'on appelle dans le texte les mouvemens inferieurs, c'est-à-dire les actions et les instincts de la vie animale. *Munk*, Mél. etc. p 493

5) *Frank*, op. c. p. 233 sq — 6) Ib. p. 235 — 7) *Molitor*, a. a. O. Bd. 2 § 143.

Anfang, Mitte und Ende der Schöpfung in sich, und eben weil dieses stattfindet, steht er nach seinem wahren Wesen nicht unter, sondern über dem Engel. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung, nicht der Engel [1]).

Reflectiren wir nun auf die bisherige Entwicklung, so sehen wir leicht, dass die hohe Würde und die erhabene Stellung des Menschen zunächst und zumeist begründet ist in der Neschamah. Durch die Neschamah unterscheidet sich der Mensch wesentlich vom Thiere. „Sie ist ausgeflossen von dem Geiste Gottes von oben [2]).“ In ihr wurzelt die Seele der Substanz nach unmittelbar in Gott. Sie ist unmittelbar göttlichen Wesens, die unmittelbare Erscheinung Gottes im Menschen. Doch ist auch in ihr wiederum ein Inneres und ein Aeusseres zu unterscheiden. Das Innere, gewissermassen die Seele der Neschamah, ist die Jechidah (יְחִידָה). Diese ist das Akma der menschlichen Natur. Sie ist „der unmittelbare erste Ausfluss und Reflex der objectiv schaffenden Allmacht, worin alle Qualitäten der idealen Schöpfung gleichsam in einem einzigen Brennpunkte versammelt und die ganze Herrlichkeit der menschlichen Natur sich vereinigt findet.“ Obwohl nach Aussen Geschöpf, steht sie doch als die unmittelbare Offenbarung der idealen absoluten Innerlichkeit der Gottheit mit ihr in der innigsten Verbindung, dergestalt, dass die Gottheit selbst die Jechidah dieser Jechidah bildet, folglich dieselbe nach Aussen zu Geschöpf, nach Innen zu aber Gott ist. Sie ist das oberste aller Wesen [3]). Diese Jechidah also ist das centrale Element der Neschamah. Durch sie und in ihr erhebt sich die Neschamah zur höchsten Stufe der Erkenntniss, zur Schauung. In ihr und durch sie „erkennt der Mensch die absolute Grundeinheit aller creatürlichen Schiedlichkeit und reproducirt nachbildlich das Mannigfaltige aus dem absoluten Einen und Ursprünglichen [4]).“ Sie ist also die Grundbedingung aller Theosophie [5]). Die Jechidah ist der Gottmensch, der Maschiach, und als solcher die Seele und das Haupt der gesammten Menschheit, ja der ganzen Welt [6]).

Verhält es sich also mit der innern Gliederung des menschlichen Wesens, so schliesst sich nun die Frage an über den Ursprung der Seele, resp. die Frage über die Ursache der Verbindung der Seele mit dem Leibe. Die Cabbalisten sprechen sich in dieser Beziehung entschieden für die Präexistenzlehre aus. Alle Seelen existiren im übersinnlichen Bereiche vor der Entstehung des Körpers und werden

1) Ebds. Bd. 2. §. 189. vgl. die Anm.
2) Ben Jochai, fol. 19. *Molitor*, a. a. O. Bd. 3. S. 604.
3) *Molitor*, a. a. O. Bd. 2. §. 214.
4) Ebds. Bd. 2. §. 158.
5) Vgl. über die Jechidah auch *Frank*, l. c. p. 234 sq.
6) Sefer Gilgalim. fol. 16. *Molitor*, a. a. O. Bd. 2. S. 255. vgl. §. 216. 221.

dann im Laufe der Zeit mit ihren respectiven Körpern vereinigt. Doch halten die Cabbalisten diese Vereinigung der Seelen mit den Leibern nicht für die Folge einer Verschuldung, auch betrachten sie dieselbe nicht eigentlich als ein Uebel, sondern vielmehr als ein Mittel zu ihrer Erziehung und Prüfung. Das Herabsteigen der Seele in die Leiblichkeit ist nach den Cabbalisten eine von der endlichen Natur der Seele selbst geforderte Nothwendigkeit, vermöge welcher die Seele mit einem Leibe sich verbinden *muss*, um eine Rolle zu spielen im Universum, um das Schauspiel der Schöpfung zu betrachten, um zum Bewusstsein ihrer selbst und ihres Ursprungs zu gelangen, und um endlich nach vollbrachter Lebensaufgabe wieder zurückzukehren zur unerschöpflichen Quelle des Lichtes und des Lebens, welche göttlicher Gedanke heisst [1]). Wie der König, wenn ihm ein Sohn geboren wird, denselben zur Erziehung auf das Land schickt, und, wenn seine Erziehung vollendet ist, ihn durch die Königin wieder zurückholen lässt an den Hof, so verhält es sich auch mit der Seele, wenn sie in diese Welt herabgesendet wird [2]). Daher fassen denn auch die Cabbalisten alles Erkennen des Menschen als eine Wiedererinnerung auf an dasjenige, was die Seele ursprünglich im ausserkörperlichen Zustande geschaut hat [3]).

§. 66.

Noch ein weiterer Gedanke verbindet sich ferner bei den Cabbalisten mit der Theorie der Präexistenz. Nach ihrer Ansicht berührt nämlich der Geschlechtsunterschied nicht blos die Leiblichkeit, sondern er wurzelt in den Seelen selbst. Im überkörperlichen Leben nun sind diese beiden Hälften des menschlichen Geschlechtes, was die Seelen betrifft, zu einer Einheit verbunden; erst in Folge des Herabsinkens der Seelen in die Materie scheiden sich die männlichen und weiblichen Seelen von einander und nehmen die ihnen entsprechenden Leiber an. Die Scheidung der Geschlechter von einander ist also erst eine Folge der Incorporation der Seelen; in ihrem ursprünglichen Zustande sind die letztern eigentlich androgyn. Daher das Streben der Geschlechter, sich wieder mit einander zu vereinigen und zuletzt in die ursprüngliche Einheit zurückzukehren [4]).

Obgleich nun aber die Incorporation der Seelen von den Cabbalisten im Allgemeinen nicht durch eine überzeitliche Verschuldung der Seelen motivirt wird, so lassen sie doch diese Idee unter einer ge-

1) *Frank*, l. c. p. 236. — 2) Ib. p. 237 sq. — 3) Ib. p. 242.

4) Ib. p. 239 sqq. De même, que l'âme tout entière était d'abord confondue avec l'intelligence suprême, ainsi ces deux moitiés de l'être humain, dont chacune du reste comprend tous les éléments de notre nature spirituelle, se trouvaient unies entre elles avant de venir dans ce monde, où elles n'ont été envoyées que pour se reconnaître et s'unir de nouveau dans le sein de dieu.

wissen Beschränkung wieder in ihre Lehre eintreten. Sie behaupten nämlich, jene Seelen, welche in diesem Leben ihre Freiheit zum Bösen gebrauchen, hätten schon in ihrer überkörperlichen Existenz, im Himmel nämlich, angefangen, von Gott sich zu entfernen, sie hätten vor der Zeit schon, in welcher sie nach göttlichem Rathschlusse sollten incorporirt werden, sich herabgestürzt in den Abgrund, und gerade das sei der Anfang ihrer Bosheit gewesen [1]). Gott hat dieses vorausgesehen, aber er wollte und konnte ihnen ihre Freiheit nicht verkümmern; denn die Freiheit ist die nothwendige Bedingung aller Sittlichkeit, und das sittliche Gesetz eine wesentliche Offenbarungsform der Gottheit, weshalb die Freiheit im Ganzen der Weltordnung nothwendig ist [2]).

Mit der Präexistenzlehre verband sich ferner bei den Cabbalisten auch die Lehre von der Seelenwanderung. Die Seelen sollen zurückkehren in den Schoos des absoluten Wesens, von welchem sie ausgegangen sind. Zu diesem Zwecke aber ist es nothwendig, dass sie vorher in dem gegenwärtigen Leben alle ihre Vollkommenheiten zur Entwicklung gebracht haben, deren Keim in ihnen gelegen ist, und dass sie durch eine Reihe von Prüfungen zum Bewusstsein ihrer selbst und ihres Ursprungs gelangt sind. Haben sie nun diese Bedingung während Eines Lebenslaufes nicht erfüllt, so müssen sie in einem andern Leibe einen andern Lebenslauf beginnen, und so fort in's Unbestimmte. Dieses Exil hört auf, sobald der Mensch es will, d. h. seine Aufgabe erfüllt; es kann aber auch immer fortdauern, wenn er nämlich seiner Lebensaufgabe gar nie genügt [3]).

Ausser der Metempsychose geben ferner die Cabbalisten noch ein anderes Mittel an, um der Seele zur Erfüllung ihrer Lebensaufgabe zu verhelfen. Wenn nämlich zwei Seelen nicht die Kraft in sich finden, das göttliche Gesetz zu erfüllen, so vereinige Gott beide in Einem Leibe und in Einem Leben, damit eine die andere unterstütze und ergänze, wie beispielsweise der Blinde und Lahme. Ist nur eine von beiden der Hilfe der andern bedürftig, so wird die der Hilfe nicht bedürftige Seele gleichsam zur Mutter der andern, trägt dieselbe in ihrem Schoose und ernährt sie mit ihrer Substanz. — Eine eigenthümliche Anschauung [4]).

Was nun aber das eigentliche Lebensverhältniss der Seele zu Gott als dem Endziele ihres Daseins betrifft, so unterscheiden die Cabbalisten sowohl im Gebiete der Erkenntniss, als auch in dem des Willens eine

1) Ib. p. 244. „Tous ceux, qui font le mal dans ce monde, ont déjà commencé dans le ciel à s'éloigner du Saint, dont le nom soit béni; ils se sont précipités à l'entrée de l'abîme et ont devancé le temps où ils devaient descendre sur la terre. Telles furent les âmes avant de venir parmi nous."

2) Ib. p. 243. — 3) Ib. p. 244 sqq. — 4) Ib. p. 246 sq.

zweifache Stufe dieses Verhältnisses. Wir können nämlich, was vorerst den Willen betrifft, Gott fürchten und ihn lieben. Die Furcht ist berechtigt, aber sie ist nur eine niedrigere Stufe unseres Verhältnisses zu Gott, die Liebe dagegen die höhere Stufe. Ebenso kann auch unsere Erkenntniss entweder eine blos reflexive, oder aber eine intuitive sein, und die letztere ist offenbar wiederum die höhere Stufe [1]).

Zu dieser höhern Stufe in Erkenntniss und Wille nun, d. h. zur Anschauung und Liebe Gottes, soll sich die Seele erheben. Auf diesem Wege kehrt sie zu ihrem Ursprung zurück. Das jenseitige Leben ist ein Leben vollkommener Anschauung und vollkommener Liebe. Die Existenz der Seele verliert ihren individuellen Charakter; ohne Eigenwille, ohne Thätigkeit, ohne Selbstbewusstsein ist sie untrennbar mit Gott vereinigt [2]). Alles kehrt zurück in die Einheit und in die Vollkommenheit und geht auf in dem Einen Gedanken, welcher das ganze All erfüllt. Die Creatur kann sich nicht mehr unterscheiden vom Schöpfer; derselbe Gedanke erleuchtet Alle, derselbe Wille belebt Alle; die Seele nimmt Theil an der göttlichen Allmacht, — sie wird vergottet [3]).

Wir sehen, es sind dieses die nämlichen Lehrsätze, wie wir sie bisher in jedem excessiv-mystischen Systeme gefunden haben, welches von einer pantheistischen Vermischung des Göttlichen und Creatürlichen ausgeht. Die Consequenz des Gedankens würde es fordern, dass in der endlichen Rückkehr der Seelen in Gott deren Individualität in dem allgemeinen göttlichen Sein sich auflöste; aber dieses Aeusserste will man immer vermeiden; man will das selbstständige Sein der Seele retten, kann solches aber stets nur durch ganz unmotivirte Restrictionen, welche der Consequenz des Gedankens geradezu widerstreiten. Das ist die wesentliche Signatur aller solcher theosophisch-mystischer Lehren.

§. 67.

An die rein psychologische Lehre der Cabbalisten schliesst sich endlich noch deren Lehre vom Sündenfalle des ersten Menschen an, wodurch die erstere erst ganz vervollständigt wird. Die Cabbalisten

1) Ib. p. 247 sqq.

2) Ib. p. 249. La bienheureuse existence de l'esprit, entièrement renfermée dans l'intuition et dans l'amour, a perdu son caractère individuel; sans intérêt, sans action, sans retour sur elle-même, elle ne peut plus se séparer de l'existence divine.

3) Ib. p. 252. Là, tout rentre dans l'unité et dans la perfection; tout se confond dans une seule pensée, qui s'étend sur l'univers et le remplit entièrement; mais le fond de cette pensée, la lumière qui se cache en elle, ne peut jamais être ni saisie ni connue; on ne saisit que la pensée, qui en émane. Enfin, dans cet état, la créature ne peut plus se distinguer du créateur; la même pensée les éclaire, la même volonté les anime; l'âme aussi bien que Dieu commande à l'univers, et ce qu'elle ordonne, Dieu l'exécute.

nahmen an, dass der erste Mensch vor der Sünde in einem höhern, verklärten Zustande sich befunden habe, in welchem er an Kraft und Schönheit sogar den Engel übertroffen habe. Wenn er einen Körper hatte, so war derselbe noch nicht ein materieller, sondern ein Lichtkörper. Er theilte daher auch noch nicht die Bedürfnisse, welche wir haben, so wie auch nicht unsere sinnlichen Begierden. Er ward erleuchtet von der göttlichen Weisheit[1]). Damit verbanden dann die spätern Cabbalisten noch den weitern Lehrsatz, dass nämlich alle Seelen in und mit Adam entstanden seien, dass also alle Seelen ursprünglich nur Eine Seele, die Seele Adams nämlich, gebildet haben[2]). So war der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande noch in die Allgemeinheit verschlungen, die empirische Individualität, in welcher er gegenwärtig in der Welt auftritt, lag ihm noch ferne. Und an diesem höhern, verklärten Zustande Adams nahm auch die übrige Schöpfung Theil. Der Mensch und die ganze untere Schöpfung standen in reiner ätherischer Klarheit; alle Wesen waren dem obern Einfluss geöffnet: daher das Licht der Schechinah, dieser unmittelbaren Ausleuchtung des göttlichen Wesens, Alles durchdrang und mit himmlischem Leben erfüllte[3]).

Allein der Mensch öffnete der Schlange den Zutritt zu seinem Herzen, und dadurch verlor er die reine ihm anerschaffene Unschuld[4]). Das Gift der Schlange (זוּמָא הַנָּחָשׁ) drang in den Menschen ein und vergiftete ihn, und zugleich mit ihm die ganze untere Natur, welche als ein willenloses Leben den Wirkungen des Bösen eröffnet war, so wie ihr Regent und Führer unterlag[5]). Es verdunkelte und vergröberte sich hienach die menschliche Natur: der Mensch erhielt den materiellen Körper. Dies wird symbolisirt durch die Felle, mit welchen nach den Worten der heiligen Schrift Adam und Eva nach dem Sündenfalle von Gott bekleidet wurden[6]). Ebenso verlor in Folge dessen auch die körperliche Natur ihre lichte, ätherische Beweglichkeit und gerann zur dichten Materie[7]). Es verdichtete und vergröberte sich die ganze Welt Asiah, deren Herr und Meister der Mensch gewesen. Sie sank von ihrer frühern Stufe herab und fiel bei dem fortschreitenden Verderben des Menschen immer tiefer. Dadurch wurden aber auch die Welten Beriah und Jezirah in ihrem Aufsteigen gehemmt; sie sanken in Folge dessen ebenfalls der Asiah nach und verdichteten sich gleichfalls verhältnissmässig in höherem Grade[8]). So ward jedes Wesen für das andere, sowohl in physischer, als in geistiger Hinsicht, ein völlig undurchdringlicher Gegenstand. Die Individualität trat an die Stelle

1) Ib. p. 253. — 2) Ib. p. 256. — 3) *Molitor,* a. a. O. Bd. 1. §. 132. — 4) Ebd. Bd. 1. §. 133. — 5) Ebds. a. a. O. — 6) *Frank,* l. c. p. 255. — 7) *Molitor,* a. a. O. Bd. 1. §. 134. — 8) Loriah Sepher Gilgalim fol. 12—14. *Molitor,* a. a. O. Bd. 3. §. 348.

der Allgemeinheit, sowohl bei dem Menschen, als auch bei den übrigen Dingen. Der allgemeine Mensch ward zum individuellen Menschen mit dem Unterschied der Geschlechter, die Welt sank herab in die Vielheit der materiellen Gestaltungen. Das ist die Entstehung der Aussenwelt, des äussern materiellen Raumes und der äussern Zeit, welche somit nicht an sich, sondern blos krankhafte Zustände der gefallenen Natur sind [1]).

Fragen wir nun nach dem tiefern Grunde dieses Abfalls des Menschen und der Welt von Gott, so liegt die Antwort auf diese Frage in dem schon oben erwähnten Lehrsatze der Cabbalisten, dass vor der gegenwärtigen Welt schon andere Welten existirt haben, dass aber diese Welten untergehen und in eine andere Welt sich umbilden mussten, weil in denselben die höchste Form, in welcher Gott sich offenbart, der Mensch nämlich, sich noch nicht vorfand [2]). Der Sündenfall des ersten Menschen kann hienach nicht mehr als ein freier Act gedacht werden; er ist ein nothwendiges Moment im kosmogonischen und in Folge dessen auch im theogonischen Processe. Gott hätte sich nicht zur höchsten Form seiner Offenbarung, zur menschlichen Form herablassen können, er hätte nicht zur vollkommensten äussern Darstellung seines Seins gelangen können, wenn der ursprüngliche Abfall des ersten Menschen nicht inzwischen eingetreten wäre. So ist der Abfall des Menschen eine in der Natur Gottes selbst begründete Nothwendigkeit.

Betrachten wir nun den Zustand des gefallenen Menschen näher, so ist der Mensch durch den Fall zum äussern Menschen geworden, und dadurch in die Schranken der Individualität hineingefallen. Die vollendete Individualität des äussern Menschen ist sowohl in organischer als sittlicher Hinsicht das äusserste Extrem des Falles [3]). So ward das Höhere im Menschen verdunkelt, die innere geistige Freiheit zerrissen, der Mensch von der innern geistigen Welt losgeschieden; — der göttliche Funke erlosch in ihm [4]). Freilich sucht sich, weil Adam nicht in positiver Weise gefallen war, wie der Engel, der göttliche Funke im Menschen stets wieder zu regen; allein durch die Uebergewalt des äussern Menschen wird er eben so oft wieder geschwächt und gelähmt; die ununterbrochenen Einwirkungen der finstern Welt halten ihn fort-

1) *Molitor*, a. a. O. Bd. 1. §. 134.

2) *Frank*, l. c. p. 205 sqq. A la doctrine des Séphiroth se mêle dans le Zohar une idée étrange: c'est celle d'une chute et d'une réhabilitation dans la sphère même des attributs divins, d'une création qui a échoué, parce que Dieu n'était pas descendu avec elle pour y demeurer; parce qu'il n'avait pas encore revêtu cette forme intermédiaire entre lui et la créature, donc l'homme ici-bas est la plus parfaite expression.

3) *Molitor*, a. a. O. Bd. 1. §. 143. 177 sqq. 148.

4) Ebds. Bd. 1. §. 149.

während in Ohnmacht und vereiteln sein Streben, im Menschen wieder lebendig zu werden [1]). Dieser tief in die menschliche Seele eingewurzelte und dem ganzen leiblichen Organismus fest eingedrückte überwiegende Zug nach Aussen ist die Erbsünde [2]). Je mehr diese Nahrung erhält, desto stärker und unüberwindlicher gestaltet sie sich; der Mensch verfällt ganz den unheiligen Bestrebungen der untern satanischen Welt.

Es ist nämlich, um den Zustand des gefallenen Menschen gehörig zu würdigen, auch noch ein anderes Princip in Anschlag zu bringen. Der Mensch ward vom Satan zur Sünde verführt, und durch diese Sünde erhielt derselbe einen Anhaltspunkt in der menschlichen Natur, von welchem aus er nun den Menschen in seine Gewalt zu bringen und ihn wie ein Lastthier zu reiten strebt [3]). Durch den Fall ist nämlich in die geistige und physische Natur des Menschen das Gift der Schlange eingedrungen, welche diese in der Versuchung derselben gleichsam eingeträufelt hat [4]). Das ist die Tumah, auf welche sich die Reinigungsvorschriften der heiligen Bücher beziehen. Von Natur aus hat somit der Mensch eine gewisse feine Tumah in und an seinem Leibe, — die Wirkung der Somah (des vergifteten Unflathes), welchen die Schlange auf das erste Weib geschleudert. Und eben so liegt auch in seinem geistigen Wesen von Natur aus eine solche feine Unreinheit, welche bei den Cabbalisten die Somah dieser Welt heisst, und von welcher sie sagen, dass sie die Neschamah wie ein feiner Dunst umhülle [5]). Die physische ist nur die Folge dieser geistigen Tumah [6]). So bringt der Mensch ein feines Schlangengewand, einen realen, leibhaften Keim des Bösen mit in diese Welt, welcher in seinem Innern gleichsam als Antipode des göttlichen Funkens sich festgesetzt hat und in ewiger Feindschaft mit diesem steht [7]). Die gröbere Tumah, welche die wesentlichste Substanz des Menschen corrumpirt [8]), hat ihren Sitz vorzugsweise im Bauche, diesem Bilde der Welt Asiah, weshalb hier die thierischen Gelüste vorzugsweise ihren Heerd haben [9]). Wie aber die Tumah im Grunde nichts Anderes ist als der Giftstoff, welchen die Schlange — der Satan — in's Innere des Menschen geschleudert hat, so ist sie hinwiederum auch das Organ, durch welches der Satan im Menschen wohnt. In diesem Schlangengewande hat der Satan einen beständigen Griff (Achus) oder Anhang an den Menschen [10]). Daher ist auch der Mensch in der

1) Ebds. Bd. 1. §. 137. — 2) Ebds. Bd. 1. §. 143.

3) Loriah Taime Mizphoth auf 3 Mos. 2, 12. *Molitor,* a. a. O. Bd. 3. §. 491 ff. §. 336.

4) *Molitor,* a. a. O. Bd. 3. §. 297. — 5) Ebds. Bd. 3. §. 339.

6) Etz ha Chaim Schaar ha Olamoth, fol. 248. *Molitor,* a. a. O. Bd. 3. §. 159.

7) *Molitor,* a. a. O. Bd. 3. §. 340. — 8) Ebds. Bd. 3. §. 294.

9) Ebds. Bd. 3. §. 303. — 10) Ebds. Bd. 3. §. 340.

Region des Bauches, in welchem sich, wie gesagt, die zahlreichste und gröbste Tumah ansammelt, den heftigsten Angriffen und Versuchungen des satanischen Reiches ausgesetzt [1]). Wenn nun der Mensch diesen leibhaftigen Keim des Bösen in seinem Innern sich entfalten lässt und dem Fortwuchern desselben keinen Damm setzt, so breitet sich das Böse nach allen Richtungen in ihm aus und dringt nach und nach in alle Glieder, Vermögen und Kräfte der Seele und des Geistes ein, während das Gute in gleichem Fortschritte immer mehr ausgelöscht wird. So geht es fort, bis der Satan die völlige Oberherrschaft über das göttliche Ebenbild im Menschen errungen hat. Da weicht die Neschamah ganz von ihm; der göttliche Funke, das göttliche Pneuma, entzieht sich ihm gänzlich, und er lebt von nun an nur mehr in der Natur. Er ist gewissermassen entmenscht und in das satanische Leben vergestaltet [2]). Dafür bricht aber auch zuletzt in einem solchen Menschen statt des göttlichen Lichtes das zerstörende Feuer des Satans hervor und verzehrt ihn [3]).

§. 68.

Kehrt dagegen der Mensch in Reue zurück von den Verirrungen des Bösen, dann wendet sich auch die Gottheit wieder zu ihm hin, und in demselben Maasse, als der Mensch nach dem Guten verlangt, zieht er den Einfluss der obern Kraft wieder auf sich und verwandelt die Finsterniss in Licht. Damit senkt sich nun der göttliche Funke in den Menschen wieder ein, und der innere und äussere Mensch gehen in ihre Vereinigung wieder über. So wird durch die Einkehr Gottes in den Menschen der Satan aus seinem Innern vertrieben, und mit der Befestigung des Reiches Gottes das Reich der Schlange überwunden [4]). Die Bedingung, welche von Seite des Menschen hiezu erforderlich ist, ist die Tödtung der Selbstheit, die völlige Passivität des Gemüthes. Der Mensch muss völlig der leidende Theil sein, welcher Nichts wirkt, sondern Alles für und an sich thun und geschehen lässt. Er muss jedes eigenen Verdienstes sich unfähig fühlen, und ein Anderer muss an seiner Stelle den Act der creatürlichen Selbstentsagung vollbringen, dessen Verdienst der Mensch als leidendes Wesen sich blos aneignet [5]). Dieser andere ist der Maschiach. Nur der Maschiach kann von der Schlange lösen [6]). Soll also der Mensch den Banden des Satans sich entringen, dann muss er dem Maschiach als willenloses und völlig passives Werkzeug sich erschliessen, damit

1) Ebds. Bd. 3. § 303.

2) Tik. Sohar, Barbanel auf 1 Mos. 6, 5—7. *Molitor*, a. a. O. Bd. 3. §. 342. 347. 365.

3) *Molitor*, a. a. O. Bd. 3. §. 342. — 4) Ebds. Bd. 3. §. 350. — 5) Ebds. Bd. 1. §. 154.

6) Sohar Waiierah fol. 114. *Molitor*, a. a. O. Bd. 3. S. 612.

dieser die Wiedergestaltung des göttlichen Lebens in ihm wirke. Und da der Maschiach, wie wir wissen, nichts Anderes ist als jene Jechidah, welche als göttliches Pneuma im Mittelpunkte der Neschamah wohnt, und das innere Wesen derselben bildet: so reducirt sich diese ganze Erlösungstheorie der Cabbalisten darauf, dass das göttliche Princip sich selbst wiederum im Menschen die Herrschaft erringe über die satanische Macht, bei welchem Processe der Mensch mit freier Wirksamkeit in keiner Weise betheiligt ist.

Indem aber der Mensch wiederum in das Centrum des göttlichen Lichtes emporgehoben wird, und neuerdings in substantiellen Zusammenhang mit diesem tritt, werden am Ende auch seine natürlichen Bestandtheile sich wiederum in die ursprüngliche Verklärtheit erheben, und von dem Strome des göttlichen Lichtes durchleuchtet werden. Dies wird geschehen in der Auferstehung. Mit dem Menschen werden aber dann auch die Welten wiederum in ihren ursprünglichen Zustand sich erheben, und die himmlische Mutter, die Kirche, wird sich mit ihrem Gemahl zur innigen Liebesvereinigung verbinden. Dann leuchten alle Zweige und Wurzeln wieder; es ergiesst sich der Zufluss der Gnade in vollen Strömen, und es herrscht Freude in der Gottheit und in allen Sphären der Schöpfung. Dann wird die Schechinah sich mit ihrem Volk auf ewig vermählen und mit allen Wesen einen ewigen Bund schliessen; dann wird sich das Innere erst vollkommen mit dem Aeussern verbinden, und Himmel und Erde werden erneuert werden [1]). Selbst der Satan wird von dieser allgemeinen Apokatastasis nicht ausgeschlossen bleiben [2]).

Wir sehen, wie die cabbalistische Theosophie, indem sie die Emanationslehre zum Princip erhob, den Dualismus zu überwinden strebte; wir sehen nun aber auch, dass dieser Dualismus sich doch stillschweigend wieder in das System einschleicht und eine Rolle in demselben zu spielen sucht. Um die sinnliche und materielle Erscheinungswelt zu gewinnen, musste die Cabbalah zur Theorie des Abfalles greifen, und nachdem einmal durch diesen Abfall die Kluft zwischen der lichten und finstern Welt sich aufgethan hatte, war hiemit auch für ein kosmisches Princip des Bösen gesorgt. Der Mensch stand nun auf einmal wieder in der Mitte zwischen der Licht- und Finsterwelt, und die dualistische Lehre, dass das endliche Schicksal des Menschen von dem Siege des einen oder des andern Princips in seinem Innern abhänge, trat wieder in ihrer ganzen Stärke und Tragweite hervor. Da sucht auf der einen Seite der Satan den Menschen zu reiten und zu seiner Merkabah zu machen, wogegen auf der andern Seite die göttliche Barmherzigkeit stets be-

1) Tik. Sohar, 44, 1. und 46, 2. Sohar Noach fol. 73. *Molitor,* a. a. O. Bd. 3. §. 350.

2) *Frank,* l. c. p. 217.

müht ist, denselben aus der Finsterniss herauszuziehen [1]). Freilich steht dabei immer noch die Frage offen, wie denn eine solche Scheidung und ein solcher Gegensatz zwischen Licht- und Finsterwelt überhaupt möglich war, da doch im Grunde Alles, weil aus Gott ausgeflossen, unmittelbar göttlichen Wesens ist. Diese Frage kann in den Hintergrund gedrängt werden; sie wird aber doch zuletzt ihre Lösung fordern. Und sie wird wohl nur dadurch gelöst werden können, dass man den Gegensatz in das göttliche Wesen selbst einträgt und annimmt, das göttliche Wesen trage in sich selbst die Bestimmtheit, sich in zwei entgegengesetzte Pole zu scheiden, um durch diesen Gegensatz hindurch, d. h. durch Versöhnung des Gegensatzes zum vollendeten Dasein zu gelangen. Wir werden seiner Zeit sehen, dass und wie die Geschichte die gestellte Frage wirklich in dieser Weise zu lösen gesucht hat.

2. Saadiah Fajjumi.

§. 69.

Wir gehen nun zu jener philosophischen Richtung im Schoosse des Judenthums über, welche nicht auf den theosophisch-gnostischen Standpunkt der Cabbalah sich stellte, sondern vielmehr vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus an die Lehren der Religion herantrat, um dieselben durch die Vernunft wissenschaftlich zu begründen. Der erste und vorzüglichste Träger dieser Richtung war Rabbi Saadiah Fajjumi. Er soll im Jahre 892 in Fajoum in Aegypten geboren worden, im Jahre 927 Lehrer der Akademie zu Sora bei Babylon gewesen, wegen seiner Ansichten von den orthodoxen Juden zur Flucht genöthigt worden sein, in der Einsamkeit mehrere Schriften abgefasst haben und im Jahre 942 zu Sora am Euphrat gestorben sein. Sein Hauptwerk ist das Emunot We-Deot, d. h. „Glaubenslehre und Philosophie," dessen Abfassung auf das Jahr 933 fallen soll. Wir wollen es versuchen, in gedrängtem Auszuge ein Bild von der in diesem Buche enthaltenen Lehre zu entwerfen.

Das Werk der Philosophie besteht nach Saadiah's Ansicht darin, die Existenz des Geistes zur überzeugenden Wahrheit zu bringen, den Menschen die sinnlichen Wahrheiten ordentlich inne werden, sich selbst wahrhaft begreifen zu lassen [2]). Der Zweck der Philosophie in ihrem Verhältniss zum positiven Glauben aber besteht darin, dass wir uns von dem überzeugen, was wir an Glaubenserkenntniss durch die Propheten erhalten haben, und dass wir jedem Angriffe auf irgend einen Gegenstand unserer Religion begegnen können. Denn Gott hat uns zu unserer Religion, so weit sie unserm Verhältnisse zu ihm noth thut, durch seine

1) Sohar Mischpathim, fol. 108. auf Josch. 57, 17. 18. *Molitor*, a. a. O. Bd. 3. §. 336 sq.

2) Emunot We-Deot (deutsch von Fürst, Leipzig 1845.), Einleit. §. 1. S. 1. Die genannte Uebersetzung ist schlecht; aber wir haben keine andere.

Propheten verpflichtet, nachdem er die Propheten selbst uns durch Zeichen und Wunder bewahrheitet; er hat uns sowohl gemahnt, diese Gegenstände zu glauben und zu üben, als auch uns kund gethan, dass wir durch Forschen und Philosophiren über jedes Einzelne diejenige Ueberzeugung erhalten werden, welche uns die Propheten als Glauben verkündet [1]). Die wahrhafte Forschung kann uns daher nicht versagt sein; aber das hat uns Gott freilich untersagt, die Bücher der Propheten bei Seite zu lassen und blos sich darauf zu stützen, was man durch die Speculation erlangt. Denn jeder, der die Wahrheiten nur auf dem Wege der Speculation annehmen will, muss voraussetzen, dass er entweder die Wahrheiten findet, oder dass er im Nichtfinden sich verirrt; und nicht nur, wenn er sie nicht findet, sondern wenn er sie sogar findet, ist er doch, bis er sie gefunden, ohne Glaubenswahrheit; und hat er auch durch die Speculation die Glaubenswahrheit erlangt, so ist er doch nicht sicher, dass sie ihm nicht wieder entrückt wird, wenn ein Zweifel in der gemachten Forschung in ihm entsteht, so dass er wieder die Glaubenswahrheit verliert [2]).

Daraus ergibt sich denn nun von selbst die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Glaubenserkenntniss und der Offenbarung. Saadiah sucht dieselbe durch mancherlei Gründe darzuthun. — „Gott wusste in seiner Weisheit,“ sagt er, „dass die durch die philosophische Forschung zu gewinnenden Erkenntnisse erst nach einer gewissen Zeit erlangt werden können. Wenn er uns nun in der Erkenntniss unserer Religion blos auf diese Forschung verwiesen hätte, so fehlte sie uns eine Zeit lang, nämlich so lange das Werk der Speculation gar nicht zur Vollendung gelangt, sei es, dass wir uns nicht durchzuarbeiten vermögen, oder sei es, dass wir der Ausdauer bis zur Vollendung aus Ueberdruss oder aus Obsiegung der Zweifel entbehren. Vor all dieser Mühe hat uns Gott zuvorkommend bewahrt. Er sandte uns seine Sendboten, verkündete uns in einer Ueberlieferung die Erkenntnisse und liess uns Zeichen und Wunder zu deren Bestätigung sehen. So sind wir durch die Offenbarung zur Annahme der Religion schon verpflichtet worden; ihr ganzer Inhalt ist schon durch die damalige sinnliche Anschauung bestätigt worden, und Jeder, dem dieses Alles durch den Beweis der wahren Tradition ebenfalls verkündet wird, ist zur Annahme schon genöthigt. Gott hat uns auch geboten, dass wir wohl stufenweise über die geoffenbarten Wahrheiten philosophiren sollen, bis wir sie durch Speculation bestätigt finden; aber wir treten aus dem gläubigen Kreise nicht heraus, bis die Beweise der Speculation sie uns bestätigt; bis dahin sind wir verpflichtet, der überlieferten Sinneswahrnehmung zu glauben, und ziehet sich die Zeit für den Forscher bis zur Vollendung seiner philosophischen Arbeit hin, so schadet das nicht; und verzögert

1) Ebds. §. 17. S. 37 f. — 2) Ebds. §. 16. S. 36 f.

sie sich wegen irgend eines Hindernisses, so bleibt er doch nicht ohne Religion. Frauen oder junge Leute, die überhaupt nicht philosophiren, behalten in diesem Falle ihren Glauben, da in Bezug auf Wahrnehmungen der Sinne, worauf der geoffenbarte Glaube zunächst beruht, alle Menschen gleich sind [1]."

Unstreitig ist nach diesen Lehrbestimmungen der Zweck des philosophischen Forschens dieser, dass dadurch der Glaube nach seinem ganzen Inhalte zur Wissenschaft erhoben werde. Der Glaube als solcher ist nur für solche Menschen berechnet, welche zu einer wissenschaftlichen Erkenntniss sich überhaupt nicht zu erheben vermögen; für die Uebrigen ist er nur eine Anticipation des Wissens, ein vorläufiges Hinnehmen der Wahrheit auf den Grund der durch Wunder und Zeichen bestätigten Prophetie, um dadurch in den Stand gesetzt zu sein, das also Hingenommene dann nachträglich zur wissenschaftlichen Erkenntniss zu erheben. Eigentliche Mysterien kennt Saadiah nicht. Alles und jedes, was der Glaube lehrt, könnte der Mensch an sich auch auf dem Wege der Speculation erkennen; aber freilich nur nach langer Zeit und unter vielen Schwierigkeiten; und deshalb hat Gott die höhern Wahrheiten, um diesem Mangel abzuhelfen, auch auf dem Wege der Prophezie uns mitgetheilt. Eine höhere Bedeutung hat die Offenbarung nicht. Wir werden sehen, wie weit Saadiah in dieser Beziehung hinter den christlichen Scholastikern zurücksteht.

Für die menschliche Erkenntniss im Allgemeinen nimmt Saadiah vier Erkenntnissquelle nan. „Es wird," sagt er, „etwas für wahr gehalten nach drei Erkenntnissweisen: erstens nach einem Erkennen des Sichtbaren, zweitens nach einem Begreifen der Vernunft, und drittens nach einem erst gefolgerten Begreifen, wozu eine gewisse Nöthigung antreibt. Das Erkennen durch die Sichtbarlichkeit ist dasjenige, was der Mensch durch die Unmittelbarkeit der fünf Sinne begreift. Die Erkenntniss durch die Vernunft ist diejenige, welche in der urthümlichen Anschauung des Verstandes gewonnen wird, z. B. dass die Tugend gut und die Lüge verächtlich sei. Die Erkenntniss der Nöthigung endlich ist eine solche, welche der Mensch annehmen muss, wenn er nicht das durch die Sinne oder durch die Vernunft Begriffene zurückweisen will; und da diese urthümlichen Erkenntnisse nicht zurückzuweisen sind, so ist auch eine Nöthigung zu der aus ihnen gefolgerten Erkenntniss vorhanden, z. B. dass der Mensch eine Seele habe. Mit diesen drei Arten verbindet die monotheistische Gemeinde noch eine vierte aus den drei übrigen gezogene und zur fundamentalen Erkenntniss erhobene, die wahrheitliche Ueberlieferung [2]."

Diese leitenden Grundsätze vorausgesetzt handelt nun Saadiah in dem angezogenen Werke in zehn Abschnitten von dem Geschaffensein

1) Ebds. §. 18. S. 41 ff. — 2) Ebds. §. 10. S. 21 ff.

und dem Anfange der Welt, von der Einheit und Einzigkeit des Schöpfers der Dinge, von dessen Verheissungen und Lehren, von Glaube und Unglaube, Nöthigung und göttlicher Gerechtigkeit, von Schuld und Verdienst, von dem Wesen und von der Unsterblichkeit der Seele, von der Auferstehung der Todten, von der letzten Erlösung Israels und vom Messias, von der zukünftigen Belohnung und Bestrafung, und endlich von den Pflichten des Menschen [1]. In jedem Abschnitte fängt er mit Schriftbeweisen an, fährt mit Befestigung durch den Vernunftbeweis fort und wägt endlich das Für und Wider ab.

§. 70.

Dass die Welt geschaffen sei und einen Anfang habe, sucht Saadiah durch mehrere Gründe darzuthun. Den ersten Beweis hiefür gibt nach seiner Ansicht die Endlichkeit oder Begrenzung der Welt. „Denn da bekanntlich Himmel und Erde eine gewisse Begrenztheit haben, die Erde nämlich als Mittelpunkt des Universums und der Himmel als umschliessender Kreis: so müssen nothwendig auch ihre Kräfte endlich oder begrenzt sein, da es aller bekannten Erfahrung widerspricht, dass ein begrenzter Körper eine unbegrenzte Kraft haben soll. Ist aber die Kraft begrenzt, so ist es nothwendig, dass, so die den Körper zusammenhaltende Kraft aufhört, auch der Körper ein Ende habe; und kann er ein Ende haben, so hat er auch einen Anfang [2]. Der zweite Beweis ergibt sich aus der Zusammenfassung der Theile und aus der Zusammensetzung aller Einzelheiten. Die uns sichtbaren Körper bestehen aus verbundenen Theilen und zusammengesetzten Stücken, und in den Zusammensetzungen liegt das Zeichen für die Anfänglichkeit und das Geschaffensein derselben [3]) Dazu kommt, dass alle Körper den Accidentien unterworfen sind; sei es, dass diese in den Körpern von selbst oder durch Einfluss von Aussen entstehen. Da aber jedes Accidens ein gewordenes ist, so muss auch die Substanz geworden und endlich sein [4].“ Endlich wird das Geschaffensein und der Anfang der Welt auch durch das Wesen der Zeit gewährleistet. „Ich weiss nämlich, dass man die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft theilt, und obgleich die stehende, d. h. so eben die Gegenwart ausmachende Zeit viel geringer als die gewöhnlich bezeichnete Gegenwart ist, da die Zeit gar nicht stille steht, so nehme ich doch die Gegenwart als einen Punkt an, welcher Vergangenheit und Zukunft verbindet, oder welcher gleichsam nach Vergangenheit und Zukunft sich fortbewegt. Nun muss ich behaupten, dass wenn der Mensch in seinem Gedanken von dem erwähnten Punkte weiter hinaufzusteigen will, so wird ihm dieses zwar nicht möglich, da die Zeit a parte ante sich unendlich immer weiter ausdehnt und wieder theilt, und

1) Ebds. §. 20. S. 48. — 2) Ebds. Abschn. 1. §. 3. S. 53 ff. — 3) Ebds. Abschn. 1. §. 4. S. 56 f. — 4) Ebds. Abschn. 1. §. 5. S. 57 ff.

auf einer sich unendlich so dehnenden Linie der Gedanke nicht zu dem höchsten Punkte steigen kann. Aber auch der ursachliche Zusammenhang der Dinge selbst, in Bezug auf die Zeit, zieht nur auf dieser Zeitlinie einher; mithin gelangt auch das werdende Sein auf dieselbe herab und zieht her bis zu uns; denn wenn das Werden nicht bis zu uns gelangen möchte, so würden wir selbst nicht sein, und es würden nothwendig die Massen des Werdenden mit uns nicht werden und die Existenzen keine Existenz haben. Da ich aber selbst bin, so habe ich dadurch nothwendig erkannt, dass das Werden oder Sein auf der Zeitlinie einherzieht und so zu uns gelangt. Die Zeit muss also trotz der unendlichen Ausdehnung der Linie endlich und begrenzt sein, da das Weden innerhalb ihrer Grenzen vorgeht und mit der Zeit verwachsen ist; denn wäre die Zeit unendlich, so würde nicht nur keine Verbindung derselben mit dem Werden stattfinden können, sondern die Zukunft müsste wie die Vergangenheit gewusst werden[1]."

„Nachdem ich so die völlige Ueberzeugung erhalten, fährt Saadiah fort, dass alle Dinge geschaffen sind und einen Anfang haben, begann ich zu forschen, ob diese Dinge alle durch sich selbst geworden, oder ob sie durch Etwas ausser ihnen geschaffen worden seien: und aus drei Beweisen bin ich zum Aufgeben der Meinung gekommen, dass die Dinge durch sich selbst geworden sein sollten. Der erste Beweis ist, dass jeder Körper, den wir aus der Masse der Wesen herausheben, und für durch sich selbst geworden halten, in uns nothwendig die Ueberzeugung hervorruft, dass er durch ein Wiederholen seiner Schöpfungsthätigkeit in ähnlicher Weise nach seinem Gewordensein kräftiger und stärker werden müsse. Hat sich ein solcher Körper selbst geschaffen, und ist er nach dem Geschaffensein noch unvollkommen und schwach, so braucht er ja nur die Schöpfungsthätigkeit zu wiederholen, um vollkommener und kräftiger zu sein; kann er aber diese Selbstschöpfung nicht wiederholen, selbst wenn er schon vollkommen und stark ist, so ist er doch höchst unvollkommen, da er keine thätige Schöpfungskraft mehr hat[2]). Ein zweiter Beweis ist folgender: Wenn wir uns vorstellen, dass ein Ding sich selbst geschaffen, so widerspricht dieser Vorstellung die Zweitheilung der Zeit in Vergangenheit und Zukunft. Denn nehmen wir an, dass es sich vor seinem Erscheinen als Ding selbst geschaffen, so widerspricht dies unserer Erkenntniss, dass es vorher ein Nichtding war, und ein absolutes Nichtsein keine Schöpfungskraft haben kann; nehmen wir aber an, dass es sich geschaffen, nachdem es bereits war, so war ja das Selbstschaffen überflüssig, da dessen Sein schon war. Einen dritten Zeittheil zur Selbstschöpfung gibt es nicht ausser dem gegenwärtigen Moment; aber diese unwirkliche Zeit kann

1) Ebds. Abschn. 1. §. 6. S. 59 ff. — 2) Ebds. Abschn. 1. §. 8. S. 62 f.

keine Schöpfungsthätigkeit erklären [1]). Wenn wir endlich annehmen, dass ein Körper sich selbst schaffen kann, so ist diese Annahme nicht eher möglich, als bis wir vorausgesetzt haben, dass er auch die Macht habe, nach eigener Bestimmung die Selbstschöpfung zu unterlassen, da er doch in sich die Bestimmung des Seins tragen soll; und setzen wir dieses voraus, so haben wir in dem Körper den Widerspruch von Sein und Nichtsein. Denn das Können ist schon ein Sein; indem wir aber damit verbinden, dass er sich selbst schafft, so heisst dies, dass er nicht ist. Verbinden wir aber in einem Gegenstande einen solchen Widerspruch von Sein und Nichtsein, so ist dies offenbar ein entschieden unwahres Verfahren [2])."

Und so muss denn nothwendig eine Schöpfung der Welt durch Gott angenommen werden; und diese hat wiederum nur dann einen Sinn, wenn man darunter eine Schöpfung aus *Nichts* versteht. Die Meinung nämlich, die Schöpfung wäre aus Etwas geschehen, ist eine irrthümliche, weil in derselben ein Widerspruch liegt. „Denn wenn wir sagen, die Dinge sind geworden, so versteht man nothwendig darunter, dass die geschaffenen Körper angefangen, d. h. dass vorher Nichts war, und wenn diese aus Etwas geschaffen sein sollten, so müsste ja der Stoff das Ewige sein: also wären die Dinge nicht geschaffen und hätten nicht angefangen. Hieraus folgt offenbar, dass die Annahme einer Schöpfung nur dann einen Sinn habe, wenn eine Schöpfung aus Nichts angenommen wird [3]). Es ist ferner klar, dass in dem Gedanken, alle Wesen sind aus Etwas geschaffen, auch die Nothwendigkeit gegeben ist, dass jenes Etwas ewig und ohne Anfang und als ein Ewiges in Bezug auf Ewigkeit mit dem Schöpfer gleich erscheint; woraus nun aber nothwendig folgt, dass der Schöpfer die Wesen aus diesem Etwas unmöglich schaffen, dass dieses Etwas unmöglich sich seinem Willen unterworfen haben konnte, um sich nach seinem Willen machen und nach seinem Wunsche gestalten zu lassen, da zwischen beiden gar keine Unterschiedenheit obgewaltet. Es bliebe uns folglich nur übrig, mit diesen beiden, Schöpfer und Etwas, noch ein drittes ursachlich Wirkendes in unserm Gedanken zu verbinden, welches jene zwei in dieser Weise sondert, dass das eine als Schaffendes, das andere als Geschaffenes sich herausstellt. Aber bei dieser Annahme würden wir etwas setzen, was gar keine Realität hat, da wir doch nur die zwei wissen, das Schaffende und das Geschaffene [4]). Endlich ist zu erinnern, dass derjenige, welcher da sagt, dass der Schöpfer Etwas aus Etwas geschaffen, durch diese Behauptung, wenn er sich genau damit befreundet, nothwendig auch zu der Behauptung gebracht werden muss, dass er nicht geschaffen. Denn

1) Ebds. Abschn. 1. §. 9. S. 63. — 2) Ebds. Abschn. 1. §. 10. S. 63 f. — 3) Ebds. Abschn. 1. §. 11. S. 64 ff. — 4) Ebds. §. 12. S. 66.

der Beweggrund, welcher die Schöpfung aus Etwas in uns aufkommen lässt, ist die sinnliche Wahrnehmung, nämlich dass man es so sinnlich begreift. Nun kann das sinnlich Wahrgenommene nur begriffen werden, wenn wir sein Sein in Ort und Zeit, in einer gewissen ausgeprägten Form (Beschaffenheit) und in einer bestimmten Grösse, in einem gewissen Stand (Lage) und in einer gewissen Beziehung (Verhältniss) und in andern diesen ähnlichen Categorien uns denken; und in dieser Beziehung müssen alle diese Categorien eben so bei jenem Etwas, woraus geschaffen sein soll, gedacht werden. Gehen wir nun diesemnach zur Ergänzung der erwähnten Behauptung und sagen: Die Dinge sind aus einem Etwas geschaffen worden, das alle jene und ihnen ähnliche Categorien hatte, es sind mithin diese Prädicamente alle ebenso von Ewigkeit her mit dem Etwas gewesen, — so hatte ja der Schöpfer Nichts geschaffen, und es kann von einer Schöpfung überhaupt nicht die Rede sein [1])." So lässt sich denn die Schöpfung aus Nichts durch Vernunftbeweise vollständig begründen, wenn wir auch freilich das Wie derselben nicht begreifen können [2]).

§. 71.

Nach dieser positiven Begründung der Schöpfung aus Nichts geht Saadiah zur Widerlegung der dieser Lehre entgegengesetzten Theorien der Weltentstehung fort. Wir heben daraus nur die Widerlegung hervor, welche er dem Pantheismus, d. h. der Behauptung angedeihen lässt, dass Gott die Körper aus seiner eigenen Substanz herausgeschaffen habe. „Dieser Ansicht nach," sagt Saadiah, „muss ich annehmen, dass das ewige Wesen, bei welchem weder Form noch Eigenschaft, weder Grösse, noch Raum, noch Zeit denkbar ist, sich so umgewandelt, dass aus ihm eine Körperlichkeit mit Form, Grösse, Begrenzung, Raum und Zeit, und was sonst noch im Allgemeinen die realen Wesen auszeichnet, werden konnte, was doch unsere Vorstellung durchaus entfernt. Zweitens wäre die Selbstbestimmung Gottes zu einem Menschen aus einem einfachen Sein, wo ihn kein Wechsel erreichte, worauf keine Thätigkeit einwirkte, und wo ihn keine Vorstellung begriffe, oder dass er sich zu einem leidenden, begreifbaren Körper gestaltete, so dass er von der Weisheit zur Thorheit, von der Seligkeit zur Hinfälligkeit überginge, dem Hunger und Durste, der Sorge und Mühe und andern bösen Zufälligkeiten, von denen er früher entfernt war, sich unterwürfe, unbegreiflich, da er keinen Nutzen aus diesem Tausche ziehen kann. Drittens wäre es unbegreiflich, wie Gott, der sündenlose Fromme, einen Theil seiner selbst in dergleichen Unfälle stürzen würde; denn es sind ja nur zwei Fälle möglich: entweder ist er in die sichtbare Schöpfung nothwendig, also in Folge einer Versündigung getreten,

1) Ebds. §. 14. S. 67. — 2) Ebds. §. 53. S. 120.

oder nicht nothwendig, sondern freiwillig: was aber wiederum die höchste Versündigung gegen sich selbst wäre; in beiden Fällen muss uns aber die Annahme als unwahr und abgeschmackt erscheinen. Viertens weiss ich nicht, wie dieser in die Erscheinung tretende Theil den Auftrag der übrigen Theile so übernommen, dass er natürlich gestaltet, angeordnet, formbegabt und der Beschränktheit unterworfen wurde. War es die Nöthigung der Furcht oder war es der Antrieb der Hoffnung, welche zu dieser Erscheinung getrieben? In jedem Falle müssten wir ja annehmen, dass entweder das Ganze, oder der Theil von den Affecten der Furcht und Hoffnung getrieben werden kann; ist dieses aber die Eigenthümlichkeit des Ganzen, so ist es mir unbegreiflich, wie ein Gegenstand der Furcht oder der Hoffnung denkbar, da doch ausser Gott Nichts vorhanden; wenn aber dieses nur die Eigenschaft des Theiles ist, so ist die Frage, wie dieser Theil zu jenen Eigenschaften gekommen, da der andere Theil sie nicht hat. Nehmen wir aber an, dass der Theil, veranlasst durch die Mehrheit der Theile, weder durch Furcht noch durch Hoffnung in die Erscheinung getreten, so ist es ja um so schlimmer, da dazu gar keine bekannte Ursache vorhanden ist. Auch in dieser Hinsicht also ist die Annahme unrichtig. Fünftens würde derjenige, der allweise ist, seine Theile gewiss vor Beschränktheit wahren, sobald es in seiner Macht steht; aber wenn ich dieses annehme, so negire ich damit die Schöpfung [1])."

Auf die Frage, was, wenn man an den Raum denke, früher vor der Schöpfung an der Stelle der Welt gewesen, entgegnet Saadiah: das wahre Wesen des Raumes sei nicht das einen Körper Umgebende und Umschliessende, sondern das Nebeneinandersein der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Wenn man daher von allen Körpern abstrahire, so könne man von einem Raume gar nicht sprechen. In analoger Weise verhalte es sich auch mit der Zeit. Denn die Zeit ist gleichfalls nicht Etwas ausserhalb der Bewegung; sie ist nur das Fortdauern der geschaffenen Dinge in einer sich gleichmässig fortbewegenden Weise, die Vorstellung des sinnlich Wahrnehmbaren als eines mannigfaltig nach einander sich Fortbewegenden. Die Zeit wird von der Welt, nicht die Welt von der Zeit begrenzt [2]).

In seiner Lehre von der Einheit Gottes geht Saadiah von dem Grundsatze aus, dass alles menschliche Erkennen von der sinnlichen Erfahrung ausgehe, und erst nach und nach durch Abstraction und Schlussfolgerung zur Erkenntniss des Uebersinnlichen sich erhebe. Auf diesem Wege gelangt der Mensch zur Erkenntniss des Höchsten und Edelsten, zur Erkenntniss Gottes [3]). Daher haben diejenigen ganz und gar Unrecht, welche sich Gott als Körper vorstellen und

1) Ebds. Abschn. 1. §. 21. S. 77 ff. — 2) Ebds. Abschn. 1. §. 54 f. S. 120 ff. — 3) Ebds. Abschn. 2. §. 1 ff. S. 125 ff.

denken. „Denn da unsere erste Erkenntniss die sinnliche Wahrnehmung eines Körpers ist, und wir dann an einem solchen Körper die Anzahl der Merkmale untersuchen und erforschen, bis wir, die Untersuchung verfolgend, zur Erkenntniss seines Schöpfers, als der letzten Ursache, gelangen: wie sollte man sich vorstellen können, dass die letzte Ursache rückwärts schreite bis zur vorletzten, vorvorletzten Ursache u. s. w. bis zum Ansehen als Körper, da dann der Körper, dessen Schöpfer wir suchen, das an sich als Schöpfer erkannte Einzelding wäre. Indem wir nach seinem Schöpfer forschen, sehen wir ja die Möglichkeit, dass sein Schöpfer ein Ding ausser ihm ist. Aber wir suchen nicht für Einen Körper, sondern für alle Körper, die wir sehen und betrachten, den schöpferischen Urgrund, und jeden Körper, den wir uns denken, hat der Eine Schöpfer geschaffen: also ist er als Schöpfer ausser den Körpern [1]).“

Dieses vorausgesetzt lässt sich die Einzigkeit Gottes unschwer erweisen. „Da nämlich der Schöpfer nothwendig nicht von der Art der Körper sein kann, und es der Körper viele gibt, so ist es ebenfalls nothwendig, dass er nur einig sei, da er sonst, so ich eine Vielheit bei ihm annehme, die Categorie der Quantität haben würde, und, unter den Gesetzen der Körper stehend, Körper und nicht Schöpfer der Körper sein würde. Ferner entscheidet die Vernunft über das Dasein eines Schöpfers nur, in so fern ohne Schöpfer die Schöpfung nicht denkbar ist; wie ich aber über die Einheit hinausgehe, so muss ich behaupten, dass die Schöpfung ohne ihn möglich ist und seiner gar nicht nöthig hat, da ich doch annehme, dass z. B. für diese oder jene Schöpfung dieser oder jener Gott nicht nöthig ist. Ferner wird ein einiger Schöpfer durch den ersten Beweis, nämlich durch den, dass die Welt geschaffen sei, bestätigt; denn wie ich mehrere Schöpfer annehme, so müsste ich ja für jeden einen andern Beweis seines Daseins haben, und es gibt keinen Beweis, der nicht in dem aus dem Geschaffensein der Welt Entnommenen ist [2]).“ „Wenn wir mehr als Einen Gott annehmen, so muss ich nothwendig sagen: entweder dass jeder von ihnen seine Schöpfung nur mit Hilfe des andern vollenden konnte, und so wären mithin beide ohnmächtig; oder dass jeder für sich allein zwar seine vorhabende Schöpfung ausführen, aber der eine den andern dazu nöthigen oder daran behindern kann, wenn er will, und so wären beide unfrei; oder endlich beide sind frei, unabhängig, und da könnte der eine einen Körper erhalten, und der andere denselben vernichten wollen, so dass in Einem Körper Leben und Tod zu gleicher Zeit anzutreffen sein müsste. Wenn endlich ein Schöpfer dem andern ganz gleicht, so sind ja beide in der That nur Ein Wesen, da in der Vielheit zugleich die Verschiedenheit

1) Ebds. Abschn. 2. §. 8. S. 133 f. — 2) Ebds. Abschn. 2. §. 13. S. 138 f.

liegt; sind sie aber von einander verschieden, also in irgend einem Accidens von einander abweichend, so muss es nothwendig ein Drittes geben, worin sie als Schöpfer erkannt werden: folglich ist jedes Wesen zusammengesetzt, und als zusammengesetztes kann es nicht Schöpfer sein [1])."

„Nach diesen Beweisen für die Einheit Gottes," fährt Saadiah fort, „fand ich auf dem Wege der Speculation sehr leicht das, was darauf hinweist, dass dieser Eine Gott lebendig, allmächtig und allweise sei; denn sobald es uns als wahr bekannt ist, dass dieser Eine die Dinge geschaffen, so muss es uns auch einleuchten, dass er zu dieser Schöpfung allmächtig sein muss. Er kann aber nicht allmächtig sein, ohne dass wir ihn uns als lebendig, und das Geschaffene könnte nicht so vollkommen und angemessen sein, ohne dass wir ihn allweise, d. h. allwissend vorher, ehe es geschaffen und wie es nach dem Schaffen ausfallen könnte, denken. Diese drei Eigenschaften lässt unsere Vernunft dem Schöpfer ohne langes Nachdenken zusammen und sogleich zukommen; denn indem er die Schöpfung ausgeführt, war er entschieden ja bereits lebendig, allweise und allmächtig, wie ich bereits erklärt, und der Verstand kann zu einer dieser drei Eigenschaf-ten vor der andern nicht gelangen, sondern zu allen zusammen zu gleicher Zeit, weil er sich nicht vorstellen kann, dass ein nicht allmächtiges und nicht lebendes Wesen die Schöpfung überhaupt ausführen, und das nicht weiss, wie die Thätigkeit ausfallen werde, sie vollkommen und vollendet ausführen könnte. Aber nur in unserer Vernunftanschauung begreifen wir diese drei Eigenschaften mit Einem Male; unmöglich ist es uns aber in unserer fasslichen Darstellung, da wir in der Sprache kein Wort finden, welches alle diese drei in sich vereinigt; wir sind daher genöthigt, drei Bezeichnungen in der sinnlichen Sprache für das zu gebrauchen, was unsere Vernunftanschauung mit Einem Male begreift und erblickt [2]). Daher darf man auch nicht glauben, dass, wenn wir Gott diese drei Eigenschaften zuschreiben, ihm in der That auch verschiedenartige Eigenschaften zukommen; denn all diese Attribute drücken nur das Sein Gottes aus, und wenn wir diese Erkenntniss durch drei Worte ausdrücken, so geschieht solches nur, weil wir kein Wort finden, welches alle drei in sich vereinigte [3]). Gerade darin haben es die Christen versehen, dass sie das Leben und die Allweisheit Gottes als etwas ausser seinem Wesen liegendes betrachteten, und so eine Dreiheit (Dreieinigkeit) in Gott annahmen (!) [4]). In Wahrheit kann keine Eigenschaft Gott beigelegt werden, welche von seinem Wesen verschieden wäre. Keine der zehn Categorien lässt sich von Gott im eigentlichen Sinne prädiciren [5]). Alles daher, was

1) Ebds. Abschn. 2. §. 15. S. 141. — 2) Ebds. Abschn. 2. §. 18. S. 145 f. — 3) Ebds. §. 19. S. 146. — 4) Ebds. S. 148. — 5) Ebds. Abschn. 2. §. 29 ff S. 161 ff.

sich in den Schriften der Propheten von wesentlichen und accidentalen Eigenschaften Gottes findet, kann sich in der sinnlichen Sprache nicht so ohne körperliche Beimischung vorfinden, dass es mit den Ergebnissen der Speculation vollkommen übereinstimmte, und alle Eigenschaften Gottes, welcher wir als gläubige Gemeinde uns bedienen, sind nur annäherungsweise und sinnbildlich, und nicht in der fasslich körperlichen Weise, wie man sie von Menschen aussagt, zu fassen [1]."

§. 72.

Die menschliche Seele ist nach Saadiah nicht ein Accidens des Leibes; denn von accidentellen Dingen könnte keine solche Weisheit ausgehen, und diesen könnten nicht wieder Accidentien zukommen, wie der Seele, welche weise, thöricht, lauter, befleckt u. s. w. genannt wird [2]. Die menschliche Seele ist vielmehr von unsichtbarer, ätherähnlicher Natur. „Das Wesen der Seele, obgleich geschaffen, ist ungetrübter und lauterer als die Wesensklarheit der Sphären; es nimmt zwar wie die Sphäre das Licht in sich auf und lässt es in sich leuchten; aber es ist noch makelloser, und daher denk- und sprachbegabt. Dies lehrt uns nicht blos die Offenbarung, sondern auch die Vernunft. Denn durch die Vernunftwahrnehmung schauen wir das weise Wirken und Führen der Seele ohne den Körper; wir sehen den Körper dieser Weisheit bar, sobald die Seele sich von ihm trennt; und wäre das Wesen der Seele wie irgend etwas Erdartiges dem Körper beigemischt, so wäre das Sprach- und Denkvermögen der Seele unerklärbar; denn selbst die Sphären haben dieses Vermögen nicht, und daher lässt sich aus dieser Vernunftwahrnehmung folgern, dass ihr Wesen reiner, ungetrübter und ungemischter als das der Sphären sein müsse [3]."

Indem die Seele sich aber mit dem Körper verbindet, zeigt sie sich uns in drei Kräften oder Thätigkeitsäusserungen, nämlich in der Erkenntnisskraft, im Zorne und in der Begierlichkeit. Darum wird sie auch in unserer Sprache (im Hebräischen) mit den drei Namen Nephesch, Ruach und Neschamah bezeichnet; in Nephesch nämlich ist die Begierlichkeit, in Ruach der Zorn und in Neschamah endlich die Erkenntnisskraft veranschaulicht. Zu diesen drei Namen für die Seele hat dann die (hebräische) Sprache noch zwei Attribut-Ausdrücke gefügt: nämlich Chaia, d. h. lebenshauchig, und Jechidah, d. h. einzig; mit dem ersten will sie das Zuständliche der Seele in ihrer ursprünglichen Aeusserung durch die Vorzeichnung Gottes, mit dem andern ihre Unvergleichlichkeit in der Erscheinungswelt ausdrücken [4]. Ihren

1) Ebds. §. 28. S. 160 f. — 2) Ebds. Abschn. 6. §. 3. S. 333 f. — 3) Ebds. Abschn. 6. §. 9. S. 341 f. — 4) Ebds. Abschn. 6. §. 11. S. 344 f.

Sitz hat die Seele im Herzen[1]). Der Grund, warum sie von Gott mit dem Leibe verbunden worden, besteht darin, „dass die Seele, da sie ihrer Anlage nach für sich allein keine Wirksamkeit entwickeln kann, von Gott nothwendig mit einem Dinge verbunden werden musste, durch dessen mitwirkende Vermittlung sie gewisse Thätigkeiten auszuführen in den Stand gesetzt ist, um zur ewigen Glückseligkeit und zu vollendeter Wohlfahrt zu gelangen[2]). Desungeachtet aber stirbt die Seele nicht mit dem Leibe, sondern ihr Sein dauert auch nach dem Tode des Leibes noch fort. Und sie bleibt in ihrer Abgesondertheit vom Leibe so lange, bis alle die übrigen Seelen, welche die göttliche Allweisheit zu schaffen für nöthig befunden, gesammelt werden, d. h. bis zum Ende des Weltbestandes; und nur erst dann, wenn die bestimmte Zahl zu Ende und sie alle gesammelt sind, tritt die erneute Verbindung mit den Leibern wieder ein in der Auferstehung; und erst dann erhalten Alle den verdienten Lohn[3]). Auferstehen werden dereinst alle Frommen und Bussfertigen; denn nur die unbussfertig Verstorbenen können ganz der Strafe verfallen sein, also der Auferstehung beraubt werden[4]). „Fragt uns aber Jemand," sagt Saadiah, „wie soll der von wilden Thieren Zerrissene und Verzehrte, oder der schon in andere Körper entschieden verwandelte Leib neu belebt werden: so müssen wir entgegnen, dass kein geschaffener Körper einen andern Körper ganz und gar vernichten und aufheben kann. Ein geschaffener Körper vermag höchstens blos die körperlichen Theile auseinander zu lösen. Der Unterschied ist nur, dass bei den aufgezehrten nichtmenschlichen Wesen die elementaren, von der Luft aufgelösten Theile sich mit den Urelementen vermischen, während die des aufgezehrten Menschen unvermischt mit den urthümlichen Elementen bleiben, um für die Zeit der Auferstehung bewahrt zu bleiben[5])."

Mit Entschiedenheit kämpft ferner Saadiah für die Freiheit des menschlichen Willens. „Der Schöpfer des Weltganzen erlaubt sich keinen Eingriff in die vernünftige menschliche Thätigkeit; die Menschen werden weder zum Gottesgehorsam, noch zur Widerspenstigkeit genöthigt. Schon auf dem Wege der sinnlichen Anschauung nehmen wir wahr, dass der Mensch in sich selbst die Entscheidung trägt, das Vermögen zu sprechen oder zu schweigen, anzufassen oder abzulassen, ohne eine fremde Kraft wahrzunehmen, welche ihn von der Selbstbe-

1) Ebds. §. 12. S. 345. — 2) Ebds. §. 14. S. 347 f. — 3) Ebds. §. 23 ff. S. 364 ff. §. 26. S. 368. — 4) Ebds. Abschn. 7. §. 14. S. 407.

5) Ebds. Abschn. 7. §. 5. S. 385 ff. Uebrigens fasst Saadiah die Auferstehung in der Weise, dass die Auferstandenen auch nach der Auferstehung noch essen, trinken, heirathen, überhaupt in gewöhnlicher Weise fortleben werden, obwohl ein erneuerter Abfall Einzelner oder Aller von Gott nicht mehr stattfinden wird. Ebds. Abschn 7. §. 15. S. 410 f.

stimmung abzuhalten im Stande wäre; folglich müssen wir den Schluss ziehen, dass der Mensch durch seine Vernünftigkeit der Selbstleiter seiner Natur ist, und in dieser Selbstleitung liegt eben seine Vernünftigkeit, da er ohne diese uns nur als Thor erscheinen muss. Ferner wäre ein Gebot und eine Abweichung nicht denkbar, sobald wir eine solche äussere Nöthigung annehmen; auch wäre eine Bestrafung undenkbar, wenn der Mensch durch eine Nöthigung zur That getrieben sein sollte. Ferner müssten, sobald wir eine Nöthigung annehmen, der Gläubige wie der Ungläubige einen Lohn empfangen, da Jeder doch nur das thut, was ihm geheissen; denn wenn ein vernünftiger Hausherr zwei Werkmeister einsetzt, mit der Bestimmung, dass Einer aufbauen und der Andere einreissen solle, so hat er an beide den Lohn zu bezahlen. Endlich würde der Mensch bei einer solchen Annahme sich damit vor Gott ausreden können, dass er der göttlichen Nöthigung nicht widerstehen konnte, und wenn der Ungläubige sich dann entschuldigt für seinen Unglauben, so müssten wir ihm Recht geben und seine Entschuldigung als annehmbar befinden. Ueberhaupt ist es unsinnig, Eine wahrhafte Thätigkeit zwei causalen Thätern zuzuschreiben, weil dann alle Ursächlichkeit aufgehoben wird [1]). Die Allwissenheit Gottes zwingt zu Nichts; denn das Wissen Gottes ist nicht die Ursache des menschlichen Thuns [2]). Wenn Einige die Frage aufwerfen und sagen: Wenn der Schöpfer des Universums wirklich frei von dem Willensentschluss ist, so der Sünder die Sünde begeht, wie wäre es denkbar, dass er Etwas in seiner Welt dulde, was gegen seinen Willen ist? — so liegt die Widerlegung nahe. Denn das, was uns als unmöglich erscheint, dass der Allweise in seinem Bereiche Etwas dulden sollte, was ihm missfällt, hat er ja nur im Bereiche des Menschen gelassen, das ihn gar nicht eigentlich berührt. Der Mensch ist's, der das ihm Schädliche verwirft, und nicht der hochgerühmte Gott, der es etwa für sich verwerfen sollte, da er über solche Accidenzen erhaben ist, und wenn wir von dem Missfallen Gottes sprechen, so meint man ihn nur in Bezug auf uns, weil das Schädliche uns schadet; wir allein blos sind die Thoren, wenn wir sündigen und Gott nicht das Schuldige geben; wir richten nur uns und unser Vermögen zu Grunde, wenn wir Einer gegen den Andern sündigen. In diesem Betracht kann man es daher gewiss nicht befremdend finden, wenn in der Welt das vorhanden ist, was wir verwerfen sollten, und was Gott aus Liebe zu uns verwerflich erscheint [3])."

In Ansehung der Gebote unterscheidet Saadiah zwischen rationellen und positiven (kategorischen) Geboten. Erstere sind jene, welche schon in unserer Natur gelegen sind, und die wir deshalb auch durch unsere

1) Ebds. Abschn. 4. §. 10. S. 266 ff. — 2) Ebds. Abschn. 4. §. 12. S. 270 ff. — 3) Ebds. Abschn. 4. §. 11. S. 269 f.

blosse Vernunft erkennen können [1]). Die zweite Klasse dagegen enthält solche Gebote, bei welchen unsere Vernunft weder ihre Vortrefflichkeit, noch ihre Unwürdigkeit an sich von vornherein entscheiden kann, und die Gott uns nur deshalb als Satzung und Vermahnung gegeben zu haben scheint, um den Lohn und die Glückseligkeit zu mehren und zu steigern [2]). Wenn nun aber das „Gesetz" diese beiden Arten von Geboten in sich schliesst, so sieht man leicht, dass Gott uns durch die Propheten einen hochwichtigen Dienst erwiesen hat, und zwar nicht blos der kategorischen Gesetze wegen, deren Kenntniss ihnen allein verdankt wird, sondern auch in Bezug auf die rationellen Gesetze, da die Uebung derselben nur durch Einschärfung der Prophezie, welche die Menschen dabei fesselte und sie darin anleitete, erst vollkommen möglich wurde. Unsere Vernunft lehrt uns zwar z. B., dass wir Gott für seine Güte billigerweise danken sollen; aber sie gibt uns für unsere Erkenntlichkeit keine bestimmte Umgrenzung, weder über die Dankerklärung, noch über Zeit und Weise der Dankspendung; und die Schriftoffenbarung war daher nöthig, um das Umständliche zu lehren und die Erkenntlichkeit als Gebot zu fixiren; sie bestimmte die Zeiten, prägte gewisse Sätze ein und gab die besondere Weise und den genauen Zweck an. Und so im Uebrigen. Deshalb waren die Mittheilungen der Propheten und Gottesgesandten auch für die rationellen Gebote uns nöthig; denn wenn es blos unserm Dafürhalten anheimgestellt geblieben wäre, so würde kaum Einmüthigkeit und Uebereinstimmung zu erzielen gewesen sein [3]).

Es ist kein Zweifel, dass Saadiah, was den Wahrheitsgehalt seiner Lehre betrifft, weit über den Vertretern der muhamedanischen Religionsphilosophie steht. Freilich stand auch der religiöse Glaube, welchem er huldigte, höher, als der der Motakhallim, und er konnte auf dieser Grundlage wohl bessere Resultate erzielen. Von der arabisch-aristotelischen Philosophie ist er noch unberührt. Bei den strenggläubigen Juden konnte jedoch allerdings seine rationalistische Tendenz keinen Anklang finden. Und in der That war die Tendenz, alles Glauben in Wissen zu verwandeln, und die Philosophie in Bezug auf den Glaubensinhalt mit dem Nachrechnen eines vorliegenden Rechnungsresultates zusammenzustellen [4]), von der Art, dass sich die strenggläubigen Juden damit unmöglich einverstanden erklären konnten. Allein die Reaction konnte den Strom dieser Tendenz nicht mehr aufhalten, besonders als im Laufe der Zeit der Einfluss der arabisch-aristotelischen Philosophie auch auf die Juden mit unwiderstehlicher Macht sich geltend zu machen suchte. Die Erscheinungen, welche hieraus auf dem Gebiete der jüdischen Literatur erwuchsen, werden sogleich unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen müssen.

1) Ebds. Abschn. 3. §. 2 f. S. 194 ff. — 2) Ebds. Abschn. 3. §. 4. S. 198. — 3) Ebds. Abschn. 3. §. 7. S. 205 ff. — 4) Ebds. Einleit. §. 18. S. 43.

Wenn der Karäer Joseph ha-Roëh in seinem Sefer ha-Maor ha-Gadol schon im zehnten Jahrhundert gegen Saadiah auftrat, so begegnet uns im zwölften Jahrhundert in der gleichen Richtung der Rabbanit Juda Hallevi aus Andalusien († 1153), welcher in seinem Buche Sepher Hachosari, einem Dialoge, den König der Cosaräer durch einen Juden bekehren lässt, nachdem sich ein Philosoph, ein christlicher und ein muhamedanischer Theolog vergebens bemüht haben. Er ist gegen die Hinlänglichkeit der Vernunft, fordert Glauben und frommes, beschauliches Leben, wodurch wir zum Prophetenthum und zur Erkenntniss geoffenbarter Wahrheiten gelangen [1]). Um dieselbe Zeit lebte auch Abraham Ben Esra aus Toledo, welcher zwischen 1093 und 1119 geboren und zwischen 1174 und 1194 gestorben sein soll. Er schrieb eine Vertheidigung Saadiahs gegen Dunasch Ben Librat, eine Schrift über den Namen Gottes, u. A. Endlich begegnet uns in der Mitte des eilften Jahrhunderts R. Bechai, welcher sich, als der erste jüdische systematische Moralist, in seinen „Herzenspflichten" zwischen die Rabbaniten zelotischer Richtung und die Philosophen stellte. Er lässt die eigene Forschung, die Schrift und die Ueberlieferung als Factoren spielen, und schliesst sich an arabische Vorgänger und an Saadiah an [2]).

Doch diese Vertreter der jüdischen Philosophie sind für uns von geringerer Wichtigkeit. Es genügt daher, sie erwähnt zu haben: wichtigere Erscheinungen auf diesem Gebiete haben uns unverzüglich zu beschäftigen.

3. Moses Maimonides.

§. 73.

Wir gehen zu den eigentlichen jüdischen Aristotelikern oder Arabisten in Spanien über. Sie erscheinen mit der Emancipation der

1) *Munk*, Mél. etc. p. 483 sqq. Le livre de Juda ha-Levi renferme la théorie complète du judaïsme rabbinique, et il entreprend dans ce livre une campagne régulière contre la philosophie. Il combat l'erreur de ceux, qui croient satisfaire aux exigences de la religion, en cherchant à démontrer, que la raison, abandonnée à elle-même, arrive par son travail à reconnaître les hautes vérités, qui nous ont été enseignées par une révélation surnaturelle. Celle-ci ne nous a rien appris, qui soit directement contraire à la raison; mais c'est par la foi seule, par une vie consacrée à la meditation et aux pratiques religieuses, que nous pouvons en quelque sorte participer à l'inspiration des prophètes, et nous pénétrer des vérités, qui leur ont été révélées. La raison peut fournir des preuves pour l'éternité de la matière, comme pour la création ex nihilo; mais la tradition antique, qui s'est transmise de siècle en siècle, depuis les temps les plus reculés, a plus de force de conviction, qu'un échafaudage de syllogismes péniblement élaborés et des raisonnements, auxquels on peut opposer d'autres, qui les refutent. Les pratiques préscrites par la religion ont un sens profond et sont les symboles de vérités sublimes.

2) Ib. p. 482 sqq.

spanischen Juden von der Auctorität der babylonischen Academie zu Sora und mit dem Aufblühen der Schule zu Cordova unter Abd-al-Rhaman III. und Al-Hakem II. Der bedeutendste unter diesen jüdischen Arabisten war Moses Maimonides.

Rabbi Moses Ben Maimon wurde 1135 zu Cordova in Spanien geboren und empfing den ersten Unterricht von seinem Vater. Er wendete sich aber bald der arabischen Philosophie zu, und studirte unter der Leitung des Averroes oder eines seiner Schüler den Aristoteles. Von seinen Glaubensgenossen wegen Häresie verfolgt, begab er sich zuerst nach Fez und dann nach Cairo in Aegypten, wo er wegen seiner Gelehrsamkeit beim dortigen Sultan Saladin eine günstige Aufnahme fand, sogar zu dessen Leibarzt ernannt wurde, und späterhin die Erlaubniss erhielt, eine eigene Lehranstalt zu Alexandrien zu errichten. Nachdem er hier eine Zeit lang gelehrt hatte, sah er sich in Folge erneuerter Verfolgungen von Seite seiner Glaubensgenossen genöthigt, auch diesen Ort zu verlassen, wanderte dann von einem Ort zum andern, und starb endlich im Jahre 1204 nach Einigen in Palästina, nach Andern in Aegypten.

Maimonides hat mehrere Schriften geschrieben, welche um die jüdische Theologie und Moral sich bewegen, und in welchen mehr oder weniger auch das philosophische Moment zur Geltung kommt[1]). Sein wichtigstes und für die Geschichte der Philosophie bedeutsamstes Werk aber ist der „More Nevochim,“ — „Doctor perplexorum“ oder „Wegweiser der Irrenden.“ Aus demselben erkennen wir seine ganze Geistesrichtung, so wie den wesentlichen Inhalt seiner philosophischen Lehre. Wir glauben daher unserer Aufgabe zu genügen, wenn wir hier den Inhalt dieses Werkes, so weit derselbe philosophischen Charakters ist, nach dem in dem Werke selbst eingehaltenen Gange zur Darstellung bringen. Es muss diese Darstellung für unsern Zweck um so wichtiger sein, als das genannte Werk von den christlichen Scholastikern dieser Epoche sehr geschätzt und vielfach benutzt wurde, und manche der philosophischen Lehrsätze jener Scholastiker auf Maimonides als auf ihre geschichtliche Quelle hinweisen.

Die Absicht unsers Werkes ist, theils die Dunkelheiten und Schwierigkeiten zu heben, welche man zu jener Zeit bei Auslegung der heiligen Bücher fand, theils die Lehren der jüdischen Religion philosophisch zu rechtfertigen, und sie gegen allerlei Zweifel als übereinstimmend mit der Vernunft darzustellen. Maimonides unterscheidet zwischen natürlicher und göttlicher Weisheit. Die natürliche Wissenschaft ist ihm gegeben in der Philosophie, die göttliche Weisheit ist

1) Dazu gehören das Aboth sammt den Abhandlungen über die Auferstehung der Todten und das Sepher ha-Mada.

niedergelegt in den Schriften der Propheten [1]). Als die eigentliche Philosophie κατ' ἐξοχὴν betrachtet aber Maimonides nur die aristotelische Philosophie, und zwar in jener Fassung, welche sie durch die arabischen Aristoteliker erhalten hatte. Diesen schliesst er sich in seinen philosophischen Ansichten fast überall an.

Fragen wir nun, in welchem Verhältnisse diese beiden: natürliche Wissenschaft und göttliche Weisheit nach der Ansicht des Maimonides zu einander stehen, so geht er hier von dem Grundsatze aus, dass die Propheten die Lehre, welche sie in ihren Schriften niederlegten, in Parabeln, Gleichnisse und räthselhafte Bilder eingekleidet haben. Die Lehren der göttlichen Weisheit seien zu tief und erhaben, als dass sie ohne Hülle und Gleichniss dem Verstande gewöhnlicher Menschen könnten vorgeführt werden. Gebe es ja schon im Bereiche der natürlichen Wissenschaft gewisse Lehrsätze, welche klar und offen zu lehren nicht gestattet sein könne [2]). Um wie viel mehr müsse das stattfinden, wo es sich um die Tiefen der göttlichen Weisheit handle [3]). Aber der Zweck jener Einhüllung der prophetischen Lehre in Parabeln und Bilder könne doch nicht darin bestehen, dass deren Inhalt ganz und gar für alle Menschen unbekannt bleibe; vielmehr sei es Sache der Weisen, jene Hüllen zu durchdringen, und den Kern, welcher darunter sich verbirgt, zu enthüllen. Das Mittel hiezu ist aber eben die natürliche Wissenschaft, die Philosophie. Daher kann man zur göttlichen Weisheit, d. h. zur Erkenntniss des wahren Inhaltes der prophetischen Lehre nicht gelangen ohne Voraussetzung der natürlichen Wissenschaft, der Philosophie, und muss sonach das Studium der letztern vorangehen, um die Erhebung des Geistes zur göttlichen Weisheit zu ermöglichen [4]). Aber wenn diese Voraussetzung gegeben ist, dann kann der Weise jene unschätzbare Perle finden, welche unter der werthlosen Hülle der Parabeln und Bilder dem gewöhnlichen Volke in der prophetischen Lehre sich verbirgt [5]). Freilich gelangen auch die Weisen nicht dahin, dass sie den Inhalt dieser Lehre vollständig erschöpfen [6]): aber es reicht hin, dass sie wenigstens dem Wesen nach die Mysterien des Gesetzes in ihrem Inhalte erkennen; denn dadurch ist ja schon die Erkenntniss dessen, was wir in der Religion zu glauben und festzuhalten haben, gegeben [7]).

1) *Moses Maimonides*, Doctor perplexorum (vers. Buxtorf 1629.), praef. pag. 3.

2) Ib. praef. pag. 4. Quinimo prohibitum quoque est, sapientiam naturalem penitus publicare et manifestare, suntque in illa quaedam principia, quae neminem claris et apertis verbis docere licet. — 3) Cf. Ib. P. 1. c. 17.

4) Ib. praef. pag. 5. Sapientia divina non potest acquiri, nisi post sapientiam naturalem; nam sapientia naturalis est contermina sapientiae divinae, eamque ordine doctrinae praecedit. cf. l. 1. c. 33.

5) Ib. praef. pag. 8. — 6) Ib. praef. pag. 4.

7) Ib. praef. pag. 8 sq. In parabolis Prophetarum externum et apparens

Diesen Standpunkt will denn nun auch Maimonides in seinem „Wegweiser der Irrenden" einnehmen. Er spricht nicht zu gewöhnlichen Menschen, nicht zu Anfängern in der Speculation, sondern zu solchen, welche, in dem „Gesetze" unterrichtet, den Glauben an dasselbe festhalten, durch Gelehrsamkeit und sittliche Unbescholtenheit sich auszeichnen und in der Philosophie wohl bewandert sind. *Diese* will er in den wahren Inhalt des „Gesetzes" einführen, ihnen denselben möglichst zum Verständniss bringen und durch Vernunftgründe in seiner Wahrheit bekräftigen [1]).

Nachdem wir nun den wissenschaftlichen Standpunkt des Maimonides gekennzeichnet haben, können wir zur Entwicklung seiner Lehre selbst fortschreiten. Im ersten Theile seines Werkes beschäftigt sich Maimonides zumeist damit, dass er die Ausdrücke zu erklären sucht, welche die Propheten gewöhnlich von Gott gebrauchen. Diese Ausdrücke seien vielfach von der Art, dass sie eine anthropopathische Auffassung des göttlichen Wesens vorauszusetzen, oder doch wenigstens zu begünstigen scheinen. Aber in Wahrheit haben sie diese Bedeutung nicht. Sie sind eben nur parabolische Ausdrücke, welche unter der Hülle der Parabel den wahren Sinn verbergen. Maimonides sucht dieses im Einzelnen in allen diesen Ausdrücken nachzuweisen, indem er die eigentlichen wahren Begriffe entwickelt, welche dadurch bezeichnet werden. So geht hier sein Bestreben dahin, alles Anthropomorphistische und Anthropopathische von der Gottesidee zu entfernen [2]).

Dadurch wird er nun aber von selbst fortgeleitet zu einer weitern Frage, welche für die Entwicklung des Gottesbegriffes von der höchsten Wichtigkeit ist. Es ist die Frage, welche Attribute wir Gott beizulegen haben, und wie dieselben sowohl an sich, als auch in ihrem Verhältniss zur göttlichen Wesenheit aufzufassen seien.

§. 74.

In der Beantwortung dieser Frage spricht sich nun Maimonides entschieden gegen alle positive Attribution aus. Gott können nach seiner Meinung durchaus keine positiven Attribute in positiver Weise beigelegt werden. Denn ein solches Attribut ist entweder nicht die Substanz oder die Wesenheit desjenigen, welchem es beigelegt wird, selbst, sondern vielmehr etwas zur Substanz Hinzukommendes (substantiae superadditum), also ein Accidens; oder aber es wird so aufgefasst,

continet quidem sapientiam, quae multiplicem habet utilitatem in conservanda et dirigenda hominum societate; interius vero continet sapientiam, quae nos erudit de iis, quae in religione sunt credenda et amplectenda.

1) Ib. praef. pag. 2. Libri hujus intentio est, docere sapientiam Legis secundum veritatem et ex fundamentis.

2) Ib. p. 1. c. 1—49.

dass es die göttliche Wesenheit oder Substanz selbst ist, von ihr also sich nicht real unterscheidet. Wenn ersteres, dann ist dieses eine Annahme, welche mit dem Begriffe Gottes sich durchaus nicht vereinbaren lässt; denn Gott kann kein Accidens beigelegt werden; es ist ferner eine Annahme, welche die Einheit Gottes aufhebt; denn die absolute Einheit Gottes bringt es mit sich, dass weder in Gott selbst, noch auch in unserm Begriffe von Gott irgend welche Pluralität zugelassen werden kann; hier aber bekommen wir in Gott eine Pluralität von Accidenzen, also so viele ewige Dinge, als wir Gott Attribute zutheilen. — Ist also das erstere Glied unserer Alternative durchaus unstatthaft, so ist dagegen das zweite nichtssagend. Denn wenn die positiven Attribute, welche wir Gott beilegen, die göttliche Substanz selbst sind, dann ist alle Prädication dieser Attribute von Gott nichts weiter, als eine Namenerklärung, folglich keine positive Attribution mehr, es verhält sich dann gerade so, als wenn wir den Menschen einmal „Mensch" und das andere Mal ein „vernünftiges und animalisch lebendes Wesen" nennen. Wie wir hier nur ein und dasselbe mit verschiedenen Namen bezeichnen, und der Unterschied blos darin besteht, dass wir im zweiten Falle den Namen „Mensch" näher erklären, so verhält es sich auch im gegebenen Falle mit den verschiedenen positiven Attributen, welche wir Gott beilegen. In diesem Sinne also können wir allerdings von verschiedenen Attributen Gottes sprechen; aber das ist dann eben, wie gesagt, keine positive Attribution mehr[1]). Und in der That fassen

1) Ib. p. 1. c. 51. Attributum enim non est substantia ejus, cui attribuitur, sed quiddam substantiae superadditum, ideoque accidens; quod si namque attributum sit ipsa substantia ejus, cui attribuitur, tum attributum illud est identicum et superfluum in praedicatione. Perinde enim est, ac si diceres: Homo est homo; aut quasi diceres: Homo est vivens ratione praeditum; nam τo „vivens ratione praeditum" est ipsa substantia et veritas hominis, neque datur tertium aliquid praeter hoc, hominem inquam, quod sit vita et ratione praeditum, ac itidem per haec attributa describi possit. Quare attributum istud nihil aliud est, quam explicatio nominis, et eo solo differt ab eo, cui attribuitur: ita ut idem sit ac si diceres: Res illa, cui nomen est homo, est res composita ex vita et ratione. Vides igitur, attributa necessario esse vel ipsam substantiam ejus, cui attribuuntur, et tum nihil aliud sunt, quam explicatio nominis, quo respectu illa a Deo nos non excludimus, sed alio; vel esse quidpiam praeter ejus substantiam, et per consequens accidens illius. Licet autem nomen accidentis negetur in attributis Dei (h. e. licet nolint dicere, illa attributa esse accidentia): non tamen statim negatur res ipsa. Omnis enim res, quae substantiae addita est, extrinsecus apprehendit eam, nec quidditatem ejus perficit, quae ipsissima est natura accidentis. Praeterea si sint plures formae sive plura attributa in Deo, sequitur hinc, plura esse aeterna. Unitas enim consistere nequit, nisi credamus substantiam unam, simplicem, sine compositione aut multitudine Illa quippe res una est, quae, quomodocunque respiciatur vel consideretur, una est, neque ullo modo vel ullam ob causam in duo dividi potest, ac nullam plane neque extra intellectum, neque in intellectu pluralitatem admittit.

auch diejenigen, welche eine positive Attribution annehmen, dieselbe nicht in diesem Sinne auf, sondern vielmehr so, dass sie die Attribute, welche sie Gott beilegen, von der Substanz Gottes real unterscheiden. Wenn auch nicht Alle dies ausdrücklich behaupten, so liegt ihrer Lehre der Sache nach doch nur diese Annahme zu Grunde [1]).

Aber wie kommt es denn, dass die heilige Schrift selbst Gott verschiedene Attribute zutheilt? Maimonides unterlässt nicht, eine Lösung dieser Schwierigkeit auf seinem Standpunkte zu suchen. Er führt einen doppelten Grund an, warum das „Gesetz" in solcher Weise von Gott spricht. Der erste Grund liegt darin, dass das Gesetz sich der Auffassungsweise der gewöhnlichen Menschen accomodirt. „Loquitur lex secundum linguam filiorum hominum [2])." Es sucht nämlich die unendliche Vollkommenheit Gottes dem gewöhnlichen Menschenverstande nahe zu bringen, und da die gewöhnlichen Menschen Gott nur dadurch als vollkommen denken können, wenn sie ihm jene Vollkommenheiten beilegen, welche sie an sich selbst oder an andern Dingen als Vollkommenheiten erkennen: so legt auch das „Gesetz" Gott solche Vollkommenheiten bei, eben zu dem Zwecke, um diesen Menschen in ihrer Weise die absolute göttliche Vollkommenheit zugänglich und verständlich zu machen [3]). Der zweite Grund liegt darin, dass die heilige Schrift die verschiedenen Werke Gottes zur Grundlage nimmt, um ihn in verschiedener Weise zu benennen. Da nämlich die Werke Gottes vielfach und verschieden sind, so offenbart sich in jedem derselben die göttliche Wirksamkeit auf verschiedene Weise, und daraus folgt, dass Gott je nach dieser verschiedenen Offenbarungsweise auch mit verschiedenen Namen benannt werden könne, wobei dann diese Namen offenbar nicht real verschiedene Momente in ihm bezeichnen, sondern vielmehr nur ein und dasselbe Wesen in verschiedener Weise ausdrücken. Es verhält sich hiemit in analoger Weise, wie solches bei geschöpflichen Agentien stattfindet. Betrachten wir nämlich z. B. das Feuer, so ist die Wirksamkeit desselben eine verschiedene; die einen Stoffe löst es auf, die andern verbindet es miteinander; die einen Stoffe macht es weiss, die andern schwärzt es; endlich kocht es die Speisen, und verbrennt es die verbrennbaren Gegenstände. Wir können daher das Feuer nach dieser seiner verschiedenen Wirksamkeit auch verschieden benennen; wir können es als eine auflösende und verbindende Kraft bezeichnen, wir können es kochend und verbrennend, weissend und schwärzend nennen. Aber Niemanden, welcher die Natur des Feuers kennt, wird es in den Sinn kommen, anzunehmen, dass sechs untereinander real verschiedene Momente oder Kräfte in dem Feuer seien, wodurch es auflösend, verbindend, kochend, verbrennend, weissend

1) Ib. p. 1. c. 53. pag. 83 sq. — 2) Ib. p. 1. c. 53. p. 83. — 3) Ib. p. 1. c. 26. c. 46 sq.

und schwärzend thätig wäre. Es ist vielmehr ein und dieselbe Natur des Feuers, aus welcher alle diese Wirkungen hervorgehen, und wenn wir daher das Feuer in der angegebenen verschiedenen Weise benennen, so ist das eben nur eine nach der Verschiedenheit seiner Wirksamkeit sich bestimmende Verschiedenheit der Benennung, — nichts weiter [1]). Eben so verhält es sich denn nun auch in Bezug auf Gott. Die verschiedenen Attribute, welche das „Gesetz" ihm beilegt, laufen dem Wesen nach nur auf eine Verschiedenheit der Benennung hinaus, welche nach der Verschiedenheit seiner Werke sich bestimmt, und können daher keineswegs als von Gottes Wesen real verschiedene Attribute im Sinne der Gegner aufgefasst werden [2]).

Dass dieses wirklich so sich verhalte und so sich verhalten müsse, erweist sich noch klarer, wenn wir die Sache von einem andern Gesichtspunkt aus betrachten. Zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen findet nämlich keine Proportion und Analogie, also auch keine Aehnlichkeit statt. Nur dann könnte nämlich eine Analogie und Aehnlichkeit zwischen beiden statthaben, wenn sie beide irgendwie unter ein und denselben Begriff fielen, und der Unterschied zwischen beiden in dieser Beziehung etwa blos ein gradueller wäre. Aber das findet nicht statt. Gott und die geschöpflichen Dinge können in keiner Rücksicht unter ein und denselben Begriff fallen; folglich kann auch keine Analogie und keine Aehnlichkeit zwischen beiden angenommen werden [3]). Daraus folgt, dass wenn wir Gott Attribute beilegen, welche sich auch in den geschöpflichen Dingen vorfinden, wie Sein, Wirklichkeit, Weisheit, Macht, Wille, Leben u. dgl., die Prädication hier nicht eine analogische, sondern eine rein *aequivoke* ist, d. h. dass beiderseits nur der Name gleich ist, in der Sache selbst aber durchaus keine Gemeinsamkeit stattfindet [4]). Und wenn dieses, dann ist es sonnenklar, dass die Attribute, welche Gott beigelegt werden, durchaus nicht als etwas die göttliche Substanz bestimmendes gedacht werden können, wie solches in Bezug auf die geschöpflichen Dinge stattfindet, sondern dass es sich

1) Ib. p. 1. c. 53. p. 83 sq.

2) Ib. p. 1. c. 53. p. 84. Proinde attributa Dei omnia, quae in Scriptura ipsi attribuuntur, vel sunt nomina Operum, non vero essentiae illius: vel docent de ejus absoluta perfectione; non autem, quasi essentiam haberet ex diversis rebus compositam. p. 85.

3) Ib. p. 1. c. 56.

4) Ib. l. c. Quocirca ex his manifestum est ei, qui intelligit naturam similitudinis, quod το „ens" vel „existens" et reliqua attributa, ut „voluntas," „sapientia," „potentia," „vita," de Deo et aliis, cum nulla inter eos sit similitudo, mere aequivoce et ὁμωνύμως dicantur; non autem analogice.... Haec demonstratio evincit, nullam plane esse participationem inter proprietates illas, quae Deo attribuuntur, et inter nostras, nisi tantum in nomine, nequaquam vero in ulla aliqua re.

hier nur um verschiedene Benennungen ein und derselben Sache handeln kann [1]). Gott ist nicht wirklich durch die Wirklichkeit, nicht mächtig durch die Macht, nicht weise durch die Weisheit, nicht Eins durch die Einheit: diese Bestimmungen kommen nicht erst zu seinem Wesen hinzu, um dasselbe zu bestimmen, sondern in ihm ist vielmehr Alles ein und dasselbe [2]). Alle positiven Attribute, die wir ihm als solche beilegen, beruhen, wie gesagt, auf blosser Aequivocation.

§. 75.

Wir sehen, wie Maimonides in seinem Streben, die Gegner zu widerlegen, auf eine Ansicht hinauskommt, welche ebenso unhaltbar ist, wie die der Gegner. Er glaubt, die Einheit und Einfachheit Gottes nur dadurch aufrecht erhalten zu können, dass nicht blos in der Sache selbst kein realer Unterschied angenommen, sondern dass auch der Unterschied, welchen wir in unserm Denken auf Grund der unendlichen Vollkommenheit Gottes zwischen verschiedenen Vollkommenheiten oder Attributen Gottes setzen, als unzulässig erachtet wird. In Folge dessen wird bei ihm die gesammte positive Entwickelung der Gottesidee in unserm Denken zu einem blossen Spiel mit verschiedenen Benennungen, deren Unterscheidung auf keinem objectiven Grunde beruht, sondern etwas rein Subjectives ist. Zudem verwechselt er den Begriff der Univocation mit dem der Analogie, welche letztere ja wohl zwischen Ursache und Wirkung stattfinden kann, wenn auch beide nicht unter Einen Begriff gebracht werden können. So wird bei ihm alle Prädication positiver Attribute von Gott zu einer reinen Aequivocation, welche für die Entwicklung der Gottesidee offenbar gar keinen Werth hat, im Gegentheil dieselbe noch mehr zu einem blos subjectiven Spiel des Denkens herabsetzt, welches gar keinen Grund in der Objectivität hat.

Maimonides mochte aber wohl eingesehen haben, dass durch sein Verfahren eine intellectuelle Erkenntniss Gottes zur Unmöglichkeit werde; darum sucht er denn dieselbe auf einem andern Wege zu ermöglichen, dadurch nämlich, dass er eine negative Attribution im Gegensatze zur positiven als zulässig und berechtigt erklärt.

Unter einem negativen Attribute ist ein solches zu verstehen, durch welches wir Gott nicht Etwas beilegen, sondern wodurch wir Etwas von ihm entfernen, Etwas ihm absprechen. Von Gott müssen wir aber negiren alle Körperlichkeit, alle Veränderlichkeit und alles Leiden, alle Privation und alle Vergleichung oder Aehnlichkeit mit den geschöpflichen Dingen [3]). Folglich bewegen sich alle negativen Attribute, welche wir Gott beilegen, im Gebiete der angeführten Verneinungen, indem sie sämmtlich eine Negation entweder der Körperlichkeit,

1) Ib. l. c. p. 93. — 2) Ib. p. 1. c. 57. p. 94. — 3) Ib. p. 1. c. 55.

oder der Veränderlichkeit, oder der Privation, oder der Aehnlichkeit Gottes mit den geschöpflichen Dingen zu ihrem Inhalte haben. Daher unterscheidet sich ein negatives Attribut von einem positiven dadurch, dass das letztere etwas Bestimmtes von der Substanz aussagt, welcher es beigelegt wird, das erstere aber an sich nichts Bestimmtes von dieser Substanz uns lehrt, sondern nur per accidens dieselbe im Unterschiede von andern Dingen uns erkennen lässt [1]).

Solche negative Attribute also sind allein zulässig in Bezug auf das göttliche Wesen, und wenn wir sie von Gott prädiciren, so ist diese Prädication eine wahre, dem Gegenstande congruente, während jede positive Attribution falsch ist. Nur auf diesem negativen Wege ist uns die göttliche Wesenheit erkennbar [2]). — Daraus folgt, dass alle Attribute, welche wir Gott beilegen, wenn die Attribution wahr und berechtigt sein soll, nur im negativen Sinne gefasst werden dürfen. Wenn wir also Gott existent nennen, so darf dies nicht so gefasst werden, als komme die Existenz Gott als positives Attribut zu, sondern es hat nur den Sinn: es sei falsch, dass Gott nicht existire, die Privation Gottes sei unzulässig. Wenn wir sagen, Gott sei Einer, so darf dies nur so genommen werden, dass Gott nicht eine Pluralität sei; die Einheit Gottes ist nur die Negation der Pluralität in ihm. Wenn wir sagen, Gott sei lebend, so bedeutet das in Wahrheit nur, dass er nicht todt sei; wenn wir ihn den Mächtigen, den Weisen, den Wollenden nennen, so drücken wir damit in Wahrheit nur aus, dass Gott keiner Ermüdung fähig, dass er nicht unwissend sei, dass seine Geschöpfe nicht dem Zufall überlassen seien, sondern vielmehr von ihm regiert und geleitet werden. Wenn wir Gott als ewig bezeichnen, so dürfen wir dem Ausdrucke „Ewigkeit" keinen andern Sinn unterlegen, als dass Gott nicht hervorgebracht sei von einer ausser ihm liegenden Ursache. Und so im Uebrigen [3]).

1) Ib. p. 1. c. 58. Differunt autem attributa negativa ab affirmativis in hoc, quod licet affirmativa non approprient, tamen de parte aliqua rei illius doceant, cujus scientia quaeritur, sive jam pars illa sit de substantia, sive de ejus accidentibus. Negativa vero nihil certi nos docent de substantia illius rei, cujus scientiam quaerimus, nisi per accidens.

2) Ib. l. c. p. 96. Attributa negativa adhibenda sunt ad dirigendum intellectum nostrum ad ea, quae de Deo credenda sunt, quia ex his nulla in Deo plane sequitur multitudo.

3) Ib. l. c. p. 96 sq. Exemplo rem declarabo. Per manifestas demonstrationes scimus, quod necessario sit adhuc aliquid praeter illas substantias, quae sensibus apprehendimus, et illas, quarum cognitionem et scientiam intellectus sibi vindicat, ideoque de eo dicimus, quod sit „existens," cujus sensus est, quod privatio ejus sit falsa (i. e. falsum esse quod non existat). Deinde didicimus, quod illud ens non existat metaphorice, quemadmodum elementa, quae sunt corpora mortua, ideoque illud „vivum" vel „vivens" vocavimus, cujus sensus est, quod Deus non sit mortuus. Praeterea intelleximus, quod hujus entis essentia non

Das also ist die Art und Weise, auf welche allein die Entwicklung der Gottesidee in unserm Denken sich bewerkstelligen kann. Nur auf diesem Wege allein kann unser Geist zu jener höchsten Stufe der Gotteserkenntniss emporsteigen, bis zu welcher er überhaupt möglicher Weise gelangen kann [1]). Denn man glaube ja nicht, dass diese negative Gotteserkenntniss eine ganz unvollkommene oder nichtssagende sei. Je mehrere negative Attribute wir von Gott erkennen, d. h. je mehreres wir von Gott negiren oder entfernen, desto vollständiger wird in uns die Erkenntniss Gottes selbst [2]). Findet ja dieses auch schon bei andern Dingen statt, dass wir der Erkenntniss des Gegenstandes selbst um so näher kommen, je mehr wir erkennen, was der Gegenstand nicht sei [3]). Wenn auch immerhin diese negative Erkenntniss hinter der positiven zurücksteht, so müssen wir uns doch mit derselben in Bezug auf Gott bescheiden, weil eben eine positive uns nicht möglich ist.

Es ist das in der That eine eigenthümliche Auffassung der menschlichen Gotteserkenntniss. Aber Maimonides musste sich zu derselben nothwendig verstehen, nachdem er alle Grundlagen einer positiven Gotteserkenntniss weggeräumt hatte. Und doch ist das Ganze wiederum nur ein Spiel mit Worten. Wenn z. B. das Attribut der gött-

sit sicut essentia coelorum, quae sunt corpora viva, ideoque dicimus de eo, quod non sit corpus. Insuper vidimus, ens illud quoque non esse sicut essentia vel existentia Intelligentiarum, quae quidem neque sunt corporeae, neque etiam mortuae, sed tamen sunt aliunde productae, ideoque de eo dicimus, quod sit „aeternum," h. e. quod nullam essentiae suae causam habeat. Post haec apprehendimus, quod hujus entis essentia non ita sit comparata, ut existat pro se solum, sed quod ab illo multa alia profluant et proficiscantur, et quidem non ut calor ab igne, vel ut lux a sole emanant, sed ita, ut simul ab illo conserventur, stabiliantur, disponantur et regantur ac gubernentur; ideoque de eo dicimus, quod sit „potens," „sapiens," „volens," quorum attributorum mens et sententia est, quod non defatigetur, quod nihil ignoret, quod non perturbetur vel praecipitetur, ac denique quod non deserat vel derelinquat (entia sua scil.).... Tandem addidicimus, quod nullum sit ens simile isti ente, ideoque dicimus de eo, quod sit „unum," quo attributo removemus ab eo pluralitatem vel multitudinem. cf. p. 1. c. 57.

1) Ib. p. 1. c. 58. p. 96. — 2) Ib. p. 1. c. 60.

3) Ib. l. c. p. 103. E. g. Sit aliquis, cui certo constet, navem esse vel existere, esse ens, sed ignoret, cui rei hoc nomen competat, substantiaene alicui vel accidenti? alii autem constet, quod non sit accidens, alii, quod non sit animal, alii, quod non sit statua, alii, quod non sit planta terrae, alii, quod non sit compositum compositione naturali, alii, quod non habeat formam latam et extensam, sicut asseres et januae; alii, quod non sit rotunda, alii, quod non acuta, latera habens aequalia (h. e. quadrata), alii, quod non sit opus densum: — hic clarum sane est et manifestum, hunc ultimum quasi pervenisse ad veram navis formam per istas denominationes negativas, et fere esse aequalem illi, qui eam per attributa affirmativa scit esse corpus ligneum, concavum, longum, ex multis lignis compositum. (?!)

lichen Weisheit blos die Bedeutung hat, dass Gott Nichts nicht wisse, wie Maimonides sagt, so ist ja darin im Grunde nichts Anderes ausgesprochen, als dass Gott Alles wisse; also eben dadurch schon eine positive Attribution in Gott gesetzt. Und so in allem Uebrigen. Hätte Maimonides die Einheit Gottes nicht bis dahin urgirt, dass er selbst die sogenannte distinctio rationis in ihm für unzulässig erklärte, und hätte er das Verhältniss der Analogie zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen nicht ganz und gar negirt, um Alles, was wir von Gott und den geschöpflichen Dingen zugleich prädiciren, auf reine Aequivocation zu reduciren: dann hätte er sich nicht auf diesen nichtssagenden Ausweg der blos negativen Attribution zu flüchten gebraucht.

Im zweiten Theile seines Werkes geht Maimonides auf eine andere nicht minder wichtige Frage über, in welcher er nicht mehr, wie bisher, mit den arabischen Philosophen einig ist, sondern ihnen entgegentritt. Es ist die Frage, ob die Welt einen Anfang genommen habe, oder ob sie ewig sei. Er widmet dieser Frage eine ausführliche Erörterung, und wir haben ihm auch in dieses Gebiet zu folgen.

§. 76.

Bevor wir aber die Darstellung dieser Erörterung selbst in Angriff nehmen, haben wir Einiges vorauszuschicken über die Art und Weise, wie Maimonides die Construction des Weltsystems auffasst. Er schliesst sich in dieser Sache unbedingt und ohne Rückhalt an Aristoteles und an die arabischen Aristoteliker an. Ausgehend von den Grundbegriffen und Grundprincipien der aristotelischen Metaphysik [1], lässt er alle Dinge ausser Gott in drei Categorien zerfallen, nämlich in getrennte Intelligenzen, in die ingenerabeln und incorruptibeln Himmelssphären, und endlich in die sublunarischen Körper, welche entstehen und vergehen [2]. Die getrennten Intelligenzen verhalten sich zu den Himmelssphären als deren bewegende Ursachen, woraus folgt, dass jede Intelligenz an die ihr entsprechende Himmelssphäre gebunden ist und derselben vorsteht. Wie daher die Himmelssphären einander gegenseitig untergeordnet sind, so stehen auch die Intelligenzen in einem solchen Verhältnisse der Unterordnung zu einander. Der oberste Himmel sowohl, als auch die untergeordneten Himmelssphären sind belebte und beseelte, mit Verstand und Wille ausgestattete Wesen, wenn auch das Verhältniss der Seele und der Intelligenz zu der ihr entsprechenden Himmelssphäre nicht gerade in der nämlichen Weise aufzufassen ist, wie das Verhältniss der Seele zum Leibe in den lebenden Wesen der sublunarischen Welt [3]. Was ferner die Zahl der getrennten Intelligenzen betrifft, so habe zwar Aristoteles nichts weiter gelehrt, als dass es so

1) Ib. p. 2. proleg. — 2) Ib. p. 2. c. 11. — 3) Ib. p. 2. c. 4. c. 10.

viele getrennte Intelligenzen gebe, als Himmelssphären; die neuere Astronomie aber habe festgestellt, dass die Zahl dieser Himmelssphären sich auf neun beläuft [1]). Daher gibt es auch neun getrennte Intelligenzen, zu welchen dann als die zehnte noch der „thätige Verstand" kommt, welcher in der Reihe jener Intelligenzen die unterste Stelle einnimmt [2]). Von Gott fliesst die erste Intelligenz aus, von dieser die zweite, und so herab bis zum „thätigen Verstande." Und wie jede Intelligenz durch die nächst höhere bedingt ist, so hängt auch jeder Himmelskreis von der Intelligenz, welche ihm vorsteht, in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit ab. Die Intelligenz, welche ihm vorsteht, influirt ihrerseits in denselben die productive Kraft, vermöge deren er auf die untergeordneten Dinge einwirkt, und so geht es herab bis zum letzten Himmelskreise, dem Kreise des Mondes. Dadurch ist alle Generation und Corruption im Bereiche der sublunarischen Welt bedingt [3]).

So sehen wir, wie Maimonides in Bezug auf die Auffassung des Weltsystems in der That sich ganz an die arabischen Aristoteliker anschliesst. Er sucht diese Ansicht sogar als in der heiligen Schrift begründet darzustellen. Die getrennten Intelligenzen des Aristoteles, sagt er, sind dasselbe mit den Engeln, von welchen das „Gesetz" spricht [4]); und wenn die heilige Schrift sagt, dass „die Himmel die Herrlichkeit Gottes verkünden," so spreche sie damit nichts Anderes aus, als dass die Himmel lebende und vernünftige Wesen seien [5]).

Dieses vorausgesetzt gehen wir nun auf die Erörterung des oben aufgestellten Problems über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt selbst über. Es existiren, sagt Maimonides, in Bezug auf diese Frage drei Ansichten. Die erste ist diejenige, welche unser „Gesetz" uns lehrt, und welche daher für Alle, welche diesem „Gesetze" huldigen, ein Glaubenssatz ist: nämlich, dass die Welt von Gott nach Materie und Form aus Nichts geschaffen worden sei, und daher nothwendig

1) Dieselben sind die Sphären der sieben Planeten, die Sphäre der Fixsterne und endlich die Sphäre, welche das Ganze des Weltalls umschliesst (la sphère du mouvement diurne, appellée la sphère environnante). *Munk,* Mél. p. 331.

2) Ib. p. 2. c. 4. p. 196.

3) Ib. p. 2. c. 11. p. 211. Nam influentia illa, quae defluit a Deo opt. max. ad existentiam Intelligentiarum separatarum, influit etiam ab Intelligentiis ad productionem illarum ex se invicem, usque ad Intellectum agentem, et ibi finitur productio vel creatio Abstractorum. Ab Abstractis porro omnibus et singulis effunditur virtus productiva alia usque ad orbes coelestes, et eorum ultimum, orbem lunae; et hinc deinceps corpora generabilia et corruptibilia, h. e. materia prima, et ea, quae ex illa sunt composita, et omnes sphaerae effundunt virtutes in elementa, donec influentia illorum perficiatur in fine generationis et corruptionis. c. 22. cf. c. 12.

4) Ib. p. 2. c. 6. c. 7. — 5) Ib. p. 2. c. 5.

einen Anfang ihres Daseins habe. Nach dieser Ansicht ist vor der Schöpfung der Welt nichts gewesen, als Gott; weder Engel, noch Himmel, noch Materie; Alles ist vielmehr durch den Willen Gottes aus Nichts in's Dasein gerufen worden, und damit hat denn auch erst die Zeit begonnen. Die zweite Ansicht ist die jener Philosophen, welche eine ewige Materie neben Gott annahmen und lehrten, dass die Welt aus dieser Materie von Gott herausgebildet worden sei. Die dritte Ansicht endlich ist die des Aristoteles, nach welchem nicht blos die Materie der Welt, sondern die Welt selbst, als Ganzes in ihrer natürlichen Vollendung genommen, anfangslos und endlos, keiner Generation und Corruption unterworfen ist, vielmehr immer und ewig so, wie sie ist, bestanden hat, besteht und bestehen wird [1]). — Betrachtet man die zweite und dritte Ansicht näher, so sieht man leicht, dass die zweite nicht in so grellem Gegensatze zum „Gesetze" steht, ja dass, wenn man dieselbe annehmen wollte, man dadurch noch keineswegs genöthigt wäre, die ganze Lehre des Gesetzes zu verwerfen; denn da hier eine weltbildende Wirksamkeit Gottes zugelassen wird, so folgt daraus auch die Möglichkeit der Zeichen und Wunder, welche im „Gesetze" erzählt werden. Dagegen aber steht die dritte Ansicht, die Ansicht des Aristoteles, im entschiedensten Gegensatz zum „Gesetze," und destruirt von Grund aus die ganze Lehre dieses „Gesetzes;" denn wenn die Welt als solche ewig und unveränderlich ist, und Alles in derselben unter dem Gesetze der Nothwendigkeit steht, so ist kein freier Einfluss Gottes auf die Welt mehr denkbar; es erweisen sich daher alle Zeichen und Wunder, von welchen das „Gesetz" erzählt, als unmöglich, und Alles, was Gott und sein „Gesetz" zu hoffen und zu fürchten vorstellt, ist nichtig [2]). Es ist daher von höchster Wichtigkeit, die vorliegende Frage genau zu untersuchen.

Was nun zuerst die ersterwähnte Ansicht betrifft, welche als Lehre des „Gesetzes" sich darstellt, dass nämlich die Welt von Gott aus Nichts geschaffen worden sei, und deshalb einen Anfang genommen habe: so haben die Medabberim bei den Ismaeliten, d. h. die muhamedanischen Theologen, die Behauptung aufgestellt, dass dieselbe auf wissenschaftlichem Wege vollkommen demonstrativ bewiesen werden könne, und haben auch wirklich diese Aufgabe zu lösen versucht, indem sie hiefür wissenschaftliche Beweise aufführten, welche nach ihrer Ansicht die gegentheilige Annahme als innerlich unmöglich erscheinen lassen [3]). Dieser Ansicht nun ist Maimonides nicht. Seine Meinung geht dahin, dass für das Geschaffensein und in Folge dessen für den Anfang der Welt kein wahrhaft demonstrativer und stringenter Beweis geführt werden könne. Die Medabberim, meint er, haben sich die Sache gar zu leicht gemacht. Sie blieben nämlich in Bezug auf die Natur der geschöpflichen Dinge

1) Ib. p. 2. c. 13. — 2) Ib. p. 2. c. 25. — 3) Ib. p. 2. proleg. p. 184.

nicht bei den unstreitig wahren und gewissen Principien der aristotelischen Philosophie stehen, sondern sie stellten vielmehr darüber ganz willkührliche Lehrsätze auf, welche sie gar nicht beweisen konnten, und welche noch dazu vielfach als sich selbst widersprechend erscheinen, und auf der Grundlage dieser unbewiesenen und ganz unhaltbaren Voraussetzungen bauten sie dann ihre Beweise für die von ihnen aufgestellten Thesis auf. Ein solches Verfahren kann offenbar nicht den Werth einer streng wissenschaftlichen Demonstration haben; die Aufgabe, deren Lösung unternommen wurde, ist dadurch in keiner Weise gelöst; und so muss die Ansicht dieser Theologen, dass der Anfang der Welt beweisbar sei, als ganz unbegründet erscheinen [1]).

Maimonides führt jene Lehrsätze, welche die Medabberim über die Natur der geschöpflichen Dinge aufstellten, so wie die Beweise, welche sie daraus für die Begründung ihrer Ansicht entnahmen, im Einzelnen auf und widmet denselben eine eingehende Critik [2]). Wir haben diese Lehrsätze und Beweisführungen der muhamedanischen Theologen bereits früher kennen gelernt, und brauchen uns deshalb mit denselben hier nicht weiter zu befassen. Wir haben nur davon Act zu nehmen, dass Maimonides im Gegensatze zu den Medabberim eine streng demonstrative Begründung des Geschaffenseins und des Anfangs der Welt für nicht möglich hält. Der Anfang der Welt ist also nach seiner Ansicht zwar ein Glaubenssatz; aber auf eine streng demonstrative wissenschaftliche Begründung desselben müssen wir verzichten. Versuchen wir es doch, die Sache wissenschaftlich zu begründen, so gewinnen wir damit kein anderes Resultat, als dass wir den Glauben derjenigen schwächen, welche diese Beweise untersuchen, und sie in dieser Untersuchung als innerlich unbeweiskräftig und unhaltbar erkennen [3]). Man fürchte aber nicht, dass uns damit auch die Beweiskraft jener Beweise, welche wir für die Existenz, für die Einheit und für die Unkörperlichkeit Gottes führen, verloren gehe. Denn mag die Welt angefangen haben oder ewig sein: immer müssen wir mit Aristoteles auf einen ersten Beweger schliessen, welcher als solcher weder körper-

1) Ib. p. 1. c. 71. — 2) Ib. p. 1. c. 73. c. 74.

3) Ib. p. 2. c. 16. Dico ergo, quidquid dicant illi ex „Loquentibus," qui existimant, se demonstrationes attulisse pro novitate mundi, me nequaquam rationes illas approbare, neque unquam ita deceptum iri, ut fallacias et sophismata eorum pro demonstrationibus agnoscam: illos praeterea, qui gloriantur, se demonstrationes conficere in quaestione aliqua per fallacias, nequaquam robur afferre, et fidem acquirere τῷ ζητουμένῳ, sed potius illud debilitare, et occasionem ad contradicendum praebere (quando enim defectus et infirmitas rationum illarum detegitur, tum anima debilitatur ad fidem adhibendam illi rei, de qua probationes afferuntur); et longe satius esse, ut res illa, de qua nulla demonstratio affertur, in quaestione vel in dubio remaneat, et aliquod extremum duorum contrariorum, quod magis congruum et conveniens videtur, recipiatur.

lich, noch eine körperliche Kraft sein kann, sondern nothwendig als eine getrennte Substanz, als eine reine Intelligenz gedacht werden muss [1]). Und ebenso bleiben auch die übrigen Beweise des Aristoteles in ihrer vollen Beweisskraft bestehen [2]). — Unwillkürlich erinnert man sich hier an die ganz gleichlautenden Aeusserungen des Ibn Tofeil.

§. 77.

Lässt sich aber der Anfang der Welt nicht streng demonstrativ beweisen, so sind dagegen auch jene Beweise, welche Aristoteles seinerseits für die Ewigkeit der Welt vorbringt, keineswegs demonstrativ. Ihre ganze Beweiskraft besteht darin, dass sie die Ewigkeit der Welt als möglich, der Vernunft nicht widersprechend, vielleicht als wahrscheinlich erscheinen lassen; aber einen demonstrativen Charakter, so dass sie die gegentheilige Annahme als unmöglich erscheinen liessen, können sie in keiner Weise in Anspruch nehmen. Er glaube auch durchaus nicht, äussert Maimonides, dass Aristoteles selbst diese Beweise für demonstrativ gehalten habe; nur seine Nachfolger und Anhänger hätten denselben einen solchen Werth beigelegt [3]). *Dass* aber diese Beweise keinen demonstrativen Charakter haben, geht daraus hervor, dass gegen jeden derselben solche Exceptionen aufgebracht werden können, welche geeigenschaftet sind, seine ganze Beweiskraft zu erschüttern.

Maimonides sucht dieses im Einzelnen nachzuweisen. Die Aristoteliker, sagt er, behaupten, dass, wenn man annehme, Gott habe die Welt geschaffen, man auch annehmen müsse, dass Gott, als er die Welt schuf, von der Potenz in den Act übergegangen sei, was ganz unzulässig sei. Aber, erwiedert Maimonides, diese Folgerung ist ganz unrichtig. Sie wäre nur richtig, wenn Gottes Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt wäre; denn nur bei solchen Wesen kann von einer Potentialität die Rede sein, welche dann in den Act übergeht. Für ein rein unkörperliches, immaterielles Wesen gilt das nicht; denn dieses ist reiner Act. Wenn desungeachtet Gott nicht immer die Wirkung hervorbringt, welche er hervorbringen kann, sondern vielmehr zu einer Zeit etwas wirkt, was er zu einer andern Zeit nicht gewirkt hat, so liegt hierin doch kein Uebergang von der Potenz in den Act, noch bringt solches eine Veränderung in Gott mit sich. Geht ja auch nach dem Geständniss der Gegner selbst der thätige Verstand nicht von der Potenz in den Act über, und doch ist er zu einer Zeit thätig, in einer andern dagegen nicht thätig. Das rein Intellectuelle lässt sich eben nicht nach solchen Gesichtspunkten beurtheilen, welche das Materielle darbietet [4]). — Ferner sagt man, es müsste, wenn die Welt nicht ewig, sondern geschaffen wäre, ein Grund vorhanden sein, warum Gott die Welt nicht früher schuf, und warum er sie gerade in der Zeit schuf, wo

1) Ib. p. 2. c. 2. — 2) Ib. p. 2. c. 3. — 3) Ib. p. 2. c. 15 sqq. Cf. p. 2. proleg. pag. 184. — 4) Ib. p. 2. c. 18. p. 231 sq.

sie in's Dasein trat. Entweder müsste vorher ein Hinderniss obgewaltet haben, welches Gott verhinderte zu schaffen, oder es müsste sich Gott nachher ein ganz neues Motiv aufgedrängt haben, welches ihn bestimmte, die Welt zu schaffen, welche er vorher nicht schuf. Allein wer so spricht, der nimmt wiederum den endlichen Willen zum Massstabe der Beurtheilung des göttlichen Willens. Nur ein solcher Wille, welcher um eines äussern Zweckes willen handelt, handelt auf ein bestimmendes Motiv hin, und wird, wenn er nicht handelt, durch ein Hinderniss davon abgehalten. Wo es sich aber, wie hier, um einen Willen handelt, welcher keinen äussern Zweck verfolgt, sondern blos handelt, weil er will, da kann weder von einem solchen Bestimmungsgrund, noch von einem Hinderniss die Rede sein [1]). — Ebenso unhaltbar ist der Beweis, welchen Aristoteles für die Ewigkeit der Welt aus der ersten Materie entnimmt. Diese erste Materie, meint er, müsse ingenerabel und incorruptibel sein, weil sie im gegentheiligen Falle wieder aus einer andern Materie generirt werden müsste, und so fort in's Unendliche. Das ist unstreitig wahr, erwiedert Maimonides, wenn es sich um eine eigentliche natürliche Generation handelt. Durch natürliche Generation konnte die Materie nicht entstehen; aber daraus folgt nicht, dass sie nicht doch auf eine andere Weise, nämlich durch Schöpfung entstehen konnte. Das Gleiche gilt von der Bewegung, welche nach Aristoteles gleichfalls nicht generirt sein kann, weil eine anfangende Bewegung, falls wir einen solchen Anfang annähmen, wieder eine andere Bewegung voraussetzen würde, durch welche jener Anfang der Bewegung bewirkt wäre, und so fort in's Unendliche. All dies ist nur so lange wahr, als wir uns im Kreise der natürlichen Ursachen bewegen; daraus folgt aber nicht, dass nicht durch eine über der Natur stehende Ursache das Subject der Bewegung und mit ihm die Bewegung selbst beursacht sein könne, womit dann ein Anfang der Bewegung von selbst gegeben wäre [2]). Wenn endlich Aristoteles sagt, dass der Wirklichkeit immer die Möglichkeit vorausgehen müsse, die Möglichkeit aber in der Materie liege, weshalb diese nothwendig eine ewige sein müsse: so ist auch dieser Schluss nicht gerechtfertigt. Denn das gilt wiederum blos für die bereits existirenden Dinge, weil im Bereiche der wirklichen Welt Alles, was generirt wird, aus einem andern prä-

1) Ib. l. c. p. 233. Et haec omnia verissima sunt, si fiant actiones propter rem quampiam extra ipsam voluntatem; verum quando agens nullum omnino finem habet, sed simpliciter et solum sequitur voluntatem suam, tum voluntas illa nequaquam indiget impellentibus; et licet volens nulla habeat impedientia, non tamen sequitur, quod semper agat; quia nullus ibi est finis egrediens, propter quem agit, et propter quem tenetur quasi agere, cum nulla ipsi obstant impedimenta; quia simpliciter suam sequitur voluntatem.

2) Ib. p. 2. c. 17. p. 229 sq.

existirenden Sein generirt wird. Handelt es sich aber um die Welt als Ganzes, so schreitet man über den Bereich der in der wirklichen Welt geltenden natürlichen Gesetze hinaus, und man hat dann gar keinen Grund mehr, auch auf die Entstehung der Welt als Ganzen die natürlichen Gesetze des Werdens und Vergehens in Anwendung zu bringen [1]).

So lässt es sich denn keineswegs in Abrede stellen, dass die Beweise des Aristoteles und der Aristoteliker für die Ewigkeit der Welt durchaus nicht demonstrativ sind; denn sonst würden sich gegen dieselben nicht so gegründete Einwendungen erheben lassen. Was folgt aber nun daraus? Offenbar geht daraus hervor, dass die Ansicht des „Gesetzes," nach welcher die Welt von Gott geschaffen ist, und deshalb einen Anfang ihres Daseins hat, vom Standpunkte der Wissenschaft aus wenigstens als *möglich* anerkannt werden müsse. Die Wissenschaft ist, wie wir gesehen haben, ausser Stande, deren Unmöglichkeit demonstrativ nachzuweisen, und wenn sie daher gleich auch deren Wahrheit nicht demonstrativ begründen kann, so muss sie doch anerkennen, dass die Ansicht des „Gesetzes" vom Anfange der Welt möglich sei. Und das genügt, um den Glaubenssatz des „Gesetzes" im Angesichte der Wissenschaft zu rechtfertigen [2]).

§. 78.

Allein man ist doch keineswegs genöthigt, bei diesem Resultate allein stehen zu bleiben. Man kann vielmehr auf wissenschaftlichem Wege nicht blos, wie bisher geschehen, nachweisen, dass die Ansicht des „Gesetzes" möglich sei, sondern man kann auch nachweisen, dass diese Ansicht bei weitem mehr Wahrscheinlichkeit habe, als die Ansicht des Aristoteles, ohne dass man deshalb, wie die Medabberim, die aristotelischen Lehrsätze über die Natur der weltlichen Dinge in Abrede zu stellen braucht [3]). Die weltlichen Dinge nämlich lehren durch ihre Natur selbst, dass sie Werke des göttlichen Willens seien. Denn wenn es wahr ist, dass, wie Aristoteles lehrt, einerseits alle sublunarischen Dinge, und andererseits auch alle Himmelskörper, je ein und dieselbe Materie haben: so fragt man mit Recht, wie es denn komme, dass diese eine und gleiche Materie sowohl in der sublunarischen Welt, als auch im Bereiche der Himmelskörper in so verschiedener Weise determinirt

1) Ib. p. 2. c. 17. p. 230. Eodem modo dicimus de possibilitate, quae necessario in omni eo, quod generatur, praecedit: quod illa necessaria sit in Ente hoc firmiter jam subsistente (h. e. in mundo hoc jam subsistente), in quo quidquid generatur, necessario ex alio existente generatur. Verum de re, quae creata est ex privatione (nihilo), nihil neque in sensibus, neque in intellectu inveniri potest, propter quod possibilitatem in illa praecedere cogitari posset.

2) Ib. p. 2. c. 16. c. 17. p. 231. — 3) Ib. ll. cc.

ist? Bei den sublunarischen Dingen möchte man vielleicht diese Verschiedenheit noch aus dem Einfluss des Himmels und aus den verschiedenen Verhältnissen der Dinge zu den Himmelssphären ableiten: aber wie verhält es sich bei den Himmelskörpern selbst? Wer hat hier die Eine Materie, welche allen Himmelskörpern zu Grunde liegt, zu den verschiedenen Himmelskörpern determinirt und denselben die ihnen entsprechende Bewegung gegeben? Offenbar können wir den Grund dieser Verschiedenheit nur darin finden, dass wir eine göttliche Weisheit voraussetzen, welche nach ihrem freien Willen diese Verschiedenheit bewirkt hat. Wir wissen zwar nicht, warum die göttliche Weisheit diese Anordnung getroffen hat, wir kennen die Wege derselben nicht, aber *dass* auf sie die Ursache dieser Verschiedenheit zurückgeführt werden müsse, das lässt sich wohl nicht in Abrede stellen. Verhält sich aber dieses also, dann folgt daraus von selbst, dass die Welt nicht vermöge ihrer Natur nothwendig und ewig existire, wie sie ist, sondern dass sie ihr Dasein und die in ihr waltende Ordnung und Disposition Gott verdanke, dass sie also von ihm müsse hervorgebracht worden sein [1]). — Freilich gibt es nun wiederum Philosophen, welche behaupten, daraus folge noch nicht, dass die Welt einen Anfang genommen habe; es könne dieselbe auch ewig von Gott hervorgebracht, resp. geschaffen sein. Wenn wir uns nicht denken können, dass und in wie ferne eine Ursache etwas hervorbringen könne, und doch der Zeit nach nicht ihrer Wirkung vorangehe, so rühre dies blos daher, dass wir die Sache vom Standpunkte der endlichen Ursachen beurtheilen, welche freilich, weil sie zuerst im Stande der Potenz sei, und dann erst in den Act übergehen, ihren Wirkungen der Zeit nach vorangehen müssen. Bei Gott aber verhalte es sich nicht so, weil er nicht zuerst im Stande der Potenz sei und dann erst in den Act übergehe, sondern vielmehr als reiner und ewiger Act gedacht werden müsse. — Allein das heisst die Worte ändern, die Sache aber beibehalten. Denn wenn daraus, dass Gott als ewig wirksam gedacht werden muss, folgt, dass auch die Wirkung, die Welt nämlich, eine ewige sein müsse: dann existirt die Welt doch wieder nothwendig: und es ist dann ganz gleichgiltig, ob man mit Aristoteles sage, die Existenz der Welt folge nothwendig ihrer Ursache, d. h. die Welt sei ewig wegen der Ewigkeit ihrer Ursache, oder ob man mit den letzterwähnten Philosophen sagt, die Welt sei zwar ein Product des göttlichen Willens; aber sie müsse doch immer existirt haben und immerfort existiren, weil der göttliche Wille stets wirksam sein müsse [2]). Und doch ist es gerade diese Nothwendigkeit der Existenz der

1) Ib. p. 2. c. 19.

2) Ib. p. 2. c. 21. Ita proinde vides, Lector, illos vocem necessitatis mutasse, sed rem ipsam retinuisse; idque forsitan propter elegantiam sermonis, vel ad vitandum absurdum et inconveniens aliquod. Nam idem est dicere, existentiam

Welt, welche, wie wir gesehen haben, nicht demonstrativ erwiesen werden kann [1]).

Und so ist es denn unzweifelhaft, dass die Ansicht des „Gesetzes," nach welcher die Welt geschaffen worden und darum einen Anfang gehabt hat, obgleich sie nicht demonstrativ erwiesen werden kann, doch nicht blos möglich, sondern sogar der entgegengesetzten Ansicht weit vorzuziehen sei, und zwar nicht blos auf dem Standpunkte des Glaubens, sondern auch auf dem Standpunkte der Wissenschaft. Und dieses Resultat genügt uns vollkommen. Was den andern Theil der aristotelischen Aufstellung betrifft, dass die Welt auch nimmer untergehen könne, wie sie nie zu existiren angefangen habe: so sind wir, die wir das Geschaffensein und den Anfang der Welt festhalten, von diesem Standpunkte aus nicht genöthigt, anzunehmen, dass die Welt einst nothwendig wieder untergehen müsse: vielmehr müssen wir aus unsern Prämissen folgern, dass das Geschaffene ewig fortdauern könne. Denn was aus dem freien Willen Gottes hervorgegangen ist, das kann durch diesen freien Willen Gottes auch beständig erhalten werden. Ob in der That die Welt einmal untergehen werde, darüber kann nur das „Gesetz" selbst entscheiden; es dürfte aber kaum ein Ausspruch des Gesetzes sich auffinden lassen, welcher den einstigen Untergang der Welt mit Bestimmtheit ankündigte [2]).

§. 79.

Ein weiteres Problem, welches Maimonides im zweiten Theile seines Werkes behandelt, ist das Problem der Prophetie. Um seine Ansichten hierüber entwickeln zu können, haben wir vorläufig zu bemerken, dass er zwar die menschliche Seele mit Aristoteles als die wesentliche Form des Leibes auffasst [3]), dass er aber mit den Arabern den thätigen Verstand von der individuellen Seele abtrennt und ihn als ein einheitliches und allgemeines Princip betrachtet, welches von oben herab auf die Seelen der Menschen einwirkt und den möglichen Verstand der-

hujus mundi necessario sequi causam suam, et esse perpetuam propter perpetuitatem causae (quae est Deus opt. max.), sicut dicit Aristoteles; et dicere, mundum esse ex effectione, intentione, voluntate, electione et appropriatione Dei, et: nunquam non fuisse ita, neque unquam non ita futurum esse (h. e. neque unquam tamen Deum non efficientem ejus fuisse vel futurum esse): quemadmodum ortus Solis causa efficiens est diei, licet neutrum illorum alterum tempore praecedat.

1) Das Gleiche gilt, um auch dies hier nicht unerwähnt zu lassen, nach M. von der in der Welt waltenden Ordnung; denn, sagt er, wenn Aristoteles die Art und Weise entwickelt, wie aus den getrennten Intelligenzen die ihnen entsprechenden Sphären und die weitern Intelligenzen hervorgehen, so kann er hier nicht den Schein eines hinreichenden Grundes aufführen dafür, dass und warum dieses so geschehen müsse und nicht anders geschehen könne. Ib. p. 2. c. 22.

2) Ib. p. 2. c. 27. — 3) Ib. p. 1. c. 41.

selben zum speculativen Verstande erhebt [1]). Wir haben schon oben gehört, dass dieser thätige Verstand nach Maimonides dem Wesen nach nichts Anderes ist, als das unterste Glied in der Kette der getrennten Intelligenzen [2]).

Dieses vorausgesetzt, führt nun Maimonides zuerst die verschiedenen Ansichten auf, welche zu seiner Zeit über das Wesen der Prophetie im Gange waren. Die erste Ansicht ist die der gewöhnlichen Menschen, welche meinen, Gott erhebe nach Belieben einen Menschen zum Propheten, sei dessen intellectuelle und natürliche Beschaffenheit, welche sie wolle, wenn er nur sittlich guten Charakters sei. Die zweite Ansicht ist die der (arabischen) Philosophen, welche behaupten, die Prophetie sei eine gewisse Stufe der Vollkommenheit der menschlichen Natur. Die Prophetie sei hienach der Potenz nach in der menschlichen Natur angelegt, damit aber diese Potenz in den Act übergehe, d. h. damit der Mensch sich wirklich zu dieser Vollkommenheit der Natur erhebe, welche die Stufe der Prophetie bezeichnet, bedürfe es von seiner Seite eines fleissigen und tiefen Studiums, einer besonders lebhaften Einbildungskraft und endlich eines tugendhaften und sittlichen Wandels. Werden diese Bedingungen erfüllt, so erfolge die Prophetie von selbst, es sei denn, dass dieselbe verhindert werde entweder durch äussere Hindernisse, oder aber durch den Mangel eines dieser Vollkommenheitsstufe entsprechenden natürlichen Temperamentes [3]).

Die dritte Ansicht endlich ist die unsers „Gesetzes.“ Dieselbe stimmt mit der Ansicht der Philosophen ganz und gar überein, und unterscheidet sich nur dadurch von dieser, dass wir glauben, es könne Einer alle Vorbedingungen zur Prophetie erfüllt haben, und so zu derselben ganz geeignet sein; und doch bei alle dem die Möglichkeit obwalten, dass er nicht wirklich prophezeie, weil Gott es eben nicht wolle [4]). Daher ist nach der Ansicht des „Gesetzes“ zur Prophetie ein doppeltes erforderlich: nämlich die Erhebung des Menschen zu jener intellectuellen und sittlichen Vollkommenheit, welche den Stand der Prophetie bezeichnet, und dann die Anregung und Erleuchtung von Seite Gottes [5]).

Betrachten wir nun zunächt das erstere Requisit, so muss die Vorbereitung des Menschen zur Prophetie eine dreifache sein: der Mensch muss nämlich durch tiefes und anhaltendes Studium eine hohe intellectuelle Bildung erreicht haben; er muss ferner schon von Natur oder von Geburt aus eine lebhafte Einbildungskraft besitzen,

1) Ib. p. 2. c. 38. p. 300. — 2) Ib. p. 2. c. 4. p. 197. — 3) Ib. p. 2. c. 32. p. 284 sq.

4) Ib. l. c. p. 285. Fundamentum enim Legis nostrae plane cum sententia philosophorum convenit, unica tantum re excepta, hac videlicet, quod credimus, fieri posse, ut quis sit idoneus ad Prophetiam, et se ad illam decenter praeparet, et tamen non prophetet, propter voluntatem et beneplacitum Dei.

5) Ib. l. c. p. 285 sq.

und er muss endlich durch hohe sittliche Tugend sich auszeichnen [1]). Sind diese Bedingungen gegeben, dann kann die göttliche Einwirkung erfolgen. Und diese besteht darin, dass Gott mittelst des thätigen Verstandes einen Einfluss ausübt zunächst auf den Verstand, und durch diesen in weiterer Folge auch auf die Einbildungskraft. Daher muss der Begriff der Prophezie dahin bestimmt werden, dass sie aus einer durch den thätigen Verstand vermittelten Influenz Gottes auf das intellectuelle Vermögen und auf die Einbildungskraft des Menschen besteht [2]).

Aber was hat man unter dieser Influenz eigentlich zu denken? Maimonides erklärt das Wesen derselben nicht näher; allein da dieselbe nach seiner Ansicht bedingt und vermittelt ist durch den thätigen Verstand, so kann sie durchaus keinen übernatürlichen Charakter haben. Denn die Influenz des thätigen Verstandes ist überhaupt die Bedingung und Ermöglichung der natürlichen Erkenntniss; wenn also auch die Prophezie durch diese Influenz bedingt ist, so steht sie dem Wesen nach auf dem Boden der rein natürlichen Erkenntniss und kann hier nur von einem Gradunterschiede, nicht aber von einem wesentlichen Unterschiede zwischen natürlicher und prophetischer Erkenntniss die Rede sein. In der That reduciren sich auch wirklich alle Unterschiede, welche Maimonides in Bezug auf die menschliche Erkenntniss macht, auf blosse Gradunterschiede, wie wir sogleich sehen werden.

Maimonides unterscheidet nämlich in dieser Beziehung zwischen drei Klassen von Menschen, zwischen Weisen oder Philosophen, zwischen Propheten, und zwischen Gesetzgebern, Rechtsgelehrten, Politikern, Wahrsagern u. dgl. Die unterscheidenden Merkmale, welche er für diese drei Menschenklassen angibt, sind eigenthümlicher Art. Wenn nämlich die göttliche Influenz durch den thätigen Verstand blos in die Vernunft des Menschen sich ergiesst: so sind jene Menschen, bei welchen solches stattfindet, „Weise," „Philosophen." Ergiesst sich dagegen die göttliche Influenz nicht blos in die Vernunft, sondern auch in die Einbildungskraft des Menschen, dann haben wir nicht mehr blos einen „Weisen," sondern einen „Propheten." Ergiesst sich aber die göttliche Influenz blos in die Einbildungskraft, nicht aber in die Vernunft eines Menschen, weil diese, sei es wegen natürlicher Schwäche, oder aus Mangel hinreichender Bildung dazu nicht geeigenschaftet ist, so entsteht daraus die Secte der Politiker, Rechtsgelehrten, Gesetzgeber,

1) Ib. l. c. p. 285 sq. cf. p. 2. c. 36. p. 295.

2) Ib. p. 2. c. 36. p. 292. Veritas et quidditas prophetiae nihil aliud est, quam influentia, a Deo opt. max., mediante intellectu agente, super facultatem rationalem primo, deinde super facultatem imaginatricem influens. Atque hic est supremus gradus hominis, et summa perfectio, quae speciei illius competere potest; extrema item perfectio facultatis imaginatricis.

Wahrsager u. dgl. [1]). Wiederum kann dann bei den beiden erstgenannten Menschenklassen jene Influenz minder intensiv sein, so dass sie blos zu ihrer eigenen Vollkommenheit hinreicht; oder sie kann denselben in einer höhern Fülle zu Theil werden, so dass sie dadurch geeigenschaftet werden, auch Andere zu belehren, und so zu deren Vervollkommnung beizutragen. Dann sind sie nicht blos Weise oder Propheten, sondern auch „Lehrer" [2]).

Wir sehen, das sind sehr sonderbare Unterscheidungen; aber wir erkennen daraus klar und deutlich, dass die prophetische Erkenntniss mit anderweitigen natürlichen Erkenntnissarten ganz auf gleiche Linie gestellt wird, und dass sich uns hier keine Spur eines übernatürlichen Charakters derselben offenbart.

Noch klarer zeigt sich uns dieses in der Art und Weise, wie Maimonides die Vorherverkündung zukünftiger Ereignisse, so wie die Erkenntniss unbekannter Wahrheiten von Seite der Propheten erklärt. Die göttliche Influenz, lehrt er, ergiesst sich durch den thätigen Verstand manchmal in solcher Fülle in die Einbildungskraft des Propheten, dass er Ereignisse, welche erst in Zukunft stattfinden werden, so sich vorstellt, als seien sie seinen Sinnen schon unmittelbar gegenwärtig und von ihnen aus in seine Einbildungskraft gelangt. Ebenso wirkt die göttliche Influenz manchmal mit solcher Stärke auf die Vernunft des Propheten, dass er durch die Thätigkeit seiner Vernunft unter diesem Einflusse Wahrheiten und übersinnliche Dinge so erkennt und erfasst, als wäre er von den Principien der Speculation aus durch den Vernunftschluss zu deren Erkenntniss gelangt [3]). — Was endlich die Visionen der Propheten betrifft, welche ihnen gewöhnlich im Traume zu Theil werden, so reduciren sich dieselben gleichfalls auf die göttliche Influenz, welche auf die Einbildungskraft im Schlafe um so stärker wirken kann, als hier die Thätigkeit der Einbildungskraft nicht durch den Einfluss der äussern Gegenstände gestört wird [4]).

Maimonides nimmt auch im Bereiche der Prophetie selbst wiederum verschiedene Grade an, und weiss uns eilf derselben aufzuführen, welche er aus Aussprüchen der heiligen Schrift über prophetische Zustände zu

1) Ib. p. 2. c. 37. p. 296 sq. — 2) Ib. l. c. p. 297.

3) Ib. p. 2. c. 38. p. 299 sq. Praeterea scito, quod veri Prophetae tales saepe habeant apprehensiones speculativas, quarum causas nemo potest ingenio et speculatione nuda assequi. Ita praedicunt futura quaedam interdum, quae homo conjectura et divinatione sola judicare nullo modo posset; quia illa influentia, quae in facultatem imaginatricem influit, et eam ita perficit, ut per operationem ejus, quae futura sunt, possit annuntiare, et ita apprehendere, ac si sensibus illa percepisset, illorumque medio ad facultatem imaginatricem pervenissent; illa inquam influentia perficit etiam facultatem rationalem, ut per operationem ejus res quasdam veram existentiam habentes ita sciat et apprehendat, ac si illas per principia speculativa apprehenderet.

4) Ib. p. 2. c. 41. p. 307.

begründen sucht[1]). Wir können ihm in dieses Gebiet nicht weiter folgen. Nur so viel sei erwähnt, dass zu diesen eilf Graden der Prophetie jener Grad, welcher dem Moses zu Theil geworden, nicht zu rechnen ist. Denn das Prophetenthum des Moses steht über allen andern, auch den höchsten Graden der Prophetie. Allen übrigen Propheten ist die göttliche Influenz durch einen Engel vermittelt, welcher eben der thätige Verstand ist; Moses aber hat mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen[2]). Das Prophetenthum des Moses steht mithin über dem Bereiche der Wissenschaft, es ist uns unbegreiflich. Von ihm gelten also auch jene allgemeinen Bestimmungen nicht, welche bisher über das Prophetenthum als massgebend aufgestellt worden sind. Sie sind nur auf diejenigen Propheten beschränkt, welche vor und nach Moses das Prophetenthum vertreten haben[3]).

§. 80.

Von der Betrachtung des Wesens der Prophetie schreitet nun Maimonides im dritten Theile seines Werkes fort zu der Untersuchung über das Wesen und über den Ursprung des Uebels. Er geht, um dieses Problem zu lösen, aus von der Unterscheidung zwischen Form und Materie. „Alle Dinge," sagt er, „welche entstehen und vergehen, vergehen nur von Seite ihrer Materie, von Seite ihrer Form sind sie unzerstörbar und unveränderlich. Die Materie ist ihrer Natur und Eigenthümlichkeit nach in rastlosem Wechsel begriffen: sie hält ihre Form oder Wesenheit nicht fest, sondern sucht fortwährend die frühere Wesenheit mit einer neuen zu vertauschen[4])." Verhält sich aber dies also, dann rührt jede Zerstörung, jede Verderbniss und Unvollkommenheit der Dinge nur von Seite ihrer Materie her. Der Ursprung des Uebels liegt somit einzig in der Materie. „Die Hässlichkeit der Gestalt eines Menschen, das unnatürliche Verwachsen seiner Glieder, die Kraftlosigkeit, das Stocken und die Störung in seinen organischen Fluctuationen: alles dies, mag nun der Keim dazu schon bei seiner Geburt in ihm vorhanden gewesen oder mag es erst später in ihm entstanden sein, hat seinen Grund in der vergänglichen Materie, keineswegs in dem Wesen des Menschen. So trägt auch die Materie, nicht das Wesen, die Schuld an der Krankheit und dem Tode aller leben-

1) Ib. p. 2. c. 45. — 2) Ib. p. 2. c. 34. c. 45. p. 320 sq. — 3) Ib. p. 2. c. 35.
4) Ib. p. 3. c. 8. p. 344 sq. Omnibus corporibus generabilibus et corruptibilibus accidit corruptio non aliunde, quam a materia; ratione enim formae et in notione substantiae ipsius formae nulla prorsus illa apprehendit corruptio, sed constanter extra omnem mutationis aleam sunt posita. Nonne enim vides, quod omnes formae specificae sint perpetuae et constantes? Corruptio autem accidit formae per accidens, h. e. propter conjunctionem ejus cum materia, cujus haec est natura, ut semper privationi subjecta sit, ac propterea nullam formam retineat, sed perpetuo unam exuat et alteram induat.

den Geschöpfe [1]). So entspringen auch die Sünden und die Laster aus seiner Materie; hingegen alle seine Tugenden aus seiner Wesenheit [2]). Durch die Kraft seines Wesens erkennt der Mensch den Schöpfer, begreift das Denkbare, dämpft die Glut seiner Leidenschaften und des auflodernden Zornes, und setzt sich in den Stand, das Edle zu wählen und das Schändliche zu fliehen. Die Materie aber ist es, welche ihn zur Gefrässigkeit, Trunksucht, Wollust, Zorn und zu allen unedlen Begierden und Leidenschaften verleitet [3])."

Daraus geht denn nun von selbst hervor, dass es Aufgabe des Menschen in sittlicher Beziehung sei, die Materie zu beherrschen, die Begierden zu zügeln, sich ihnen so wenig als möglich hinzugeben, und sie auf die unentbehrlichsten zu beschränken. So hat der Mensch der Materie gegenüber sein höheres Wesen zur Geltung zu bringen durch Streben nach Erkenntniss der höhern Wahrheiten. Das ist seine Bestimmung, und nur unter der Bedingung, dass er diese Bestimmung erfüllt, ist er gut. Gibt er sich dagegen seinen Begierden und Leidenschaften hin, lässt er sich von der Materie beherrschen, dann ist er böse [4]). Und da sind dann die Gedanken an die Sünde schändlicher, als die Sünde selbst. Denn wenn der Mensch eine Sünde begeht, so entsteht dieselbe nur in Folge der sinnlichen Antriebe seiner Materie oder seines thierischen Bestandtheils; wenn er aber an die Sünde denkt, so entwürdigt er, in so fern die Fähigkeit des Denkens eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Wesenheit ist, diese Wesenheit, also den edelsten Theil seines Ichs [5]). Die Materie ist wie eine grosse Scheidewand, wie eine Decke, welche die Erkenntniss des Menschen verhüllt, so dass dieselbe die Wahrheit nicht in ihrer vollen Reinheit erblicken kann. Sache des Menschen ist es daher, sich über die Materie möglichst zu erheben, dieses Hinderniss der Erkenntniss so weit möglich zu besiegen [6]). Gibt er sich dagegen der Materie gefangen, so wird sein geistiger Blick immer mehr umdüstert, er sinkt immer tiefer herab und wird immer unvollkommener und schlimmer.

Aus diesen Gesichtspunkten ergeben sich nun leicht alle weitern Bestimmungen in Bezug auf das Böse. Das Uebel ist nicht etwas Seiendes; es ist vielmehr ein Nichtseiendes, ein Mangel, welchen das Seiende an irgend einem Andern, nämlich an dem ihm zukommenden Guten hat. So ist z. B. bei dem Menschen der Tod ein Uebel, nämlich dessen Nichtsein; desgleichen sind Krankheit, Armuth, Thorheit als Uebel, d. i. als Nichtvorhandensein gewisser Güter zu betrachten [7]). Daher

1) Ib. p. 3. c. 8. p. 345. — 2) Ib. l. c. Sic peccata et vitia hominum quoque non ex forma, sed ex materia oriuntur; virtutes autem tantum ex forma.

3) Ib. l. c. Die Uebersetzung nach Scheyer (Frankfurt 1838).

4) Ib. p. 3. c. 8. p. 346 sqq. — 5) Ib. l. c. p. 348 sq. — 6) Ib. p. 3. c. 9.

7) Ib. p. 3. c. 10. p. 353. Omne malum in ente aliquo existente existens, est privatio boni alicujus e bonis illius.

kann von Gott durchaus nicht gesagt werden, er bringe Uebel im eigentlichen Sinne hervor, d. h. es liege in seiner Absicht die Hervorbringung des Uebels; denn auf ein Nichtseiendes kann der Begriff des schöpferischen Hervorbringens nicht im eigentlichen Sinne Anwendung finden. Was schöpferisch hervorgebracht wird, kann nur ein Seiendes, und muss deshalb als solches gut sein. Nur in einem uneigentlichen Sinne kann man das Uebel auf Gott zurückführen, in so fern nämlich Gott eine Materie von solcher Beschaffenheit hervorbrachte, an welcher bekanntlich stets Mängel haften, und welche deshalb der Grund aller Corruption und alles Uebels ist[1]). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass eine solche Materie deshalb schon an sich böse sei; vielmehr ist selbst das Dasein dieser niedern Materie, mit welcher, gemäss ihrer Natur, Tod und Uebel unzertrennlich verbunden sind, in so fern ein Gut zu nennen, als das fortdauernde Werden und das ununterbrochene Sein bedingt ist durch das Entstehen des Einen in dem Vergehen des Andern[2]).

„Alle Uebel des Menschen lassen sich auf drei Arten zurückführen. Die Uebel der ersten Art entspringen dem Menschen aus der Natur des Werdens und Vergehens, in so fern er nämlich aus einer Materie besteht. Denn hiedurch leiden einzelne Menschen an grossen Gebrechen und an gestörter Wirksamkeit der Organe, entweder schon von Geburt an, oder durch später entstandene Veränderungen, welche in den Elementen vorgehen, durch verpestete Luft, durch zersörende Gewitter oder Erdbeben[3]). Die Uebel der zweiten Art sind diejenigen, welche die Menschen sich gegenseitig durch Gewalt und Ungerechtigkeit zuziehen; sie sind weit häufiger, als die Uebel der ersten Art, und ihre Veranlassungen sind mannigfaltig und bekannt[4]). Die Uebel der dritten Art endlich sind diejenigen, welche der Mensch sich durch seine eigenen Handlungen zuzieht; sie sind die meisten und finden sich weit häufiger, als die Uebel der zweiten Art. Sie entstehen in Folge unwürdiger Eigenschaften jeder Art, namentlich durch Begierde nach Speise, Trank und Beischlaf, durch Uebermass, durch Unregelmässigkeit in denselben, und ferner durch schlechte Beschaffenheit der Nah-

1) Ib. l. c. Liquet itaque in rei veritate, quod de Deo opt. max. non possit absolute dici, quod malum per se faciat, quod intentio ejus prima et principalis sit, facere malum. Hoc, inquam, nullo modo dici potest: nam actiones ejus sunt omnes optimae, quia ipse nihil facit praeter existentiam; existentia autem omnis bona est. Mala vero sunt privationes, a quibus actio non dependet, nisi eo modo, quo exposuimus, dum nempe facit, ut materia hanc naturam, quae in ipsa est, habeat, ut perpetuo ipsi privationi sit conjuncta, sicut jam notum est, atque propterea causa sit omnis corruptionis omnisque mali. Ideo illa, quibus Deus istam materiam non largitus est, non corrumpuntur, neque malis afficiuntur.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. p. 3. c. 12. p. 356. — 4) Ib. l. c. p. 357 sq.

rungsmittel. Hiedurch erzeugen sich bösartige Krankheiten des Körpers wie des Geistes [1])."

§. 81.

Eine weitere Frage, welche Maimonides im Anschluss an seine Theorie des Uebels behandelt, ist die Frage um den Zweck des geschaffenen Universums. Einige, sagt er, sind der Meinung, dass die ganze übrige Schöpfung des Menschen wegen vorhanden sei, damit dieser die Gottheit verehre; dass seinetwegen die ganze Natur ihre Kraft entwickle, und selbst die Bewegungen der Planeten nur als Mittel zu seinem Frommen und zu seinen Lebensbedürfnissen anzusehen seien. Das stellt Maimonides entschieden in Abrede. „Man könnte nämlich," sagt er, „an den, welcher diese Ansicht hegt, die Frage richten: Vermochte die Gottheit dem Menschen, um dessentwillen die ganze übrige Schöpfung vorhanden sein soll, auch ohne dieselbe Dasein zu geben oder nicht? Bejaht er die Frage und gibt er zu, dass die Gottheit den Menschen z. B. auch ohne das Dasein der Himmel hätte erschaffen können: so fragen wir weiter, welchen Nutzen haben denn alle diese Gegenstände, da sie selbst ohne Zweck und nur wegen einer andern Sache vorhanden sind, deren Dasein ihrer doch nicht bedarf? Behauptet er aber, das Dasein des Menschen sei durch die ganze übrige Schöpfung bedingt, und der Zweck des Menschen, die Gottheit zu verehren; so ist die Schwierigkeit nicht beseitigt. Was ist nämlich Zweck dieser Gottesverehrung, da Gott weder, wenn selbst alle Geschöpfe ihn erkennen und verehren, an Vollkommenheit gewinnnt, noch einen Mangel an derselben erleidet, wenn ausser ihm gar kein anderes Wesen vorhanden ist? Erwiedert man, dass nicht die göttliche, sondern unsere Vollkommenheit beabsichtigt sei, welche unser höchstes Gut, unsere Glückseligkeit begründet, so erhebt sich wiederum die Frage: zu welchem Zwecke sollen wir diese Vollkommenheit besitzen? Gewiss, die Annahme eines Zweckes gibt keine Klarheit, und wir gewinnen kein anderes Resultat, als: „so hat es Gott gewollt, so hat es seine Weisheit entschieden," und das ist der richtige Gesichtspunkt. Die ganze Schöpfung ist daher nicht des Menschen wegen, sondern jedes der Naturdinge ist nur seiner selbst wegen vorhanden. Gott hat alle Theile der Welt durch seinen Willen hervorgebracht, deren einige ihrer selbst, einige nur eines Andern wegen vorhanden sind. Dies Andere ist dann ein Zweck für sich selbst. Es war nicht minder sein Wille, dass der Mensch sei, als dass die Himmel mit ihren Sternen und die Engel seien. Bei jedem Naturding ist das Dasein seiner Wesenheit beabsichtigt, und wenn diese von dem Dasein eines Andern abhängig

1) Ib. l. c. p. 358 sqq.

ist, so lässt er zuerst dieses entstehen, so wie z. B. das Sinnliche dem Geistigen vorangeht [1])."

Maimonides geht nun zur Entwicklung des Begriffes der göttlichen Vorsehung über. Nachdem er vorher die Meinungen der Epicuräer, des Aristoteles, der Motakhallim und der Muatazile über die göttliche Vorsehung aufgeführt und geprüft hat, schickt er sich an, seine eigene Meinung darüber darzulegen [2]). Und da behauptet er denn nun, dass die göttliche Vorsehung in dieser untern Welt, d. h. unter der Mondsphäre, nur über die Einzelwesen des Menschengeschlechtes walte, und dass ausschliesslich bei diesem Geschlechte die Angelegenheiten seiner Einzelwesen, das Gute und das Böse, was diesen begegnet, nach dem göttlichen Urtheile geleitet und bestimmt werden [3]). In Betreff der übrigen animalischen Wesen, so wie der Pflanzen und der andern Dinge stimmt er der Meinung des Aristoteles bei, dass hier die göttliche Vorsehung nicht auf die Einzelwesen der Gattung gehe. „Ich glaube nicht," sagt er, „dass dieses Blatt in Folge der göttlichen Vorsehung abgefallen sei, nicht, dass durch einen besondern Willen Gottes die Spinne die Fliege erwürgt hat u. s. w.: alles dieses halte ich mit Aristoteles für reinen Zufall [4]). Die göttliche Vorsehung richtet sich aber, nach meiner festen Ueberzeugung, nach der göttlichen Gabe; d. h. über das Geschlecht, welchem die Gabe der Vernunft zu Theil wurde, und dessen einzelne Glieder sich zur Stufe der Vernunftwesen erheben, waltet die göttliche Vorsehung und rechnet ihnen ihre Handlungen zur Belohnung oder Bestrafung zu [5]). Wenn daher ein Schiff versinkt sammt denen, welche sich auf demselben befinden, oder ein Dach stürzt auf die, welche sich in dem Hause aufhalten, so war dieses allerdings Zufall; aber das Hineingehen der Menschen in das Schiff, und das Aufhalten der Andern in dem Hause geschah nach meiner Meinung nicht durch Zufall, sondern durch den Wil-

1) Ib. p. 3. c. 13 p 361 sqq p. 364. Quocirca vera et orthodoxa sententia, quae cum principiis legalibus et theoreticis meo judicio convenit, est: non credendum nobis esse, quod entia omnia sint propter hominem, sed quod singula sint sui ipsius, non alterius alicujus causa.

2) Ib p. 3. c. 17. p. 375 sqq.

3) Ib. p. 3. c. 17. p. 381 sq. Credo itaque, providentiam divinam in mundo hoc inferiori seu sublunari esse tantum in individuis speciei humanae, et hanc speciem solam esse, cujus individuorum negotia, omniaque, sive bona, sive mala, quae eis accidunt, secundum judicium et justitiam administrantur, sicut dicitur: „Omnes viae ejus judicium."

4) Ib. l. c p. 382.

5) Ib. l. c. p. 382. p 384 Non credo, quod Deum aliquid lateat: non enim attribuo Deo aliquam impotentiam; sed credo, Providentiam sequi intellectum, eique unicam esse, (quia providentia utique fit ab intelligente, imo qui est intellectus perfectissimus perfectione tali, post quam nulla datur alia Propterea cuicunque inhaeret aliquid de influentia illa, illud in tantum apprehendit providentia, quantum intellectus.

len Gottes, und nach gerechter Entscheidung seiner Urtheile, zu deren genauen Kenntniss unser Geist nicht gelangen kann [1].“ Wenn aber nur bei den vernünftigen Wesen die göttliche Vorsehung auf die Individuen sich erstreckt, so ist dabei wiederum wohl festzuhalten, dass aus keinem andern Grunde über die vernünftigen Wesen von der göttlichen Vorsehung Uebel und Leiden verhängt werden können, als weil sie solche durch sündige Werke verdient haben. Ebenso kann auch das Gute, was die Vorsehung jenen Wesen zutheilt, stets nur den Charakter der Belohnung haben. Nur unter dieser Voraussetzung kann die göttliche Gerechtigkeit gewahrt bleiben [2].

§. 82.

Gegen diese Ansicht, dass die göttliche Vorsehung bei den vernünftigen Wesen sich nicht blos auf die Gattung, sondern auch auf die Individuen beziehe, könnte eingewendet werden, dass die Vorsehung in dieser Fassung eine Kenntniss des Einzelnen in Gott voraussetze, welche man doch bei ihm nicht annehmen könne. Allein da wir uns in Gott alle Vollkommenheiten vereinigt und alle Mängel von ihm entfernt denken müssen, so ist es einleuchtend, dass, da Unkenntniss in irgend einer Sache als eine Unvollkommenheit zu betrachten ist, Gott nichts unbekannt sein könne [3]. Freilich ist das göttliche Wissen nicht nach der Analogie des menschlichen Wissens aufzufassen [4]. Gottes Wissen, identisch mit seiner Wesenheit, ist zu vergleichen dem Wissen des Künstlers, welches dem Kunstwerke vorausgeht, und welches das ganze Kunstwerk nach allen Theilen seines Inhaltes vollständig inne haben muss, weil das Kunstwerk eben nach dem Wissen des Künstlers gestaltet wird. Das menschliche Wissen dagegen ist zu vergleichen dem Wissen desjenigen, welcher das schon vorhandene Kunstwerk anschaut, und es nach seinem ganzen Inhalte erst zu erkennen und zu verstehen sucht. Das Wissen eines Solchen von dem Kunstwerke ist nämlich nicht an sich schon vollendet, sondern er wird vielmehr in dem fortgesetzten Anschauen des Kunstwerkes immer neue

1) Ib. l. c. p. 382.

2) Ib. l. c. p. 380. Ex fundamentis legis Mosis Doctoris nostri p. m. est et hoc, quod Deo nullo pacto ulla conveniat vel adscribi debeat iniquitas et injustitia, et quod omnia, sive mala, quae eveniunt homini, sive bona, quae homini aut toti alicui ecclesiae contingunt, procedant secundum justum et aequum Dei judicium, quod est sine ulla iniquitate et injustitia; ita ut, si vel spina homo manum suam laedat, quam statim iterum extrahat, poenae loco id ipsi inflictum esse censendum sit; et e contra, si vel minimum bonum ipsi contingat, praemii et retributionis loco sit habendum. Omnia haec sunt ex justo judicio illius, de quo dicitur: „Omnes viae ejus judicium;“ sed nos modos et rationes illius judicii ignoramus.

3) Ib. p. 3. c. 19. p. 387 sqq. — 4) Ib. p. 3. c. 20. p. 392.

Kenntnisse gewinnen, und so wird sich in dem Masse, als er jene Wahrnehmungen wiederholt, seine Kenntniss des Kunstwerkes immer mehr bereichern, bis er durch fortgesetzte Wahrnehmungen allmählig zum umfassenden Verständniss des Kunstwerkes gelangt [1]). So also verhält es sich nicht mit dem göttlichen Wissen. „In Gott erneuert sich keine Kenntniss, so dass er jetzt etwas wissen könnte, was er früher nicht gewusst hat; auch lässt sich ihm keine Vielheit von Kenntnissen beilegen; in Einem Gedanken fasst er die Unendlichkeit der Dinge auf, woraus offenbar folgt, dass die Mannigfaltigkeit der gedachten Dinge keine Mannigfaltigkeit in der Kenntniss Gottes bewirkt, wie solches bei uns der Fall ist. Gottes Erkenntniss erstreckt sich darum auch auf das noch nicht Vorhandene. Alle Begebenheiten, welche sich ereignen, wusste er schon vor ihrer Entstehung und ermangelte niemals der Erkenntniss derselben. Er weiss, dass ein Individuum, welches gegenwärtig nicht vorhanden ist, in einer bestimmten Zeit entstehen, einen gewissen Zeitraum im Dasein bleiben und dann untergehen werde. Tritt nun das Individuum auf die Weise in's Dasein, wie es Gott voraus wusste, so vermehrt sich seine Kenntniss nicht, entsteht nichts, was ihm vorher unbekannt war, vielmehr nur solches, was ihm vor dessen Entstehung, wie es ist, bekannt war [2]).“ In dieser Weise muss also das göttliche Wissen aufgefasst werden, und wenn solches geschieht, dann kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass die göttliche Vorsehung bei den vernünftigen Wesen sich auch auf das Einzelne erstrecken könne. Sind ja die Gattungsbegriffe nicht in ihrer Allgemeinheit etwas Wirkliches; die Vernunft kann daher blos in einzelnen vernünftigen Wesen wirklich sein, und wenn es mithin wahr ist, dass die göttliche Vorsehung auf das mit Vernunft begabte Geschlecht geht, so ist damit von selbst ausgesprochen, dass sie auf die einzelnen vernünftigen Wesen sich beziehe [3]). — Aber es ist daraus auch noch ein anderer Punkt einleuchtend. Das Wissen der Gottheit davon nämlich, wie das jetzt Mögliche sich künftig gestalten wird, entzieht keineswegs dieses Mögliche dem Reiche der Möglichkeit. Es hebt die Möglichkeit zweier Fälle nicht auf, obwohl Gott genau weiss, welcher von beiden wirklich werden wird. Das Mögliche beharrt in seiner Natur, und das göttliche Wissen bedingt nicht im Voraus, welcher der möglichen Fälle in Wirklichkeit treten werde [4]). Deshalb bleibt denn auch die menschliche Freiheit, welche das geoffenbarte Gesetz so entschieden lehrt [5]), von der göttlichen Vorsehung unangetastet.

1) Ib. p. 3. c. 21. p. 393 sq. — 2) Ib. p. 3. c. 20. p. 390 sqq. — 3) Ib. p. 3. c. 18. p. 384 sq. — 4) Ib. p. 3. c. 20. p. 392.

5) Ib. p. 3. c. 17. p. 380. Fundamentum legis Mosis Doctoris nostri, omniumque eorum, qui illi adhaerent, est, quod homo habeat absolutissimam potestatem, h. e. quod homo per naturam, arbitrium et voluntatem suam faciat, quidquid homo facere potest, sine ulla re alia in ipso creata et innovata.

Aber wenn auch die göttliche Vorsehung auf alle einzelnen Vernunftwesen sich bezieht, so sind doch auch hier wiederum gewisse Abstufungen anzunehmen. Die Vorsehung sorgt nämlich nicht in gleichem Grade für alle mit Vernunft begabten Individuen, sondern so wie sie sich im Allgemeinen nach der von Gott verliehenen Vernunft richtet, so richtet sie sich auch nach dem Grade der Vernunft, welcher in den einzelnen Gliedern des Menschengeschlechtes sich offenbart. Je grösser also der Theil dieser göttlichen Gabe ist, welchen ein Individuum durch die Anlage seines Organismus und durch eigenes Streben erlangt hat, desto grösser ist auch die über dieses Individuum waltende Vorsehung. Mit andern Worten: Der Grad der über den Individuen waltenden Vorsehung richtet sich nach dem Grade ihrer menschlichen Vollkommenheit [1]). „Hieraus folgt, dass Gott für die Propheten vorzugsweise Sorge trägt und zwar nach dem Grade ihrer Prophetengabe; desgleichen für fromme und tugendhafte Männer nach Massgabe ihrer Frömmigkeit und Tugend; da doch eben durch ihren Grad der geistigen, göttlichen Gabe die Propheten des göttlichen Wortes theilhaftig werden, und die Tugendhaften ihre Redlichkeit und Weisheit erlangen. Die Thoren und Abtrünnigen hingegen, je nachdem sie jener Gabe ermangeln, erfreuen sich nur einer geringen Berücksichtigung und sind fast den unvernünftigen Thieren gleichgesetzt (Ps. 49, 13 u. 21.). Diese Lehre, dass sich der Grad der göttlichen Vorsehung über jeden Menschen nach der Stufe seiner Vollkommenheit richtet, gehört gleichsam zu den Säulen, auf welchen das Gebäude des Gesetzes ruht [2])."

§. 3.

Es frägt sich nun aber, worin denn die menschliche Vollkommenheit bestehe. Die Beantwortung dieser Frage lässt uns in den Bereich der teleologischen und eschatologischen Lehrsätze des Maimonides eintreten. Nach zweierlei Vollkommenheiten, sagt Maimonides, hat der Mensch zu streben, nach körperlicher und nach geistiger Vollkommenheit. Die erstere besteht darin, dass er sich des besten Zustandes in allen seinen irdischen Verhältnissen erfreue, und dies kann nur stattfinden, wenn er zu jeder Zeit seine Bedürfnisse findet, als Speise, Wohnung, Bäder und Anderes, was die Erhaltung des Körpers bedingt.

1) Ib. p. 3. c. 18. p. 385. Cum itaque sic se res habeat, sequitur juxta ea, quae commemoravimus in praecedenti capite, quod, quo majorem partem influentiae divinae (intellectus humani vid.) adeptum est individuum, secundum materiae suae dispositionem et secundum exercitationem, tanto major quoque necessario sit erga illud providentia, quum providentia sequatur intellectum, ut dixi. Proinde non erit providentia divina erga omnes homines aequalis, sed erit differentia et praeeminentia aliqua, sicut in perfectione illorum humana inter unum et alium est differentia.

2) Ib. l. c. p. 385 sq.

Zur Erlangung dieser Dinge genügt die Kraft des einzelnen Menschen nicht, und nur im Staatsleben kann er derselben vollkommen theilhaftig werden, wie auch bekanntlich der Mensch seiner Natur nach ein geselliges Wesen ist. Die andere Vollkommenheit besteht darin, dass der Mensch seine Vernunft in Wirksamkeit treten lasse, d. h. dass er zu einer seiner Geistesanlage entsprechenden Kenntniss der Dinge gelange. Daraus geht hervor, dass diese letztere Vollkommenheit weder in Handlungen, noch in Eigenschaften, sondern blos in Kenntnissen besteht, welche durch Nachdenken und Forschung gewonnen werden. Ebenso einleuchtend ist es, dass man diese letztere erhabene Vollkommenheit nur nach Erlangung der erstern zu erreichen vermag. Denn der Mensch kann unmöglich, selbst vermittelst des Unterrichtes, und um so weniger durch Selbstanregung das Uebersinnliche begreifen, so lange er von Schmerz, Hunger, Durst, Hitze und Kälte geplagt wird. Erst nach Erlangung der ersten Vollkommenheit ist es ihm möglich, auch die letzte unstreitig erhabenere Vollkommenheit zu erreichen, durch welche allein er des ewigen Lebens theilhaftig wird [1].

Demzufolge ist denn auch der Zweck des ganzen Gesetzes ein zweifacher: nämlich Beförderung des geistigen und des leiblichen Wohles. In Beziehung auf das geistige Wohl werden dem gemeinen Manne heilsame, seinem Fassungsvermögen angemessene Wahrheiten mitgetheilt. Daher sind einige deutlich ausgesprochen, andere aber in Gleichnisse gehüllt, weil auf den gemeinen Mann bei seiner niedern Bildungsstufe nicht jede unverhüllte Wahrheit einen heilsamen Eindruck macht. Zur Beförderung des leiblichen Wohls dagegen gehört die Verbesserung der Verhältnisse ihres geselligen Lebens. Dies kommt durch zwei Dinge zu Stande, erstens, dass man alle Gewaltthätigkeit aus ihrer Mitte hinwegräume, damit nicht jeder willkürlich und nach Gutdünken seine Kraft anwende, sondern nur das thue, was das allgemeine Wohl befördert; zweitens, dass man die Menschen für die Gesellschaft nützliche Tugenden lehre, damit ein wohlgeordnetes Gemeinwesen zu Stande komme. Wie aber die leibliche Vollkommenheit der geistigen einerseits nachsteht, andererseits aber der letztern als Bedingung vorausgesetzt ist, so geht auch von diesen beiden Zwecken des Gesetzes der erste, die Beförderung des geistigen Wohles durch Ertheilung heilsamer Wahrheiten, ohne Zweifel dem Range nach voran, der andere aber, die Beförderung des leiblichen Wohles durch angemessene Leitung des Staates und der Angelegenheiten seiner Bewohner, muss der Natur der Sache gemäss der Zeit nach vorangehen. Auch müssen die auf denselben bezüglichen Lehren höchst ausführlich und mit den genauesten Bestimmungen behandelt werden, weil man unmöglich zu jenem ersten Zwecke gelangen kann, bevor dieser erreicht worden ist [2].

1) Ib. p. 3. c. 27. p. 417 sq. — 2) Ib. p. 3. c. 28. p. 419 sq.

Wenn aber auch die Vollkommenheit des Menschen dem Wesen nach eine zweifache ist, so lassen sich doch wiederum mehrere Stufen unterscheiden, eben weil jede der beiden Categorien menschlicher Vollkommenheit gewisse Grade zulässt. Von diesem Gesichtspunkte aus erhält man dann vier Arten der Vollkommenheit. „Die erste, welche den geringsten Werth hat, welcher aber die weltlich gesinnten Menschen ihr ganzes Leben widmen, ist die Vollkommenheit des Besitzes, d. h. was der Mensch besitzt, als Geld, Kleider, Gefässe, Sklaven, Grundstücke u. dgl.; selbst der Besitz einer königlichen Würde gehört zu dieser Klasse. Die zweite, mit dem Menschen selbst inniger verbundene, als die erste, ist die Vollkommenheit des Körpers, seiner Bildung, Gestalt und Form nach, wenn z. B. die Mischung der Säfte in genauestem Ebenmasse steht, die Glieder ein richtiges Verhältniss und eine angemessene Stärke besitzen. Die dritte Art der Vollkommenheit, welche noch mehr als die zweite an dem Menschen selbst haftet, ist die sittliche Vollkommenheit, bei welcher die Sitten des Menschen den höchsten Grad ihrer Vorzüglichkeit erlangt haben. Die meisten Gebote des Gesetzes zielen zwar dahin, dass der Mensch zu dieser Vollkommenheit gelange; dennoch ist diese nur als die Vorbereitung der folgenden anzusehen und nicht selbst der höchste Zweck des Menschen; denn die Sitten betreffen blos das Verhältniss des Menschen zum Mitmenschen, so dass der sittlich Vollkommene durch seine Vollkommenheit nur gleichsam dem Nutzen der Menschen dient und deren Werkzeug wird. Die vierte Art, die wahre menschliche Vollkommenheit, tritt dann ein, wenn der Mensch sich die geistigen Tugenden, d. h. die Einsicht in die metaphysischen Wahrheiten erwirbt und hiedurch zur richtigen Kenntniss in den göttlichen Dingen gelangt. Das ist der höchste Zweck und dasjenige, was den Menschen wahrhaft vollkommen macht, ihm allein angehört, die Unsterblichkeit sichert, und wodurch der Mensch erst wahrhaft zum Menschen wird [1]."

Diese Vollkommenheit nun ist es, welche der Mensch aus aller Kraft anstreben soll. Der Mensch soll alle seine Gedanken auf die höchste Idee, auf Gott richten, und sich der Erforschung desselben mit ganzer Kraft widmen. Darin besteht der wahre Gottesdienst, der Gottesdienst des Herzens, welcher in dem Masse zunimmt, als der Mensch immer mehr über Gott nachdenkt und sich ihm zu nähern sucht [2]. Das vernünftige Forschen muss vorangehen, und erst wenn der Mensch die Gottheit und ihre Werke mit der Vernunft begriffen hat, soll er sich ihr ganz weihen und ihr näher zu kommen streben; dann wird

1) Ib. p. 3. c. 54. p. 528 sqq.

2) Ib. p. 3. c. 51. p. 515. Homo omnes suas cogitationes in Deo solo collocatas habeat, postquam ad ejus cognitionem pervenit. Hic est enim cultus proprius illorum, qui veritatem apprehendunt, qui tanto fit major, quanto magis de Deo cogitant, et coram ipso comparent.

auch das Band, welches ihn mit der Gottheit vereinigt, die Vernunft, immer stärker werden. Vollkommen aber geschehen kann dies meistens nur durch Absonderung und Einsamkeit. Und darum soll jeder Fromme häufig einsam und in Zurückgezogenheit leben, und sich nur, so viel als nöthig ist, den Menschen zugesellen [1]).

§. 82.

Nicht alle Menschen gelangen zu diesem Ziele; die einen sind mehr, die andern weniger von demselben entfernt. Maimonides bedient sich, um dieses zu versinnlichen, eines Gleichnisses. „Ein König,“ sagt er, „ist in seinem Palaste, und seine Unterthanen befinden sich theils in dem Lande, theils ausser demselben. Einige derer, welche im Lande sind, kehren den Rücken dem Palaste zu, das Gesicht einer andern Gegend zuwendend. Einige derselben wollen nach dem Palaste des Königs gehen, um dort zu verweilen und dem Könige aufzuwarten, sind aber bis heute noch nicht zum Anblick der Mauern des Palastes gelangt. Von denselben erreichen jedoch einige den Palast, den sie umgehen, um den Eingang zu suchen; einige gelangen sogar durch den Eingang bis zum Vorhof; einige endlich dringen selbst bis zum Innern des Palastes vor, so dass sie sich mit dem Könige in Einem Hause befinden. Hiedurch jedoch können sie den König noch nicht sehen, noch weniger sprechen; es ist vielmehr erst nach fortgesetztem Bestreben möglich, dass sie vor dem Könige erscheinen, ihn in der Ferne, dann in der Nähe sehen, ihn reden hören und zuletzt mit ihm sprechen können. — Analog verhält es sich denn nun auch mit dem Verhältnisse der Menschen zu Gott. Die ausserhalb des Landes sind, stellen jene Menschen vor, welche weder durch Vernunftbetrachtung, noch durch Ueberlieferung einen Religionsglauben haben, wie der im Norden herumstreifende Theil der Turkomanen und die im Süden herumstreifenden Aethiopier. Dieselben sind keineswegs als vernünftige Wesen zu betrachten und stehen nicht auf der Stufe der Menschheit, sondern auf der Stufe der Mittelwesen, welche geringer als Menschen und vorzüglicher als Affen sind, da sie eine menschliche Gestalt haben und mit einem grössern Erkenntnissvermögen als die Affen begabt sind. Unter denen dagegen, welche im Lande sind und den Rücken dem Palaste des Königs zukehren, sind diejenigen verstanden, welche zwar Kenntnisse und Forschungsgeist besitzen, aber entweder durch eigenes Nachdenken oder durch die Annahme der Meinungen eines Irrenden

1) Ib. l. c. p. 516. Sic itaque expositum tibi est, quod post apprehensionem (Dei) nihil aliud requiratur, quam ut homo totum se ei tradat, et cogitationes suas intellectuales perpetuo in ejus desiderio collocet; id quod melius fieri nequit, quam per solitudinem et separationem. Ideoque studebit homo pius, ut frequenter solus et ab aliis separatus sit, neque, nisi urgente necessitate, hominum congregationibus et conventibus intersit.

falschen Ansichten ergeben sind. Diese werden sich in Folge ihrer falschen Ansichten, je länger sie gehen, desto mehr von dem Palaste des Königs entfernen, und sind daher weit ausgearteter als die Erstgenannten; ja zuweilen ist es nöthig, dass sie selbst und jede Spur ihrer Ansichten vertilgt werden, damit sie Andere nicht verführen. Die ferner nach dem Palaste schreiten, um zu dem Könige zu gelangen, aber dessen Palast noch nicht sehen können, bezeichnen die unwissende, rohe Menge von den Anhängern unsers Gesetzes, welche der blossen Ausübung der Gebote obliegen. Die den Palast erreichen und um denselben herumgehen, sind die Gesetzeskundigen, welche zwar auf dem Wege der Tradition zu den wahren Glaubenslehren gelangen und der Ceremonialgebote kundig sind, die sich aber um die Erforschung der Grundprincipien des Gesetzes und um die Beweise, auf welchen die Wahrheit des Glaubens beruht, nicht bekümmern. Die sich mit der Erforschung der Grundprincipien des Gesetzes, beschäftigen, sind diejenigen, welche bis zum Vorhof gelangten; diese selbst stehen auf verschiedenen Stufen. Die sich aber so weit erheben, dass sie die Beweise aller beweisbaren Lehren kennen, und von den göttlichen Dingen entweder die Wahrheit selbst, wo es möglich ist, erforschen, oder in so fern die Ergründung dieser unmöglich ist, sich der Wahrheit nähern, sind diejenigen, welche sich bei dem Könige im Palaste befinden. Dies ist die Stufe der Weisen, welche jedoch wiederum von verschiedenen Graden der Vervollkommnung sind. Wer aber endlich mit seiner ganzen Geisteskraft nach Vollkommenheit in Erkenntniss göttlicher Dinge strebt und sich ganz der Gottheit weiht, indem er, von allem Andern absehend, seine Vernunft dazu verwendet, in dem All der Dinge einen Beweis für das Dasein Gottes zu finden und das Walten desselben möglichst zu erforschen, der gehört zu denen, welche um den Thron des Königs verweilen. Und das ist die Stufe der Propheten [1])."

Und so haben denn alle gottesdienstlichen Verrichtungen, als das Lesen im Gesetze, das Gebet und die Ausübung der übrigen Verordnungen keinen andern Zweck, als dass man durch die Beschäftigung mit den göttlichen Geboten den Geist von weltlichen Dingen abziehe, um mit Gott allein umzugehen und der Erforschung der göttlichen Dinge allein sich zu weihen [2]). Ueber einem solchen Menschen, welcher seine Gedanken von eitlen Dingen wegwendet, eine auf dem wahren Wege erlangte Gotteserkenntniss besitzt und sich durch diese selig fühlt, waltet dann die göttliche Vorsehung ganz besonders; über ihn kann kein Uebel kommen; denn er ist bei Gott, und Gott bei ihm. Nur wenn er seine Gedanken von Gott abwendet, so ist er von Gott und Gott von ihm getrennt, und dann ist er auch jedem Unglück preisgegeben [3]). Daher ist auch den Propheten und sonst frommen und heiligen

1) Ib. p. 3. c. 51. p. 513 sqq. — 2) Ib. l. c. p. 517. — 3) Ib. l. c. p. 519 sq.

Männern nie zu einer andern Zeit ein Uebel zugestossen, als wo sie Gott ausser Acht liessen, und stand die Grösse des Uebels im Einklang mit der Dauer ihrer Gottvergessenheit und der Unwürdigkeit des Gegenstandes, welchem sie sich hingaben [1]). Hienieden jedoch bringt es der Mensch nie dahin, dass er fortwährend in der Erkenntniss Gottes ruht, weil er doch von Zeit zu Zeit genöthigt ist, der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse obzuliegen. Dagegen wird er in jenen Stand der höchsten und dauernden Vollkommenheit eintreten im jenseitigen Leben. Die Erkenntniss bleibt dann ewig in unverändertem Zustande, da die Scheidewand, welche sich zu Zeiten zwischen sie und ihren Gegenstand stellte, weggenommen ist. Die Weisen erfreuen sich dann jener hohen Seligkeit, welche mit körperlichen Genüssen nichts gemein hat [2]). Hienieden aber besteht die Vollkommenheit des Menschen in der höchst möglichen Erkenntniss Gottes und seiner Vorsehung, und in einem dieser Erkenntniss entsprechenden Lebenswandel, bei welchem der Mensch von dem Streben durchdrungen ist, Gnade, Gerechtigkeit und Wohlwollen zu üben, und so die Gottheit in ihren Handlungen nachzuahmen [3]).

4. Weitere Schicksale der jüdischen Philosophie.

§. 85.

Die Lehre des Maimonides übte grossen Einfluss auf sein Volk aus; aber sie blieb auch nicht unbestritten. Nach seinem Tode entspann sich in Spanien und Frankreich über seine Lehre ein heftiger Streit. Die einen suchten sie aufrecht zu erhalten, die andern bekämpften sie. In das christliche Spanien und in die Provence hatte sich ein grosser Theil der Juden geflüchtet, welche aus dem mittlern Spanien durch die Almohaden waren vertrieben worden. Unter diesen exilirten Juden, besonders in der Provence, war es, wo der Streit über die Philosophie des Maimonides am heftigsten entbrannte. Wie daselbst die Lehre des Maimonides die meisten Anhänger zählte, so ward sie eben daselbst auch am heftigsten bekämpft. Im Jahre 1305 untersagte eine Rabbinersynode, präsidirt von dem berühmten Salomon Ben-Adrath, Vorsteher der Synagoge zu Barcellona, unter Strafe der Excommunication, das

1) Ib. l. c. p. 520. Propterea videtur mihi, quod mala quaecunque, quae prophetis et aliis viris piis et sanctis contingunt, eo tempore tantum illis accidant, quo Dei obliviscuntur, et quod secundum longitudinem oblivionis vel negotii, in quo occupantur, gravitatem item vel levitatem, gravitas quoque mali existat.

2) Ib. l. c. p. 522 sq.

3) Ib. p. 3. c. 54. p. 532. Perfectio hominis, de qua in veritate gloriari debet et potest, in hoc consistit, ut, quantum fieri potest, ad Dei apprehensionem perveniat, providentiam ejus ergo creaturas tum in ipsarum creatione, tum gubernatione cognoscat, et post apprehensionem illam in viis istis ambulet, faciendo benignitatem, judicium et justitiam, ut istis operibus Deo similis fiat et evadat.

Studium der Philosophie vor beendetem fünfundzwanzigsten Jahre zu beginnen[1]). Doch konnte diese Reaction gegen die Lehre des Maimonides nicht hindern, dass dieselbe dennoch unter seinen Stammesgenossen sich fortpflanzte, und besonders im dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderte sich vieler Anhänger erfreute. Wir nennen von denselben vorerst *Schem Tov Ben Joseph Ben Palquera* (Falquera, auch Palkira), geboren zwischen 1224 und 1228, welcher einen Commentar zum „Doctor perplexorum," dann eine Art Psychologie, Schriften über den Nutzen der Philosophie, über Politik, Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Theologie, eine Apologie des „Doctor perplexorum," und Anderes schrieb. Ein anderer Apologet des Maimonides war *Calonymos*, welcher 1287 zu Arles geboren wurde. Etwas früher wirkte *Jedaia Peneni*, nach seinem Geburtsorte Beziers Bedersi genannt, welcher um 1290 zu Barcellona lebte, eine moralische Abhandlung „Bechinath Olam," eine Apologie der Philosophie, wie sie Maimonides in Aufschwung gebracht hätte, und eine Paraphrase zu dem Werke des Alfarabi: „De intellectu et intellecto" schrieb [2]). Vorzüglich aber ist zu nennen *Joseph Caspi* aus Argentière († 1350 zu Valencia), welcher gleichfalls einen Commentar zum „Doctor perplexorum" schrieb. Maimonides hatte den Gedanken ausgesprochen, dass alle Wirkungen in der Welt ihre nähern und entferntern Ursachen haben, und nur durch die Reihe dieser Ursachen hindurch auf Gott als die höchste Ursache zurückgeführt werden dürften, während die Propheten häufig die mittlern Ursachen übergingen, und eine Wirkung unmittelbar der göttlichen Causalität zuschrieben [3]). Dieser Lehrsatz konnte offenbar eine ganz geeignete Handhabe darbieten, um die Wunder, von welchen die Propheten erzählen, als blosse natürliche Wirkungen zu erklären. Caspi that diesen Schritt wirklich, und in Folge dessen findet sich bei ihm eine ganze Reihe von natürlichen Erklärungen alttestamentlicher Wunder. Auch der rationalistische Standpunkt in der Erkenntniss, welcher gleichfalls von Maimonides war angebahnt worden, wird von ihm entschieden urgirt. In seinem Sepher Hamusar lehrt er seinen Sohn die Grundprincipien des Judenthums: Gott, Offenbarung, Prophetismus und Vergeltung, nicht als Gegenstand des Glaubens, sondern aus innerer Ueberzeugung und nach

1) *Munk*, Mél. etc. p. 487 sq. — 2) *Munk*, Mél. etc. p. 494 sq.

3) Doct. perpl. p. 2. c. 49. p. 327. Nullum dubium est, quin cum omni re innovata et creata ita comparatum sit, ut illa habeat causam aliquam propinquam, quae eam innovavit, et haec causa iterum aliam, sicque consequenter usque ad primam causam omnium rerum, voluntatem nempe et beneplacitum Dei. Hanc ab causam solent non raro prophetae in suis scriptis causas illas secundas et intermedias omittere, et opus aliquod immediate Deo adscribere, ac dicere, quod Deus illud fecerit; id quod notissimum, et tum a nobis alibi, tum ab aliis veritatis indagatoribus (prout communis est legis nostrae Doctorum sententia) pertractatum est.

vorausgegangener Forschung in sich aufnehmen. Wir wissen, was dieses bei den Juden nach dem Vorgange des Saadiah zu bedeuten hatte. Die Lehre von der Infusion des thätigen Verstandes führt ihn zu fast pantheistischen Consequenzen. „Wenn wir," lehrt er, „von Gott sagen, dass er die entfernte Ursache aller Thätigkeiten in der Natur sei, so lässt sich dies von ihm mit noch grösserem Rechte in Betreff des Menschen sagen. Denn der Mensch ist mit Vernunft begabt, und diese emanirt von Gott, d. h. von dem wirkenden Geiste (intellectus agens), welcher zu Gott in dem Verhältnisse der Folge zum Grunde steht. Da nun unsere Vernunft ein Ausfluss der Gottheit ist, so sagen wir, wenn unsere Vernunft in Thätigkeit ist, gleichnissweise: wir nehmen Gott in uns auf; denn Gott ist die Vernunft, und die Vernunft ist Gott. Diese individuelle Vernunftthätigkeit in uns ist nun die waltende Vorsehung über unsere speciellen Handlungen und Schicksale, durch welche der Vollkommenste die hohe Stufe des Moses erreichen kann, der auch deshalb der Mann Gottes genannt wird; denn die Göttlichkeit war in höchster Vollkommenheit in ihm, d. h. die göttliche Kraft; und es ist kein Unterschied, ob wir sagen: Gott oder die göttliche Kraft. Denn die Kraft ist die Vernunft, und diese ist Gott [1])."

Es folgt als ein weiterer bedeutender jüdischer Aristoteliker *Levi Ben Gerson*, geboren 1288 zu Bagnolles und gestorben 1370 zu Perpignan. Er schrieb Commentare zu einigen Schriften des Averroes, und dann ein dem „Doctor perplexorum" entsprechendes Werk: „Milhamoth Adonai" — „bella Dei." — Er verwirft ausdrücklich die Schöpfung aus Nichts und nimmt eine ewige erste Materie an, welche in so fern „Nichts" genannt werden könne, weil sie ohne alle Form sei [2]). Ferner *Moses Ben Josue* aus Narbonne, welcher in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts blühte und Commentare schrieb zum „Doctor perplexorum," zum Makâzid des Algazel, zur Schrift des Averroes über den materiellen Verstand und zu einigen andern Schriften dieses Philosophen, so wie endlich auch zum Hai Ibn Joktan des Tofeil [3]).

§. 86.

Von besonderer Bedeutung ist *Ahron Ben Elia* aus Nikomedien, welcher im Jahre 1346 sein Werk Ez-Chaim (arbor vitae) herausgab. Er ist ein Gegner des Maimonides. Dieser hatte zu Gunsten der Philosophie die Lehrmeinungen der orthodoxen Medabberim bekämpft, und die Philosophie mit der Religion zu verbinden gesucht. Dagegen

1) *Denzinger*, Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 166 f.

2) *Munk*, op. c. p. 499. sagt von ihm: Il reconnait ouvertement la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue, et fait violence à la Bible, et aux croyances juives, pour les adapter à ses idées péripaticiennes.

3) *Munk*, op. c. p. 496 sqq.

stellt sich Ahron Ben Elia im Interesse der karaitischen Dogmatik, welcher er huldigte, eben so entschieden den Philosophen entgegen, wie Maimonides den Medabberim. Maimonides hatte den Medabberim die Entstellung der Philosophie zu Gunsten der positiven Religion vorgeworfen; dafür beschuldigt Ahron die Rabbaniten und mit ihnen den Maimonides der Verfälschung der positiven Religion durch die Philosophie. Er sagt im ersten Abschnitte seines Ez - Chaim: „Der Grund des Zwiespaltes in der Demonstration der Einheit Gottes unter dem jüdischen Volke sei das Exil mit seinen verderblichen Einflüssen auch auf das geistige Leben gewesen. Der schon durch Abraham auf demonstrativem Wege begründeten und durch die mosaische Gesetzgebung befestigten Gotteserkenntniss hätten die Griechen eine dem wahren Glauben widersprechende Philosophie, das Erzeugniss einer selbstsüchtigen Eifersucht gegen das Volk Gottes, entgegengesetzt. In der Zeit des zweiten Tempels, durch den nähern Umgang mit der von ihnen unterjochten Nation einigermassen von der Wahrheit überzeugt, aber zu gehässig, um sie unverfälscht anzunehmen, hätten sie sich zum Christenthum bekannt. Diese christianisirten Griechen hätten, durch die dem Volke Gottes abgelernte Demonstration in den Stand gesetzt, die heidnischen Philosopheme aufgegeben. Die Muhamedaner seien in dieser Vereinigung eines eigenthümlichen Offenbarungsglaubens und einer auf israelitischem Fundament beruhenden Speculation ihnen gefolgt, namentlich die Secten der Muataziliten und Aschariten, obgleich letztere in sonderbaren Meinungen auseinandergegangen. Unter dem weithin zerstreuten Volke, welches, in zwei Parteien zerspalten, nach Wahrheit gesucht, hätten sich die Karäer (nebst einigen Rabbaniten) mit Verwerfung der schriftwidrigen Philosophie den ihnen näher stehenden Muataziliten angeschlossen; die Rabbaniten hingegen sich bemüht, Thora und Philosophie (was unmöglich) in Uebereinstimmung miteinander zu bringen und seien dadurch in Häresie verfallen, welche durch Gewohnheit und Studiengang immer mehr eingewurzelt sei. Es sei der Zweck seines Werkes, unter solcher Parteiung die wahrheitsgemässe Anschauung der Glaubenslehren vor den schädlichen Einflüssen der Philosophie sicher zu stellen [1]."

Trotz dieses orthodoxen Anlaufes hält er aber doch die Leuchte seiner eigenen Weisheit in der Rechten, und die Leuchte der geoffenbarten Religion in der Linken, und seine eigene Leuchte, kann man hinzusetzen, brennt von dem Oele der jüdischen und arabischen Aristoteliker [2]). Der Geist des „Doctor perplexorum" und des Ez-Chajim ist derselbe. Es herrscht in beiden eine für sich eingenommene selbstgenugsame Speculation, welche einerseits, ohne es wissen zu wollen, von dem Lichte der göttlichen Offenbarung collustrirt ist, andererseits

1) *Delitzsch,* Anecdota etc. S. 339. — 2) Ebds. IX.

gegen dieses Licht sich absperrt, indem sie durch stolzes Ignoriren oder falsche Deutung sich selber betrügt. Ahron und Maimonides — beide lassen die speculirende Vernunft und die in der Schrift niedergelegte Offenbarung als die höchsten Erkenntnissquellen der Wahrheit gelten; aber sie subordiniren die letztere factisch der erstern; die Zeugnisse der Schrift sind ihnen weder Substrat noch Ausgangspunkt der Forschung, sondern nur historische Bestätigung für das, was deshalb Wahrheit ist, weil es vernunftgemäss ist, für das, was auf dem Wege selbstständiger Speculation ermittelt werden kann und muss [1]).

Schon ein oberflächlicher Anblick des Ez Chajim, sagt Delitzsch [2]), setzt es ausser allen Zweifel, dass Ahron den „Doctor perplexorum“ des Maimonides nicht blos vor sich hatte, sondern auch nachzuahmen und wo möglich zu übertreffen suchte. Wir können zwar, da uns die altkaräischen Bearbeitungen des Kelam, aus denen Ahron schöpfte und welche wahrscheinlich auch Maimonides nicht unbenutzt liess, unzugänglich sind, nicht allerorten mit definitiver Schärfe die Grenzen angeben, welche das Nachgeahmte und Entlehnte im Ez-Chajim von dem Ursprünglichen und Eigenthümlichen trennen; es ist aber gewiss, dass der Ez-Chajim seiner äussern und innern Oeconomie nach, als Ganzes betrachtet, kein Originalwerk, sondern nur ein Pendant, ein Seitenstück zum „Doctor perplexorum“ ist. Indess, so wahr dies ist, so wird ihm doch der innere Werth, die hohe geschichtliche Bedeutsamkeit und literarische Nutzbarkeit dadurch keineswegs abgesprochen. Ahron ist kein gedankenloser Compilator; er entnimmt, was ihm als probehaltig erscheint und lässt es unverändert, wenn er es für unverbesserlich richtig und für imperfectibel erkennt, ohne sich auf die niedrigen Täuschereien einzulassen, durch welche egoistische Schriftsteller ihre Plagiate zu vertuschen suchen. Er schreibt für Karäer, deren intellectuellen Fond er nicht allein durch seine eigenen Forschungen, sondern auch durch das Trefflichste, dessen die Rabbaniten in dem Fache der speculativen Glaubenslehre sich rühmen können, bereichern möchte. Daher gewann der Ez-Chajim unter den Karäern ein repräsentatives Ansehen; wir finden Alles darin bei einander, was die Dogmatik in dieser Richtung unter den Karäern Grossartiges hervorgebracht hat.

Die hauptsächlichsten Punkte, in welchen Ahron den Maimonides bekämpft und eine der des Maimonides entgegengesetzte Ansicht vertritt, lassen sich nach Delitzsch [3]) auf folgende zurückführen. Maimonides nimmt in Bezug auf Gott nur negative Attribute an. Dagegen sind nach Ahrons Ansicht sowohl negative, als auch positive Attribute zulässig und nothwendig; denn die Schrift gebrauche sie, und die negativen unterliegen nicht blos ebenso wie die positiven, der Homonymie, sondern die positiven haben noch den Vorzug der Genauig-

1) Ebds. S. 336. S. VIII f. — 2) Ebds. S. 329 f. — 3) Ebds. S. 341.

keit und Angemessenheit, ohne dem Missverständnisse ausgesetzt zu sein [1]). Maimonides hält den göttlichen Willen für ein relatives und verhältnissmässig zu den Creaturen hervorgehendes, Ahron dagegen für ein absolutes Attribut [2]). Nach Maimonides ist der Anfang der Welt ein reiner Glaubensartikel und lässt sich nicht demonstrativ begründen; nach Ahron dagegen kann der Anfang der Welt auch demonstrativ erwiesen werden [3]). Nach Maimonides ist die Norm des Handelns Gottes seine retributive Gerechtigkeit; nach Ahron seine Weisheit [4]); Maimonides nimmt eine auf die Individuen sich erstreckende Vorsehung Gottes nur in Bezug auf die Menschen; Ahron dagegen auch in Bezug auf alle übrigen Geschöpfe an, weil es nach seiner Ansicht eine Unvollkommenheit Gottes wäre, wenn er nicht um die Dinge der untern Welt wüsste und sie leitete [5]). Nach Maimonides ist der letzte allgemeine Endzweck der Weltschöpfung unerforschlich, und man hat anzunehmen, dass jedes Ding um seiner selbst willen, nicht um des Menschen willen da sei; nach Ahron hat zwar jede der drei Welten ihren eigenen Endzweck; aber der Mensch ist der Endzweck der *niedern* Welt [6]); das göttliche Gebot hat nach Maimonides, nur in genere betrachtet, nach Ahron auch in seinen Specialien einen bestimmten Endzweck [7]).

Von den spätern jüdischen Philosophen, welche sich in den bisher bezeichneten Bahnen bewegten, sind noch zu nennen: *Albo, Bibago, Schem-Tov, Elias del Medigo, Abravanel* und *Leon.* Joseph Albo aus Soria in Castilien († 1430) handelt in Ikkarim (Wurzeln) seu liber articulorum über Dasein Gottes, Offenbarung, Unsterblichkeit, mit steter Bezugnahme auf den Doctor perplexorum. Abraham Bibago schrieb (um 1446) zu Hueska in Arragonien einen Commentar zur zweiten Analytik und (1470) den „Glaubensweg.“ Dem Joseph Ben Schem-Tov wird ein Commentar zur Nikomachischen Ethik (1455) und zur Schrift des Averroes über den materiellen Verstand zugeschrieben. Sein Sohn schrieb einen Commentar zur aristotelischen Physik und zum Doctor perplexorum. Elias del Medigo war Lehrer des Mirandola und schrieb für diesen eine Abhandlung über den Verstand und die Prophezie (1482), einen Commentar zu der Schrift des Averroes „De substantia orbis“ und einige andere Schriften. Von Abravanel, welcher zu Lissabon 1437 geboren ward und zu Venedig 1508 starb, ist das „Mifhaloth Elohim“ — „opus Dei“ — anzuführen. Sein Sohn Leon oder Juda der Hebräer, welcher zwischen 1460 und 1470 zu Lissabon geboren wurde und 1502 seine „dialoghi di amore“ begann, die zuerst zu Rom 1537 erschienen, bildet den Uebergang zu den Modernisten durch die Benützung einer modernen Sprache und einer modernen neuplatonischen Richtung [8]).

1) Ez-Chajim, c. 70—72. Bei *Delitzsch,* Anecdota etc.

2) Ib. c. 75. — 3) Ib. c. 12. — 4) Ib. c. 89. — 5) Ib. c. 82—88. — 6) Ib. c. 94. — 7) Ib. c. 101 sqq. — 8) Vgl. *Munk,* Mél. etc. p. 506 sqq.

Auch auf dem Gebiete des Judenthums sind uns drei Richtungen begegnet, welche denjenigen, die wir bei den Arabern getroffen haben, ganz analog sind: der theosophische Mysticismus der Cabbalah, der Dogmatismus der Rabbaniten und Caräer, und die eigentliche Philosophie der Aristoteliker oder Arabisten. Und wie bei den Arabern die erwähnten drei Parteien sich schroff gegenüberstanden, und die Kluft des Gegensatzes zwischen ihnen sich nicht schliessen wollte, so fand solches in gleicher Weise auch bei den Juden statt. Die Versöhnung dieser drei gleichberechtigten Richtungen des menschlichen Geistes, des Glaubens, der Wissenschaft und der Mystik konnte und kann nur im Christenthume gelingen. —

C. Christliche Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 87.

Wir haben den Faden unserer Darstellung der christlichen Philosophie des Mittelalters da fallen gelassen, wo wir auf unserm Gang durch die Geschichte bei jenen „Büchern der Sentenzen“ angelangt sind, in welchen die ganze wissenschaftliche Bewegung der vorausgehenden Epoche zu einem organischen Ganzen sich zu crystallisiren anfing. Es waren diese „Sentenzen“ die natürliche Frucht des Strebens nach Systembildung, welches wir im Laufe der vorausgehenden Epoche immer deutlicher und immer stärker haben hervortreten sehen. Wir haben uns vorzugsweise mit dem Einen dieser theologischen Systeme beschäftigt, mit demjenigen nämlich, welches wir in den „Sentenzen“ Peters des Lombarden vor uns haben, weil dieses das bedeutendste war und am meisten Anerkennung in der folgenden Zeit fand. Aber es sind auch die andern Männer, in welchen jenes Streben nach Systembildung sich verkörperte, keineswegs ohne Bedeutung. Robert Folioth, welcher, ein Verwandter des Bischofs Wilhelm Folioth von London, zu Melun die Philosophie und Theologie mit grossem Ruhme lehrte, und daher gewöhnlich *Robert von Melun* (Robertus Melodinensis) heisst, schrieb ein Werk, betitelt: „Quaestiones de Divina pagina,“ oder: „Summa theologiae,“ von welchem Boulay in seiner Geschichte der Universität Paris einige Bruchstücke aufbewahrt hat, die von einem scharfsinnigen und gründlichen Denken zeugen [1]). Nach einer Einleitung in die gesammte Theo-

1) *Joh. Saresb.* nennt ihn (Metal. l. 2. c. 13.) in responsionibus perspicacem, brevem et commodum.

logie verbreitet sich Robert vorzüglich über Gottes Wesen, über die Dreieinigkeit, die Engel, die Schöpfung des Menschen und die Menschwerdung. Er unterscheidet die Naturwirkungen und die göttlichen Wirkungen, die Naturgesetze und die göttliche über den Naturgesetzen stehende und von ihnen unabhängige göttliche Allmacht, und reducirt hierauf den Unterschied zwischen der Lehre der göttlichen Schrift und der Vernunftlehre, oder mit andern Worten: zwischen der Theologie und Philosophie. Jene beschäftigt sich mit den Wirkungen der göttlichen Allmacht, welche alle Naturkraft übersteigen, und beurtheilt darum auch die Lehrsätze nach der Fülle der göttlichen Allmacht, welche in denselben ausgedrückt und erklärt wird. Diese dagegen beschäftigt sich mit den blossen Naturwirkungen und beurtheilt somit auch die Lehrsätze nach der Natur der Dinge und deren natürlichen Kräften, wie solche in jenen Lehrsätzen ausgedrückt und erläutert werden[1]). Wenn also z. B. die heilige Schrift lehrt, dass eine Jungfrau geboren habe, so gehört dieser Satz unter die Categorie derjenigen, welche nach der Fülle der göttlichen Allmacht, nicht nach dem gewöhnlichen natürlichen Laufe der Dinge zu beurtheilen sind. Er gehört in die Theologie, nicht in die Philosophie. Die Philosophie kann denselben nicht bekämpfen. Denn was die Natur sei, und was sie vermöge, kann der Philosoph nur durch die gewöhnlichen Wirkungen und durch die Erfahrung der Erfolge wissen. Er läugnet daher das Gebären einer Jungfrau nur deshalb, weil er weiss, dass solches nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur nicht erfolge. Dieser Schluss hat aber keine Wahrscheinlichkeit, und noch weniger Nothwendigkeit. Denn die Natur der Dinge kann der Macht Gottes nicht entgegenstehen, da Gottes Macht die Natur gemacht hat und leitet, die letzte so weit, als die erste gestattet, vor- und rückwärts geht, Gott aber, wenn er will, über sie hinausgeht und ihr entgegenwirkt[2]).

Ausser Robert von Melun gehört auch *Robert Pulleyn* zu den angesehensten und verdienstvollsten Denkern des zwölften Jahrhunderts.

1) *Boulay,* Hist. univ. Paris. T. II. p. 592. Sicut enim non parum refert, de rerum eventibus discernere, qui secundum rerum naturam contingunt, et qui secundum Dei potentiam, quae supra rerum naturam est: ita magna discretione opus est in locutionum judicio faciendo: secundum quod assumuntur ad ostendendum, quanta ipsa rerum possibilitas valeat, et secundum quod assumuntur ad docendum, quae vis divinae potentiae sit circa res ei subjectas. In quo existimo differentiam consistere doctrinae divinae scripturae et illius, quae secundum rerum naturam dicitur esse composita. Quia haec facit judicium locutionum secundum quod eis rerum natura exprimitur, i. e. philosophia humana. Illa vero, i. e. doctrina divina, quae Theologia dicitur, judicium facit locutionum, secundum quod eis circa res virtus divinae potentiae explicatur, quae supra rerum naturam operatur.

2) Ib. p. 606. Näheres über *Roberts* Leben bei *Hauréau*, de la phil. scol. t. 1. p. 332 sqq.

Schon in seinem Vaterlande, in England, hatte er sich durch seine Gelehrsamkeit Hochachtung und Ansehen erworben, als ihn bürgerliche Unruhen bestimmten, nach Paris zu gehen, um daselbst in Ruhe seine Erkenntnisse zu erweitern. Er wurde hier ein berühmter Lehrer der Theologie, ohne Aufsehen zu machen, weil er ohne Anfälle auf Personen die Meinungen ruhig bestritt, und nicht mit den Dialektikern seiner Zeit wetteiferte. Er machte sich in der Folge um sein Vaterland durch Wiederherstellung der Universität Oxford und grossmüthige Beförderung der Wissenschaften verdient. Er starb gegen 1153 als Cardinal. Sein berühmtestes Werk sind die „Sententiarum libri octo," in welchen, ebenso wie in den Sentenzen des Lombarden, ein ausführliches System der Theologie entworfen ist, und zwar nach derselben Methode, wie wir sie bei dem Lombarden getroffen haben[1]). Bei jeder Frage sucht er aus der Auctorität und durch Hülfe der Dialektik, sowie durch Darstellung der ungereimten Folgerungen, welche aus dieser oder jener Annahme sich ergeben würden, diejenige Antwort heraus zu stellen, welche die wahre ist und mit der kirchlichen Lehre übereinstimmt[2]).

Der bedeutendste der Sententiarier ist endlich nach Peter dem Lombarden dessen Schüler *Peter von Poitiers*, (Petrus Pictaviensis), Kanzler der Universität Paris und berühmter Lehrer der Theologie daselbst. Er schrieb „sententiarum libros quinque," welche sich jedoch genau an die Sentenzen des Lombarden anschliessen, und mehr der Form, als der Materie nach von den letztern sich unterscheiden. Er vermehrte nur hie und da die vom Lombarden aufgeworfenen Fragen mit neuen, ohne sich von demselben dem Inhalte nach zu entfernen. Aber da er in der dialektischen Kunst sich mehr geübt hatte, als sein Vorgänger, so bewies und widerlegte er alle Sätze, welche mit der Kirchenlehre übereinstimmten oder von derselben abwichen, durch Schlüsse und Soriten. Der Lombarde hatte hauptsächlich der Vollständigkeit und Fasslichkeit sich beflissen; Peter von Poitiers dagegen suchte durch die dialektische Kunst dem theologischen System desselben Kürze, Gedrungenheit und Gründlichkeit zu geben; durch den subtilen Scharfsinn ging aber zugleich die Leichtigkeit und Deutlichkeit des Ausdrucks vielfach verloren, und der Commentar, welcher aufklären sollte, wurde oft dunkler und unverständlicher, als der Text, wenn er auch nicht selten Manches, was der Lombarde nur assertorisch behauptet hatte, durch Schlüsse deutlicher machte. So hatte der Lombarde nur ganz kurz auf eine vierfache Weise hingewiesen, wie Gottes Dasein aus der Natur und aus der Veränderlichkeit der Creaturen erkannt und erwiesen werden könne. Peter von Poitiers dagegen stellt drei verschiedene

1) Edit. Paris 1651. Vgl. *Brucker*, Hist. phil. T. III. p. 767 sq. — 2) Vgl. *Hauréau*, De la phil. scolastique, t. 1. p. 329 sq.

Beweise für das Dasein Gottes auf, welche ihm jedoch nicht ganz eigenthümlich angehören. Wir wollen zur Probe nur einen derselben anführen: Alles, sagt er, ist entweder Substanz oder Accidens. Das Accidens kann nicht durch sich selbst, also auch nicht von sich selbst sein, sondern es setzt ein Subject voraus, in welchem es ist, und durch welches es in seinem Dasein bedingt ist. Aber auch die Substanz kann nicht von sich selbst sein. Denn ob sie gleich als Substanz nicht in einem Subjekte existirt, und daher durch und für sich selbst besteht, so existirt sie doch nicht auf eine solche Weise, dass nicht zu ihrem Dasein Anderes, was in ihr als in ihrem Subjecte sich befindet, nothwendig wäre. Eine körperliche Substanz kann nicht ohne Ort und Farbe, eine geistige nicht ohne eine Beschaffenheit sein. Man muss also nothwendig Etwas voraussetzen, was sowohl durch sich selbst, als auch von sich selbst, d. i. von keinem Andern ist, von welchem aber alle diese Dinge sind, die nicht von sich sind. Und dieses Wesen ist Gott[1]). — Es wird nicht nöthig sein, die Lehre Peters von Poitiers weiter zu verfolgen; denn im Wesentlichen bietet sie uns doch dasselbe Bild dar, wie die seines Lehrers, des Lombarden.

An diese Bücher der Sentenzen, besonders an die des Lombarden, knüpfte nun die weitere Entwickelung der scholastischen Speculation in der gegenwärtigen Epoche zunächst an. Da im theologischen Unterrichte die Sentenzen des Lombarden zu Grunde gelegt wurden, und es Sache des Lehrers war, an den Inhalt derselben seine weiteren Erklärungen und Untersuchungen anzuschliessen, so war damit die Veranlassung gegeben, Commentare zu diesen Sentenzen abzufassen, und in denselben den ganzen reichen Inhalt der scholastischen Wissenschaft niederzulegen. Daher kam es, dass, wie wir sehen werden, fast jeder der gefeierten Coryphäen der Scholastik in den folgenden Jahrhunderten einen grossen Commentar zum Lombarden schrieb. Eine ungeheure Masse des Wissens ist in diesen Commentaren angehäuft.

§. 88.

Allein wenn auch die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts zunächst an die Bücher der Sentenzen anknüpfte, und von ihnen aus den Faden der Entwickelung fortlaufen liess: so hatte sich doch auch noch eine andere Aufgabe zu lösen. Es galt nichts mehr und nichts weniger, als einen neuen geistigen Kreuzzug gegen die riesenhaft herangewachsene Herrschaft des Arabismus im Gebiete der Wissenschaft. — Die Ausdehnung der Herrschaft der Araber über die heiligen Orte, wo der Herr gewandelt, wo die Geheimnisse der Erlösung sich vollzogen hatten, hatte die Begeisterung der abendländischen christlichen Völker wachgerufen, und mit dem Rufe „Gott will es“ hatten sich die Kreuz-

1) Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abschn. 1. S. 238 f.

fahrer zusammengeschaart, und waren hinübergezogen in das Morgenland, um die heiligen Stätten zu erobern, und nachdem sie dieselben in ihren Besitz gebracht, sie zu festigen und zu vertheidigen gegen den Andrang der Ungläubigen. Ihre Bemühungen waren von keinem dauernden Erfolge, und im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts neigte sich die Periode dieser Kreuzzüge bereits ihrem Ende zu. Ludwig der Heilige war der letzte, welcher das Banner des Kreuzes im Kampfe gegen die Ungläubigen wehen liess. Aber nun galt es einen neuen Kreuzzug, einen Kreuzzug, dessen Kämpfe nicht auf dem Felde der Schlachten, sondern mit den Waffen des Geistes ausgefochten werden sollten. Es galt, den Ungläubigen das Scepter der Herrschaft im Gebiete der Wissenschaft zu entreissen. Wir haben gesehen, wie die Araber die aristotelische Philosophie gleich als ein Monopol sich eigen machten, wie sie auf der Grundlage der aristotelischen Schriften in stolzem Selbstgefühl ein philosophisches System sich aufbauten, welchem sie die volle und reine Wahrheit vindicirten, im Gegensatze zur Religion, welche sie in die niedern Schichten des gemeinen Volkes verwiesen. Feindlich stand diese Philosophie insbesonders dem Christenthume gegenüber, und die Juden, diese gebornen Gegner des Christenthums, säumten nicht, dieser Philosophie sich anzuschliessen und ihre weitere Verbreitung zu vermitteln. So blieb dieselbe nicht auf den Kreis der Ungläubigen beschränkt, sondern wie eine gewaltige Macht drückte sie auch auf die Gränzen der christlichen Völker, und wusste sich den Eingang zu denselben zu erzwingen. Es ist durchaus unrichtig, wenn man annimmt, dass die einzelnen Völker des Mittelalters, was ihr geistiges Leben betrifft, isolirt von einander dagestanden seien. Im Gegentheil, weit entfernt, dass sie in Bezug auf ihr geistiges Leben in atomistische Besonderheiten auseinandergefallen wären, finden wir vielmehr den regsten und ausgebreitetsten geistigen Verkehr zwischen denselben. Nur ein oberflächlicher Blick in die Schriften der Scholastiker genügt, um uns zu zeigen, dass sie mit allen Erscheinungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens in ihrer Zeit vollkommen bekannt waren. So konnte und musste bei diesem reichen, geistigen Verkehre auch die arabische Philosophie in den Gesichtskreis der christlichen Völker hereintreten. Es geschah wirklich. Wie ein mächtiger Strom überschwemmte der Arabismus die christlichen Völker und suchte die in der eigenen Heimath im Schwinden begriffene Herrschaft jetzt unter den christlichen Völkern sich zu erringen. Christlicher Glaube und christliche Sitte sollten ihm weichen. Und wie die arabische Philosophie in ihrer Heimath als Hofphilosophie gross geworden war, so wendete sie sich auch bei den christlichen Völkern an die Höfe, um durch dieselben Eingang und Geltung zu gewinnen. Friedrich II. war erklärter Averroist, und unterstützte mit Geld und sonstigen Gunstbezeugungen die Juden, damit sie die Schriften der arabischen Philoso-

phen übersetzten[1]). An seinem Hofe waren die Grundsätze des berüchtigten Buches „von den drei Betrügern" (de tribus impostoribus) — Moses, Muhamed und Christus —, welches wahrscheinlich von einem Averroisten geschrieben war, heimisch[2]). Das genügt. — Aber nicht blos an den Höfen suchte der Arabismus Terrain zu gewinnen, sondern er schlich sich sogar als Theorie in die Schulen ein, und wurde daselbst als philosophisches System gelehrt. Besonders scheint der Arabismus als Theorie auf der Universität Paris und im Franziskanerorden Eingang gefunden zu haben[3]). So kam es, dass selbst kirchliche Auctoritäten im Interesse der christlichen Lehre gegen denselben einzuschreiten sich veranlasst fanden. So wurden, wie wir bereits früher zu erwähnen Gelegenheit hatten, im Jahre 1269 von einer Versammlung der Pariser Universitätslehrer unter dem Vorsitze des Bischofs Stephan mehrere Sätze proscribirt, welche sämmtlich der arabischen Philosophie entnommen sind. Diese Sätze heissen: „Quod intellectus hominum est unus et idem numero. Quod mundus est aeternus. Quod nunquam fuit primus homo. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. Quod Deus non cognoscit singularia. Quod Deus non cognoscit aliud a se. Quod humani actus non reguntur providentia divina. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili et mortali. Quod omnia, quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit[4]). Bald darauf, im Jahre 1277 traf ebendaselbst noch mehrere andere arrabistische Sätze dasselbe Loos[5]).

1) *Munk*, Mél. de phil. juive et arabe, p. 335. Der Harem, welchen er sich hielt, war nur die äussere Offenbarung seiner philosophischen Weltanschauung auf ethischem Gebiete. *Renan*, Averroes et l'Averroisme, p. 230. *Werner*, Thomas von Aquin. Bd. 1. S. 571 ff.

2) Ren. l. c. — 3) Ib. p. 207. — 4) *Du Boulay*, Hist. de l'univers. Paris t. 2. p. 79. Bibl. max. Patr. t. 25. p. 351 sqq.

5) Dieselben sind aufgeführt bei *Boulaeus* III. p. 434 sqq. Wir heben davon folgende aus: Quod Deus non potest facere plures animas in numero. Quod Deus nunquam plures creavit intelligentias, quam modo creat. Quod intelligentia, animus vel anima separata nusquam est. Quod intellectus est unus numero omnium, licet omnino separetur a corpore hoc, non tamen ab omni. Anima separata non est alterabibis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur. Quod scientia magistri et discipuli est una numero. Quod intellectus agens non est forma corporis humani. Quod impossibile est, solvere rationes philosophi de aeternitate mundi. Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium non sit tenendum secundum fidem. Quod non contingit corpus corruptum redire unum numero, nec idem numero resurget. Quod resurrectio fu-

Man sieht daraus, wie kühn der Arabismus selbst in den christlichen Schulen auftrat. Zwar behaupteten die Arabisten, um sich dem christlichen Glauben gegenüber zu decken, dass sie ihre Lehrsätze nur vom philosophischen Standpunkte aus für geltend hielten, nicht aber vom Standpunkte des Glaubens und der Theologie aus, weil in der Philosophie Etwas wahr sein könne, was in der Theologie falsch sei, und umgekehrt [1]). Aber auch dieser Lehrsatz war selbst wiederum nur von der arabischen Philosophie adoptirt, und diente in der Hand der christlichen Arabisten in der That nur dazu, um den antichristlichen Gedanken vor der christlichen Welt zu maskiren. Man konnte ja die gefährlichsten und unchristlichsten Lehrmeinungen vortragen: man brauchte nur zu sagen, dass man vom Glauben abstrahire und nur nach der Vernunft spreche: — und man hatte sich den Rücken gedeckt. Wie gross waren also die Gefahren für das wissenschaftliche sowohl, als auch für das sittliche Leben der christlichen Völker, wenn es dem Arabismus gestattet war, im Schoosse derselben fortzuwuchern.

Da galt es denn in der That, einen neuen Kreuzzug zu unternehmen gegen diese feindliche Macht, welche die christlichen Völker geistig zu unterjochen suchte. Da galt es, das Schwert des Geistes zu schwingen gegen das Eindringen einer stolzen Philosophie, welche, nachdem sie sich in ihrer Heimath bereits so ziemlich ausgelebt hatte, ein neues Terrain ihrer Herrschaft unter den christlichen Völkern zu erringen suchte. Da galt es, die christliche Wissenschaft zu retten vor dem Untergange in den tödtenden Umarmungen des Arabismus, und die christlichen Völker zu wahren vor dem entnervenden und entsittlichenden Einfluss dieser philosophischen Weltanschauung. Wie aber die Kreuzzüge der abendländischen Völker gegen die Ungläubigen des Morgenlandes einen dreifachen Zweck verfolgten, nämlich die Eroberung des heiligen Landes, die Festigung und Vertheidigung desselben gegen die Angriffe der Ungläubigen, und endlich die Begründung und Organisirung eines christlichen Königreiches im heiligen Lande, so musste auch dieser neue geistige Kreuzzug einen analogen dreifachen Zweck

tura non debet credi a philosopho, quia impossibilis est investigari per rationem. Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. Quod non est curandum de fide, si dicatur aliquid esse haereticum. Peccata contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sint contra naturam speciei, non tamen contra naturam individui. Simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum. Continentia non est essentialiter virtus etc. Cf. *Werner,* Thomas von Aquin. Bd. 1. S. 567 f. *Renan,* op. cit. p. 218 sqq. *Denzinger,* Enchiridion p. 170 sq.

1) *Renan,* op. c. p. 219. p. 266. Ex literis Stephani, episc. Paris. ad Joann. XXI: Dicunt, ea esse nota et vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae veritates contrariae, et quasi contra veritatem Sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum. *Denzinger,* Enchir. prop. 398. p. 171. Vgl. die oben angeführten Sätze.

verfolgen. Die Araber hatten den Aristoteles, seine Lehre und seine Schriften als ausschliessliches Eigenthum sich angeeignet, und ihn für ihre Zwecke verwerthet. Aristoteles musste ihnen entrissen werden. Die aristotelische Philosophie mit ihrem reichen Wahrheitsgehalte, mit ihrer strengen Logik, mit ihrer festen und präcisen Form: sie musste vor Allem aufhören, ausschliessliches Besitzthum der Araber zu sein; sie musste in den Besitz der christlichen Völker übergehen. Für's zweite mussten die Kämpfer sich rüsten zur Vertheidigung der Wahrheit gegenüber den falschen Lehrmeinungen, welche die Araber auf der Grundlage der aristotelischen Schriften in ihre Philosophie aufgenommen hatten. Das Irrthümliche und Vernunftlose so vieler arabisch-philosophischer Lehrsätze musste blosgelegt und durch die Wucht der Gegengründe niedergeschlagen werden. Für's dritte endlich musste die aristotelische Philosophie, welche in den Händen der Araber zur Begründung solcher falschen Lehrsätze hatte dienen müssen, zu einem andern, höheren Dienste herangezogen werden, nämlich zur speculativen Durchdringung und zur systematischen Entwicklung des christlichen Glaubensinhaltes; sie musste zum Unterbau werden für das speculative Lehrsystem der christlichen Wissenschaft. So musste praktisch gezeigt werden, dass die Vernunft mit der Offenbarung, die Lehren der Philosophie mit denen der Theologie keineswegs im Widerspruch stehen, sondern dass vielmehr beide in einer grossen einheitlichen Harmonie wie einzelne Töne eines grossen Tonwerkes zusammenklingen. —

Diese dreifache Aufgabe ist es denn nun auch, welche die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts gelöst hat. Mit einem Eifer und einer Hingebung, welche die höchste Achtung verdient, warfen sich die Scholastiker von nun an auf die Erklärung der Schriften des Aristoteles, und suchten das wahre und richtige Verständniss seiner Lehre zu gewinnen. Wie die Sentenzen des Lombarden in der Theologie, so wurden nun die Schriften des Aristoteles in der Philosophie dem Unterrichte zu Grunde gelegt, und die Commentare der Scholastiker zu den Schriften des Aristoteles sind nicht minder zahlreich und gediegen, als die Commentare zu den Sentenzen des Lombarden. Es ist jedoch schon früher angedeutet worden, dass die Scholastiker hiebei keineswegs gewillt waren, die Freiheit des Geistes an Aristoteles zu verkaufen, sondern dass sie vielmehr offen und entschieden die Irrthümer desselben, wo sie solche fanden, aufdeckten und zurückwiesen. — Mit gleichem Eifer und mit gleicher Hingebung unterzogen sich aber die Scholastiker auch der zweiten Aufgabe, welche ihnen oblag, nämlich der Bekämpfung der falschen Lehrsätze der arabischen und jüdischen Philosophen. Ueberall begegnen wir in ihren Schriften einer eingehenden und gründlichen, mitunter auch scharfen Polemik gegen die Araber und ihre Lehrmeinungen, und es ist oft staunenswerth, welche Masse

von Beweisen sie gegen jene Lehrmeinungen aufhäuften, und wie sie alle möglichen Scheingründe, auf welche jene sich stützen konnten und stützen mochten, in ihrer Nichtigkeit bloszulegen wussten. — Doch wäre damit bei weitem noch nicht Alles gethan gewesen, wenn sie nicht auch die Lösung der dritten Aufgabe übernommen hätten. Aber sie haben auch dieses gethan, und gerade hier ist es, wo sie alle Kraft ihres Geistes einsetzten, um der gestellten Aufgabe zu genügen. Mit einer Energie der Denkkraft, und mit einer Klarheit des geistigen Blickes, worin ihnen bisher noch Niemand gleichgekommen, haben sie die aristotelische Philosophie verwendet zum Aufbau theologischer Lehrsysteme, welche, was die Tiefe der Speculation, was die Schärfe der Unterscheidung, was die systematische Gliederung des Stoffes betrifft, einzig in ihrer Art dastehen. So entstanden jene „theologischen Summen," in welchen das systematische Streben der Scholastik seinen adäquaten Ausdruck fand, und in welchen uns die reifste Frucht des wissenschaftlichen Geistes dieser Zeit vorliegt. —

§. 89.

So erfuhr denn die mittelalterliche Speculation durch die Aufnahme der aristotelischen Philosophie eine vollständige Umbildung, gelangte aber durch diese Umbildung auch auf ihren Höhepunkt. Zugleich änderte sich jedoch auch die Methode. Bisher schrieben die Lehrer ihre Bücher in fortlaufender Sprache, ohne die letztere in eine gewisse stets gleichmässig widerkehrende Form zu zwängen. Jetzt wird die Methode aristotelisch. Es wird zuvörderst die Frage (quaestio) gestellt. Auf diese folgen in fortlaufender Reihe die Gründe, welche für das „Nein," und die Gründe, welche für das „Ja" sprechen. Sie werden, so weit es thunlich ist, in syllogistischer Form vorgetragen. Daran schliesst sich dann die Entscheidung (solutio) an, welche zuerst nach ihrem Inhalte entwickelt und erklärt und dann wiederum in möglichst syllogistischer Form begründet wird. Den Schluss bildet dann die Widerlegung der Gegengründe, welche gegen die Entscheidung zu sprechen scheinen, wie sie bereits vor der Entscheidung ihrem Inhalte nach angeführt worden sind. In dieser Weise wird jede einzelne Frage gesondert behandelt. Nicht gleich anfangs war diese Methode so vollständig; aber im Laufe der Zeit bildete sie sich immer mehr zu ihrer vollen Gestalt aus. Diese Methode, welche stets in dem Rahmen des Begriffes sich hielt, und in der streng logischen Verkettung des Syllogismus sich fortbewegte, bot, wie man leicht sieht, die grössten Vortheile dar für die genaue Bestimmung und Abgränzung der Lehrsätze, für die scharfe Unterscheidung der in ihnen gelegenen Momente, für die feste Begründung der Thesis und für die siegreiche Widerlegung der Antithesis. Die Scholastik hat denn auch diese Vortheile in vollem Masse auszunützen gewusst. Daher die allseitige Sicherheit, Bestimmtheit und

Durchsichtigkeit der scholastischen Doctrin, wodurch das Studium derselben nicht blos wesentlich erleichtert wird, sondern auch einen eigenthümlichen Reiz erhält. Nicht mit Unrecht hat man die grossen scholastischen Lehrsysteme mit ihrem gleichmässig bis in's Einzelnste gegliederten Bau mit den hohen gothischen Domen verglichen, welche in dieser Zeit gleich als organisch gegliederte Steinmassen gen Himmel emporwuchsen. Freilich ist die Einförmigkeit des Ganzen für den Leser hie und da ermüdend; allein das kann bei den sonstigen Vortheilen der Methode und bei den glänzenden Erfolgen, welche damit erzielt wurden, nicht in Betracht kommen.

Ohnediess wurde das Einförmige dieser Methode auf der andern Seite wiederum gemildert durch die Mystik, welche auch in der gegenwärtigen Epoche in continuirlichem Fortgange neben der eigentlichen Scholastik einherlief. Denn in der Mystik banden sich die grossen Denker dieser Zeit nicht an die strengen Gesetze der so eben entwickelten Methode, sondern die mystische Contemplation bewegte sich vielmehr im freien Flug des Gedankens, und folglich auch in freiem Fortgange der sprachlichen Darstellung. Daher kommt es, dass in der Mystik auch der sprachliche Styl der Darstellung ein gewählterer wird und mit dem hohen Schwunge der Contemplation auch der Schwung des Styles gleichen Schritt hält. Und das musste dann auch wieder veredelnd und erhebend auf den sprachlichen Styl der eigentlichen Scholastik zurückwirken. Denn gerade die vornehmsten Träger der scholastischen Wissenschaft des dreizehnten Jahrhunderts pflegten mit dem gleichen Eifer, wie die Wissenschaft, auch das mystische, beschauliche Leben, und wir besitzen von ihnen nicht blos solche Werke, welche im Gebiete der eigentlichen Wissenschaft sich bewegen, sondern auch solche, in welchen sie den reichen Inhalt ihres mystisch contemplativen Lebens niederlegten. Wenn man die Männer des dreizehnten Jahrhunderts in Scholastiker und Mystiker ausscheidet, so kann sich diese Unterscheidung nur durch den Grundsatz rechtfertigen: A potiori fit denominatio. Nur je nachdem die Einen vorwiegend die scholastische Wissenschaft, die Andern vorwiegend die mystische Contemplation pflegten, können wir sie nach den beiden genannten Categorien unterscheiden. Und eben weil diese Männer den ganzen Reichthum des wissenschaftlichen sowohl als auch des mystischen Lebens in sich verbanden, darum musste der Schwung der mystisch-contemplativen Sprache bei ihnen auch wieder hinüberfliessen in die sprachliche Darstellung der strengen Wissenschaft, und dieselbe heben und veredeln. Daher die schöne, klare und fliessende Darstellungsweise der abstraktesten Gegenstände, wie wir solche z. B. in den scholastischen Schriften eines Thomas von Aquin finden. Erst nach dem dreizehnten Jahrhunderte, als die Scholastiker allmälig anfingen, das mystisch contemplative Leben nicht mehr in gleichem Masse wie früher zu pflegen,

sondern einzig und allein nur der wissenschaftlichen Forschung sich hingaben, da verroht nach und nach ihre Sprache und die Darstellung wird zuletzt ungeniessbar.

Wenn nun aber die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts zunächst an die Bücher der Sentenzen anknüpft, und durch Benützung der aristotelischen Philosophie den systematischen Bau der christlichen Wissenschaft zu vollenden sucht: so findet dagegen die mystische Bewegung ihren Rückhalt zunächst in den mystischen Schriften der Victoriner. Diese bilden so zu sagen den Grundriss zu dem Gemälde des mystisch-beschaulichen Lebens, welches die gegenwärtige Epoche gleichfalls zur Vollendung zu führen sucht. Allein als jene innige Vereinigung zwischen dem wissenschaftlichen und mystischen Leben, wie sie in den grossen Scholastikern dieser Zeit repräsentirt ist, sich löste, da verlor die Mystik den festen Boden der Wissenschaft, auf welchem sie allein gedeihen kann, und schlug eine schiefe Richtung ein. Wir werden sehen, dass sie von jenem Augenblicke an rückwärts ging, und, allerdings nicht alle, aber doch viele Vertreter derselben mehr oder weniger in die finstern Hallen des heidnisch-pantheistischen Mysticismus sich verirrten.

Ueberhaupt dürfen wir nicht glauben, dass während des Zeitraumes, welchen wir zu durchschreiten haben, die christliche Wissenschaft, sei es, dass wir dabei die scholastische oder die mystische Seite derselben im Auge haben, immer in ungestörter Ruhe ihren Entwicklungsgang fortging. Es kamen vielmehr auch in dieser Zeit nicht blos in der Mystik, sondern auch in der Scholastik Ausschreitungen und Abweichungen von der geraden Linie hin und wieder zum Vorschein. Wir dürfen uns darüber um so weniger wundern, als nun einmal der menschliche Geist nicht von vorneherein gegen allen Irrthum gefeit ist, und der Kampf des Lichtes mit der Finsterniss in keinem Abschnitte der Geschichte fehlt und fehlen kann.

Man hat der Scholastik vorgeworfen, dass sie sich von abnormer Ueberladung nicht frei gehalten, dass sie eine Menge Fragen aufgeworfen habe, deren Lösung von gar keinem Belang sei, ja dass sie gerade darauf ausgegangen zu sein scheine, die Fragen zu häufen, und über die unwichtigsten Dinge mit subtiler Grübelei sich verbreitet habe. Allein kann es denn in den höchsten Gebieten der menschlichen Erkenntniss überhaupt etwas ganz Unwichtiges, ganz Müssiges geben? Ist es denn die Wahrheit nicht werth, dass man sie von allen Seiten in's Licht zu stellen, nach ihrem ganzen Inhalte, so weit solches menschenmöglich ist, zu ergründen sucht? Man muss einen sonderbaren Begriff von dem Werthe haben, welchen die höchsten Wahrheiten für den menschlichen Geist in Anspruch nehmen, wenn man es der Scholastik zum Vorwurf macht, dass sie auf jede Weise und in jeglicher Beziehung das Verständniss derselben zu ermitteln suchte. Allein sehen

wir hievon ab und betrachten wir die Sache vom rein geschichtlichen Standpunkte aus, dann stellt sich der gedachte Vorwurf als geradezu lächerlich dar. Blicken wir nur zurück auf den Inhalt der arabischen und jüdischen Philosopheme. Wie viele Fragen waren dadurch angeregt worden! Wie viele Probleme wurden der Scholastik durch die arabische und jüdische Philosophie zur Untersuchung aufgedrängt! Die Scholastik musste auf dieselben eingehen, sie musste dieselben genau und gründlich und nach allen Seiten untersuchen, um die Wahrheit herauszustellen. Hätte sie es nicht gethan, dann hätte sie nicht blos ihrer Aufgabe nicht genügt, sondern sie hätte auch gegenüber jener ungläubigen Philosophie gar nicht Stand zu halten vermocht. Wer mag ihr also daraus einen Vorwurf machen! Freilich, wer die arabische und jüdische Philosophie nicht kennt, dem müssen manche Fragen, welche die Scholastik aufwarf und eingehend behandelte, als müssig erscheinen. Allein wer die Geschichte kennt, wer sich die mühevolle Arbeit des Studiums der arabischen und jüdischen Philosophie nicht hat verdriessen lassen, der wird und muss anders urtheilen. Aber auch nur ihm steht hier überhaupt ein Urtheil zu. Es ist endlich an der Zeit, jenen landläufigen Phrasen, die nur dem Parteigeist oder der Unwissenheit ihre Entstehung verdankten, die aber lange genug das Bürgerrecht sich angemasst hatten, den Abschied zu geben, und durch ein gründliches Studium der Geschichte, wie überall, so auch hier einem gesunden und richtigen Urtheil die Bahn zu brechen.

Indem wir nun nach Vorausschickung dieser Vorbemerkungen auf die Darstellung des Entwicklungsganges der christlichen Philosophie in der gegenwärtigen Epoche übergehen, behandeln wir zuerst kurz die ersten Vertreter jener Philosophie in dieser Zeit, gehen dann auf die grossen scholastischen Lehrsysteme unserer Epoche über und schliessen an diese an die Hauptvertreter der Mystik, Naturphilosophie und Theosophie. Hierauf behandeln wir zuerst im Allgemeinen die grossen philosophisch-theologischen Schulen, welche aus der Entwicklung der Scholastik sich herausgebildet haben, wenden uns dann zu den Hauptvertretern der Lehren dieser Schulen, und schliessen endlich mit der Darstellung der Lehren der „deutschen Mystiker" ab. Wir hoffen, auf solche Weise ein möglichst klares und vollständiges Bild des ganzen Entwicklungsganges der mittelalterlichen Philosophie während der gegenwärtigen Epoche darbieten zu können.

I. Die ersten Vertreter der christlichen Scholastik in der gegenwärtigen Epoche.

1. Alexander von Hales.

§. 90.

Sollte jener geistige Kreuzzug gegen das Andringen des Arabismus, von welchem wir oben gesprochen haben, in's Werk gesetzt werden, dann war dazu vor Allem eine starke und wohl disciplinirte Streitmacht nothwendig, welche im Stande war, den Kampf mit der ungläubigen Philosophie aufzunehmen, und jene Aufgaben zu lösen, welche ihr im Interesse der christlichen Wissenschaft zu lösen oblagen. Die Männer, welche in den Reihen dieser Streitmacht standen, mussten in der Lage sein, mit ganzer und voller Hingebung und mit einer Begeisterung, welche zum Grössten befähigt, der Pflege der Wissenschaft sich zu weihen; sie mussten aber auch die geistige Kraft und das Genie besitzen, um auf dem Felde der Wissenschaft mit Glanz und Ehre dazustehen, und so den an sie gestellten Forderungen vollkommen zu genügen. Die göttliche Vorsehung unterliess es nicht, eine solche Streitmacht im Schoosse der christlichen Kirche hervorzurufen. Es waren die Bettelorden, welche am Anfange des dreizehnten Jahrhunderts durch die beiden grossen Männer Dominicus und Franziscus in's Leben gerufen wurden. Abgelöst von allem Irdischen konnten die Mönche dieser Orden ganz den höhern Interessen des Lebens dienen, — und sie thaten es. Die hervorragendsten Geister drängten sich zur Aufnahme in diese Orden, weil sie in ihnen und nur in ihnen ihre höheren geistigen Bedürfnisse befriedigen zu können glaubten. So bildete sich hier eine Schaar von Kämpfern, welche nicht blos im Stande war, sondern auch von Begierde brannte, einerseits im Gebiete des Lebens der sittlichen Corruption der Völker den Krieg anzukündigen, und andererseits auf dem Felde der Wissenschaft die Siegestrophäen zu erringen im Streite gegen die ungläubige Philosophie. Und nicht blos waren es einzelne Männer, welche aus eigenem individuellen Antriebe dem Studium der Wissenschaften sich widmeten, sondern die Orden selbst als solche betrachteten die Pflege der Wissenschaften als eine ihrer Hauptaufgaben. Besonderes Gewicht legte man auf das Studium der Logik und Philosophie. Es heisst ausdrücklich in einem Kapitelbeschlusse der Dominicaner: „Das Studium in den freien Künsten und Wissenschaften nützt der Christenheit viel. Es dient nämlich zur Vertheidigung des Glaubens, den nicht blos Heiden und Häretiker bekämpfen, sondern auch Philosophen. Die Bildung in den liberalen Wissenschaften ist also sehr nothwendig in der Kirche [1].“ Der Domi-

1) *Jourdain*, Gesch. der aristotelischen Schriften im Mittelalter (deutsch von Stahr) S. 212 f.

nicaner-Ordensgeneral Humbertus de Romanis († 1277) tadelt streng die Verächter jener Studien, und vergleicht sie mit denen, welche, wie es im Buche der Könige heisst, nicht wollten, dass ein Eisenarbeiter in Israel sei, damit die Hebräer weder Schwert noch Lanzen fertigen könnten[1]). Derselbe sagt an einer andern Stelle: Das Studium der Philosophie ist zur Vertheidigung des Glaubens nothwendig, weil die Heiden gerade sie als Waffe gegen denselben anwenden; es ist ferner nothwendig zum Verständniss der Schrift, weil man durch die Philosophie allein gewisse Stellen verstehen kann[2]).

So gestaltete sich denn im Schoosse dieser Orden ein reges wissenschaftliches Leben, und alle Verzweigungen der philosophischen und theologischen Wissenschaften, wie sie damals bereits sich gegliedert hatten, wurden in denselben mit regstem Eifer gepflegt. Es kam nur mehr darauf an, dass ihnen auch die Lehrstühle an den Hochschulen der damaligen Zeit eröffnet wurden, damit ihre grossen Männer auch auf den Leuchter der Lehre gestellt werden konnten, und ihre Wirksamkeit nicht blos auf den engern Kreis der Klosterschulen beschränkt blieb. Darauf ging denn auch das Streben der Bettelorden hin, und sie gelangten wirklich, zunächst in Paris, zu diesem Ziele, freilich erst nach schweren Kämpfen.

Die Universität Paris wachte nämlich mit Sorgfalt über ihre Privilegien, wozu das Recht gehörte, die Lehrstühle nach Gutdünken zu besetzen. Sie fürchtete sich, durch Aufnahme von Ordensmitgliedern in ihren Kreis ihre Unabhängigkeit einzubüssen, indem diese ihren Obern im unbedingten Gehorsam ergeben wären und von diesen sich leiten liessen, statt von den Traditionen und Oberbehörden der Schule. Sie widerstrebte daher mit aller Kraft der Aufnahme der Ordensleute in ihren Lehrkörper. Allein im Jahre 1228 bot sich für diese eine unverhoffte Gelegenheit dar, solche Lehrstühle zu erhalten. In Folge eines ausgebrochenen Zwistes zwischen der Königin Blanca und der Universität, welcher nach einer Misshandlung ihrer Mitglieder nicht die geforderte Genugthuung geschah, hatte letztere ihre Vorlesungen zu Paris eingestellt, und war theils nach Rheims, theils nach Angers übergesiedelt. Diese Entfernung der weltlichen Lehrer benützten die Dominicaner, und erhielten vom Bischofe und Kanzler die Erlaubniss, einen eigenen Lehrstuhl errichten zu dürfen. Und obwohl die Zwistigkeiten beigelegt wurden, behielten sie dennoch auch später ihre Lehrkanzel, ja im Jahre 1230 errichteten sie sogar eine zweite. So hatten sie ihr Ziel erreicht. Die Mitglieder der Universität, erbittert über diese Beeinträchtigung ihrer herkömmlichen Rechte, protestirten jedoch dagegen, schleuderten Absetzungsdecrete gegen sie, und so entspann

1) Ebds. S. 213. — 2) Exposit. Regul. s. Augustini, pars IX in bibl. max. PP. — Vgl. *Sighart,* Albert der Grosse (Regensburg 1857) S. 34 f.

sich ein vierzigjähriger Kampf in Wort und Schrift, welcher oft in ziemliche Derbheit ausartete[1]). So hatte im Jahre 1253 eine Misshandlung der Studirenden wieder die weltlichen Professoren veranlasst, ihre Hörsäle zu schliessen. Die Ordenslehrer aber fuhren fort, wie früher zu lehren. Da brach das Ungewitter mit voller Gewalt los. Man forderte nun von den Universitätslehrern einen Eid, welchen die Ordensmitglieder nicht leisten zu können glaubten, worauf sie ihrer Stellen entsetzt wurden. Ueber dieses Verfahren erhoben die Mönche Beschwerde bei dem Papste Innocenz IV. und bei dem Reichsverweser, dem Grafen von Poitiers, während die Universität einen Brief an die Bischöfe des Königreichs erliess und ihren Schutz anflehte. Zwar suchte der edle Graf die Gemüther zu versöhnen; die Päpste Innocenz IV. und Alexander IV. sandten Bullen, in welchen sie die Parteien fühlen liessen, wie nothwendig die Eintracht beider Genossenschaften für das Wohl der Kirche sei, wie beide berufen seien, zur Verherrlichung und Vertheidigung der Kirche mit vereinten Kräften zu arbeiten. Sie befahlen aber auch die Wiedereinsetzung der Ordensleute in ihre Lehrämter. Doch der Sturm legte sich noch keineswegs. An der Spitze der Vertreter der Universität stand der Burgunder Wilhelm von St. Amour, ein kecker, gewandter und stolzer Mann, welcher in beissenden Pamphleten die Bettelorden bekämpfte, und sie um Achtung und Liebe beim Volke und bei den Fürsten zu bringen suchte. Am meisten Aufsehen machte sein Buch „über die Gefahren der jüngsten Zeit.“ Er fällt hier nicht über etwa eingerissene Missstände in dem Leben der Bettelmönche her, sondern er bezeichnet schon die Regel und Einrichtung dieser Orden als etwas Widerrechtliches und der christlichen Vollkommenheit Zuwiderlaufendes. Die Ordensleute wandten sich klagend an den König Ludwig den Heiligen und an den Papst Alexander IV., und letzterer zog den Streit vor sein Forum. Nachdem er beide Theile angehört, erliess er (1256) eine Bulle, welche das Buch des Meisters Wilhelm als verleumderisch und verabscheuungswürdig verdammte, und dessen Vernichtung befahl. Ausserdem mussten die Gesandten der Universität beschwören, die Lehrer aus den neuen Orden in ihre Corporation aufzunehmen, ohne Bewilligung des Papstes ihre Schulen nimmer aufzulösen oder überzusiedeln, und überall zu lehren, dass die um Christi willen übernommene Armuth zur Vollkommenheit gereiche[2]).

So hatten die Bettelorden gesiegt und nun stand ihnen nichts mehr im Wege, das Licht ihrer Wissenschaft leuchten zu lassen. Sie haben diese Aufgabe getreu erfüllt. Mitglieder der Bettelorden waren es, welche die Höhepunkte der Scholastik bezeichnen. Die Mitglieder der Bettelorden waren und blieben vom dreizehnten Jahrhundert an die vornehmsten Träger der scholastischen Philosophie und Theologie; die Bettelorden waren es, welche die rüstigsten und genialsten Käm-

1) *Sighart* a. a. O. S. 43. — 2) Ebends. S. 98 ff.

pfer auf dem Gebiete der Wissenschaft in's Feld stellten; sie waren es, welche jenen grossen geistigen Kreuzzug unternahmen, in welchem die ungläubige Philosophie gestürzt und auf den Trümmern derselben jenes herrliche Gebäude christlicher Wissenschaft aufgeführt wurde, welches in den grossen Werken ihrer grossen Meister unserm Blicke sich darstellt. Die Bettelorden haben sich um die christliche Wissenschaft unsterbliche Verdienste erworben; ihr Name und die Namen der grossen Meister, welche aus ihnen hervorgegangen, sind mit ehernem Griffel in die Annalen der christlichen Wissenschaft eingemeiselt und werden nimmermehr aus ihnen verschwinden.

§. 91.

Schon der erste Denker, mit welchem wir die Reihe der grossen Scholastiker dieser Periode eröffnen müssen, gehört dem Bettelorden der Franziscaner an. Es ist *Alexander von Hales.* Er stammte aus der Grafschaft Gloucester in England und erhielt seinen Beinamen von dem Kloster Hales in der Grafschaft Gloucester, in welchem er war erzogen worden. Er studirte an der Hochschule zu Paris, und wurde später selbst ein gefeierter Lehrer an dieser Hochschule. Im Jahre 1222 trat er in den Orden der Franziskaner ein. Sein Ruf verbreitete sich weithin, und von allen Seiten eilten die Jünger der Wissenschaft herbei, um seine Vorträge zu hören. Seine Zeitgenossen gaben ihm den ehrenden Beinamen: „Doctor irrefragabilis et Theologorum Monarcha."

Alexander von Hales war der erste, welcher von der aristotelischen Philosophie zur systematischen Construction der theologischen Wissenschaft in ausgedehnterer Weise, als es bisher der Fall gewesen, Gebrauch machte. Er schrieb im Auftrage Innocenz IV. eine „Summa universae theologiae," in welcher er das ganze System der theologischen Wissenschaft auf der Grundlage der Sentenzen Peters des Lombarden mit Hilfe der aristotelischen Philosophie in einem grossartigen Entwurfe zu entwickeln und darzustellen suchte. Innocenz IV. soll dieses Werk siebenzig Theologen zur Prüfung übergeben, und nachdem dieselben es erprobt hatten, allen Lehrern der Theologie empfohlen haben [1]). Es ist dieses Werk in der That ein glänzendes Denkmal tiefer Einsicht und scharfer Denkkraft, welches Alexander von Hales sich gesetzt hat.

1) *Hauréau,* De la philosophie scolastique (Paris 1850.) t. 1. p. 425. Hauréau weist übrigens nach, dass Alexander von Hales weder der erste Summist, noch der erste Commentator des Lombarden gewesen sei, wie man gemeiniglich angenommen hat. Er nennt eine Summa von Robert Courçeau und von Stephan Langton, und ein Werk, dessen Titel ist: Aurea doctoris acutissimi sacrique praesulis, Domni Guillelmi Antissiodorensis in quatuor sententiarum libros perlucida explanatio. Paris, Regnault goth. sans date, in folio.

Wir beschränken uns hier darauf, einige der Hauptlehrsätze aus der Summa Alexanders auszuheben, um damit eine allgemeine Charakteristik seiner Lehrrichtung zu geben, da der Inhalt seiner Lehre ohnedies bei seinen Nachfolgern in höherer Vollendung und weiterer Ausführung wiederkehren wird, und wir uns dann ausführlicher mit diesem Inhalte werden beschäftigen müssen.

Wir sind hienieden, lehrt Alexander, im Stande, Gott zu erkennen; aber diese Erkenntniss kann keine intuitive sein, es sei denn, dass der Mensch durch ausserordentliche göttliche Erleuchtung auf Augenblicke zu einer solchen unmittelbaren Schauung Gottes emporgehoben würde [1]. Unsere Erkenntniss Gottes hienieden kann nur eine mittelbare sein; und sie ist dann entweder vermittelt durch den Glauben oder durch die geschöpfliche Welt. Letztere ist die eigentliche Vernunfterkenntniss [2]. Die geschöpflichen Dinge lassen uns erkennen, dass Gott ist, und welches seine wesenhaften Eigenschaften sind, da er sich in der Schöpfung der Welt geoffenbart hat [3]. Und deshalb sind denn auch ganz apodiktische Beweise möglich für das Dasein Gottes [4].

Alexander nimmt die Beweise für Gottes Dasein, wie er sie bei seinen Vorgängern findet, auf und reiht sie an einander. Er beweist daher das Dasein Gottes mit Richard von St. Victor vor Allem daraus, dass Alles, was ist, entweder ewig und aus sich, oder aber zeitlich und von einem Andern beursacht sein müsse. Da nun das eine Glied dieser Disjunction thatsächlich gegeben sei, so fern nämlich alle Dinge in der Welt die Ursache ihres Daseins ausser sich haben und zeitlich sind, so müsse auch das andere Glied gegeben sein, da ausserdem das erstere Glied in seiner thatsächlichen Wirklichkeit nicht denkbar wäre. Es müsse also ein Wesen existiren, welches ewig und aus sich ist: — und das ist Gott. — Ferner beweist er Gottes Dasein mit Anselm und Augustin aus dem Begriff der Wahrheit schlechthin, der absoluten Wahrheit. Es lasse sich nicht denken, dass die Wahrheit schlechthin je nicht gewesen sei. Denn setze man den Fall, die Wahrheit habe je einen Anfang genommen, so sei es, bevor sie angefangen habe zu sein, wahr gewesen, dass eine Wahrheit nicht sei. Dies habe jedoch nur wahr sein können durch die Wahrheit. Folglich hätte die Wahrheit sein müssen, bevor sie zu sein anfing, was sich widerstreitet. Die Wahrheit könne man also nicht negiren, ohne sie durch die Negation selbst zu bejahen. Ist es nicht wahr, dass es eine Wahrheit gebe, so ist es eben wahr, dass es keine Wahrheit

1) *Alex. Alens.*, Summ. theol. l. 1. qu. 2. membr. 1. art. 4 et 5.
2) Ib. l. 1. qu. 2. m. 3. art. 1—3.
3) Ib. l. 1. qu. 2. m. 2. art. 1. 3.
4) Ib. l. 1. qu. 2. m. 3. art. 5.

gebe, und man hat somit in der Negation selbst wieder die Position der Wahrheit. Die Wahrheit an sich, die absolute Wahrheit ist aber Gott: folglich wenn man sagen müsse, dass es nothwendig eine Wahrheit gebe, so sei damit im Grunde nichts Anderes gesagt, als dass es nothwendig einen Gott geben müsse. Ferner beweist Alexander Gottes Dasein mit Anselm und Richard von St. Victor aus dem Begriffe des Höchsten und Vollkommensten. Thatsächlich finde sich im Bereiche der unserer Erkenntniss vorliegenden Dinge eine Abstufung der Vollkommenheiten, so fern nämlich die Dinge einander gegenseitig an Güte und Vollkommenheit überragen. Und so vollkommen wir uns auch ein Ding denken mögen, immer ist noch eine höhere Stufe der Vollkommenheit möglich. Entweder müsse man also diese Aufstufung in's Unendliche forttreiben, was absurd ist, oder man müsse über allen Dingen ein höchstes und vollkommenstes Wesen annehmen, in welchem alle Abstufung sich abschliesst, weil es nicht mehr übertroffen werden kann. Und das ist Gott. Auch den ontologischen Beweis Anselms eignet sich Alexander an, während er von Johannes Damascenus den Causalitäts-Beweis aufnimmt. Alle Wesen der Welt sind veränderlich; nur das geschöpfliche kann veränderlich sein; folglich sind alle Dinge, aus denen die Welt besteht, geschöpflich, die Geschöpflichkeit aber ist nicht denkbar ohne Voraussetzung einer ungeschöpflichen Ursache, welche dem Geschöpflichen das Dasein gegeben hat. Endlich beweist Alexander das Dasein Gottes noch mit Hugo von St. Victor aus dem Bewustsein des Menschen selbst. Die Seele ist sich bewusst, dass sie ist; aber sie ist sich auch bewusst, dass sie nicht immer gewesen, dass sie einen Anfang genommen hat. Sie muss also schliessen, dass eine über ihr stehende Ursache sei, welche ihr das Dasein gegeben hat: und das ist Gott[1]).

Wie in der Beweisführung für Gottes Dasein, so verfährt nun Alexander auch in der Ableitung und Begründung der göttlichen Eigenschaften. Er nimmt die Beweise seiner Vorgänger auf, und sucht die Gedanken derselben weiter zu entwickeln und zu systematisiren. So beschäftigt er sich denn weitläufig mit der Erörterung und Begründung der Unveränderlichkeit, Einfachheit, Unendlichkeit, Unermesslichkeit und Ewigkeit Gottes[2]), und geht dann auf die Lehre von der göttlichen Dreipersönlichkeit über[3]), welche er jedoch ausdrücklich als ein Mysterium im strengen Sinne dieses Wortes erklärt, das durch die blosse Vernunft nicht erkannt werden könne[4]). Wir können ihm hier nicht in's Einzelne folgen, und bemerken nur, dass er

1) Ib. l. 1. qu. 3. membr, 1.
2) Ib. l. 1. qu. 4—12.
3) Ib. l. 1. qu. 42 sqq.
4) Ib. l. 1. qu. 2. m. 1. art. 3.

in Entwicklung der Trinitätslehre die Klippen glücklich überwunden hat, an welchen so manche seiner Vorgänger, wie wir gesehen haben, gescheitert sind.

§. 92.

Was ferner das Verhältniss Gottes zu den geschöpflichen Dingen betrifft, so ist er die vorbildliche, die wirkende und die Zweckursache derselben[1]). Gott trägt die Ideen aller Dinge in seiner Erkenntniss, und nach dem Vorbilde dieser Ideen hat er die Welt erchaffen[2]). Es sind diese Ideen, wie sie in Gott sind, im Grunde nichts Anderes, als die göttliche Wesenheit selbst, so fern sie von Gott als das Vorbild aller Dinge erkannt wird. Deshalb sind auch alle Ideen dem Wesen nach in Gott Eins, wie die göttliche Wesenheit selbst; aber in so fern diese Wesenheit in ihrer unendlichen Fülle das Vorbild für viele Dinge sein kann, hat die Eine Idee viele und verschiedene Beziehungen auf viele und verschiedene Dinge: — und in diesem Sinne muss eine Vielheit von Ideen in Gott angenommen werden[3]). Alles also, was in der geschöpflichen Welt veränderlich und vergänglich ist, hat in Gott ein ewiges, unveränderliches Sein: — und das ist seine Idee[4]).

Aber nicht blos die vorbildliche, sondern auch die wirkende Ursache aller Dinge ist Gott: und er ist das letztere vermöge seiner Allmacht. Es besteht diese göttliche Allmacht darin, dass Gott Alles zu wirken vermag, was mit seinem Wesen und mit seinen Eigenschaften nicht im Widerspruch steht, ohne dass je dieses sein Vermögen erschöpft werden könnte[5]). Vermöge dieser Allmacht nun hat er die Welt aus Nichts geschaffen[6]). Wenn die Frage gestellt wird, ob Gott die Welt auch besser (meliori modo) hätte schaffen können, so kann dieses

1) Ib. l. 2. qu. 2 sqq.

2) Ib. l. 2. qu. 3. m. 1.

3) Ib. l. 2. qu. 3. m. 2. — l. 1. qu. 14. m. 4. In Deo omnes rationes naturae singulorum sunt convolutae per unam inconfusam unitatem.... Dicendum est de ideis, quod una tantum est in re, multiplex in ratione. — Dicendum ergo, quod idea in Deo idem est, quod divina essentia. Tamen alio modo signat eam. Nam essentia divina signatur absolute: et sic signatur per hoc nomen „essentia." Iterum significatur ut causa: et hoc vel efficiens, vel finalis, vel formalis exemplaris: ergo idea significat divinam essentiam prout est causa formalis exemplaris, quia ipsa est omnium rerum exemplar. Et sic per ideam signantur duo: scilicet divina essentia, quod est principale signatum: et quantum ad hoc idea non dicit nisi unum. Iterum, per ideam signatur connotatum: et illud connotatum est respectu plurium rerum, quae sunt secundum divinum exemplar: et quantum ad hoc sunt ideae plures, quia plures et diversae sunt rationes, secundum quas conditur. qu. 23. m. 2. art. 1—4.

4) Ib. l. 1. qu. 23. m. 4. art. 1.

5) Ib. l. 1. qu. 21. m. 1. art. 2. m. 2.

6) Ib. l. 2. qu. 5. m. 1 et 2.

„besser" entweder auf die göttliche Thätigkeit selbst, oder aber auf die geschaffenen Dinge bezogen werden. Bezieht man es auf die göttliche Thätigkeit, so ist klar, dass von einem bessern und vollkommnern Modus der göttlichen Schöpfungsthätigkeit nicht die Rede sein könne. Bezieht man es dagegen auf die geschaffenen Dinge, so muss zugegeben werden, dass an und für sich genommen Gott eine vollkommenere Welt oder Weltordnung hätte schaffen können, wiewohl andererseits auch dieses wiederum feststeht, dass, nachdem Gott einmal einen bestimmten Weltplan und eine bestimmte Weltordnung festgestellt hat, diese Weltordnung in der Welt auf die vollkommenste Weise durchgeführt ist, so dass die Welt in der gedachten Voraussetzung nicht besser und vollkommener sein könnte[1]). Der Schöpfungsact ist, weil realiter identisch mit der göttlichen Wesenheit, ein ewiger Act; die Schöpfung aber als Wirkung dieses Actes ist nicht ewig, sondern zeitlich; sie hat einen Anfang genommen[2]). Die Welt, sagt Alexander, ist entweder nothwendig oder zufällig. Ist sie nothwendig, so bedarf sie keines Urhebers; ist sie zufällig, so kann sie nicht ohne Anfang gedacht werden, ist mithin nicht ewig[3]). Mit der Welt ist die Zeit erst entstanden, weshalb auch der Schöpfungsact nicht zeitlich der Schöpfung vorangeht, sondern nur in Hinsicht der Causalität eine „Priorität" von demselben prädicirt werden kann[4]). Doch ist noch zu bemerken, dass nicht die göttliche Allmacht allein die wirkende Ursache der Welt ist, sondern auch der göttliche Wille. Es ist nämlich die Schöpfung auf Seite Gottes ein ganz freier Act, und deshalb kann die göttliche Macht nicht wirksam werden, wenn nicht die freie Selbstbestimmung des göttlichen Willens hinzutritt[5]). Diese ist die wesentliche Bedingung jener Wirksamkeit.

Endlich ist Gott auch die Zweckursache der geschöpflichen Dinge; denn er ist das höchste Gut, und alle Dinge streben, jedes in seiner Weise, das höchste Gut an[6]). Daher die allgemeine Harmonie der Dinge untereinander, welche selbst durch die Uebel in der Welt nicht gestört wird, da auch diese in indirecter Weise zur Harmonie des Ganzen beitragen müssen. In dieser allgemeinen Harmonie gründet die Schönheit der Welt, welche in letzter Instanz als die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Welt betrachtet werden muss[7]).

In der sinnlichen Erscheinungswelt gewahren wir zwei Arten von Dingen; leblose und lebende. Die Lebenden sind wiederum dreifach

1) Ib. l. 2. qu. 21. m. 3. art. 1 et 2.
2) Ib. l. 2. qu. 6. m. 2. art. 3.
3) Ib. l. 2. qu. 6. m. 2. art. 5.
4) Ib. l. 2. qu. 6. m. 2. art. 5.
5) Ib. l. 2. qu. 5. m. 2. — l. 1. qu. 35. m. 1.
6) Ib. l. 2. qu. 4. m. 2. 3.
7) Ib. l. 2. qu. 16. m. 1 et 5. — l. 1. qu. 18. m. 10.

aufgestuft: wir haben nämlich auf unterster Stufe die Pflanzen, dann folgen die Thiere und endlich der Mensch. Das Princip des Lebens in diesen Dingen nennen wir Seele. Die Seele ist aber Lebensprincip dieser Dinge nur dadurch, dass sie deren Entelechie oder substantiele Form ist[1]). Folglich muss wie zwischen drei Lebensformen, so auch zwischen drei Arten von Seelen unterschieden werden, die von einander wesentlich verschieden sind. Es sind dieses die vegetative, sensitive und intellective Seele[2]). Letztere ist die Menschenseele. Sie entspringt nicht in der Art aus der göttlichen Substanz, dass sie etwa nur ein Theil oder eine bestimmte Modification der letztern wäre; denn abgesehen davon, dass die göttliche Wesenheit überhaupt nicht den Geschöpfen als Wesenssubstrat unterliegen kann, sondern in dieser Beziehung absolut transcendent ist, ist die menschliche Seele im Besondern noch fähig, vom Guten zum Bösen, von der Wahrheit zum Irrthum überzugehen; was sich vom göttlichen Wesen schlechterdings nicht behaupten lässt[3]). Die menschliche Seele ist also eine Schöpfung Gottes, und als solche ist sie ihrer Substanz nach ganz einfach und untheilbar[4]). Ebendeshalb kann auch in der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes nicht eine Seele aus der andern entstehen; die Zeugung geht nur auf das Körperliche im Menschen; die Seele dagegen wird jedem einzelnen Erzeugten unmittelbar von Gott eingeschaffen[5]). Mit dem Leibe aber ist die Seele verbunden vorerst als das formale Princip, durch welches der Leib menschlicher Leib ist, und dann als das Princip der Bewegung desselben[6]). Die Seele lebt also in sich und durch sich; der Leib dagegen lebt nur durch die Seele[7]).

Die ethische Bestimmung des Menschen geht dahin, dass er Gott als das höchste Gut erkenne, in Folge der Erkenntniss es liebe, und durch diese Liebe zum Besitze Gottes gelange, worin seine Glückseligkeit besteht[8]). Das sittlich Böse besteht sohin in der Abwendung des Willens von dem höchsten Gute durch Hinwendung desselben zu vergänglichen Gütern; es ist die Negation dessen, was sein sollte, die Privation des Guten[9]).

Alexander von Hales hat das Verdienst, den nächsten Anstoss ge-

1) Ib. l. 2, qu. 90, m. 2, art. 1 seqq.
2) Ib. l. 2, qu. 92, m. 4 seqq.
3) Ib. l. 2, qu. 60, m. 1.
4) Ib. l. 2, qu. 62, m. 1.
5) Ib. l. 2, qu. 60, m. 3, art. 3.
6) Ib. l. 2, qu. 63, m. 1 et 2. Anima conjungitur suo corpori ut motor mobili, et ut perfectio formalis suo perfectibili.
7) Ib. l. 2, qu. 91, m. 1.
8) Ib. l. 2, qu. 61, m. 3.
9) Ib. l. 1, qu. 18, m. 9.

geben zu haben, zur weitern Entwicklung der christlichen Philosophie und Theologie im dreizehnten Jahrhundert. Geniale Inspirationen und neue schöpferische Ideen darf man zwar bei Alexander nicht suchen; wohl aber zeichnet er sich durch grossen Scharfsinn und bedeutende Gelehrsamkeit aus. Abgesehen von Aristoteles, seinen Commentatoren und anderen ältern Philosophen und Schriftstellern des heidnischen Alterthums, kennt er alle lateinischen Kirchenväter und übergeht in seinem Werke fast keinen derselben; auch die griechischen Väter sind ihm zum grössten Theile bekannt, und auch die Ansichten der vorzüglichsten theologischen Schriftsteller des eilften und zwölften Jahrhunderts werden von ihm bei geeigneten Anlässen berücksichtigt und erwogen. So nimmt er in jeder Beziehung eine hervorragende Stellung in seiner Zeit ein, und ist würdig, das erste Glied in der Reihe jener grossen Männer zu bilden, welche im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts so grosse und unsterbliche Verdienste um die christliche Wissenschaft sich erworben haben.

2. Wilhelm von Auvergne.

(Guillelmus Parisiensis.)

§. 93.

Zu derselben Zeit, als die Vorträge des Alexander von Hales die lernbegierigen Geister um seine Lehrkanzel sammelten, wirkte an der Universität Paris mit nicht geringerm Erfolge ein anderer Mann, welcher nicht, wie Alexander, dem Ordens-, sondern dem Weltpriesterstande angehörte. Es war Wilhelm von Auvergne, auch Wilhelm von Paris genannt. Geboren zu Aurillac, studirte Wilhelm zu Paris und wurde selbst bald ein berühmter Lehrer an dieser Universität. Wegen seiner Gelehrsamkeit ward er im Jahre 1228 auf den bischöflichen Stuhl von Paris erhoben und starb im Jahre 1249. Wilhelm schrieb mehrere Werke, welche in das Gebiet der Theologie, insbesonders der praktischen Theologie einschlagen, wie die Abhandlungen: „De virtutibus et vitiis," „de moribus," „de tentationibus et resistentiis," „de meritis," „de legibus," „de fide," „de sacramentis" u. s. w.; aber das hauptsächlichste Feld seiner Thätigkeit war doch die Philosophie. Drei Werke sind es, welche in diesem Gebiete seinen Ruhm begründet haben: die kleinere Abhandlung „De Trinitate," welche zwar zunächst einen theologischen Gegenstand behandelt, aber doch auch die Lehre von Gottes Wesen nicht ausschliesst; dann das grosse Werk „De universo" und endlich die sorgfältig ausgearbeitete Schrift „De anima." Wir begegnen in diesen Schriften nicht blos einem tiefdenkenden und scharfsinnigen Geiste, sondern auch einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit. Wilhelm kennt nicht blos den Plato und Aristoteles, sondern er ist auch vollkommen eingeweiht in den Inhalt der arabischen Philosophie.

Und gerade diese arabische Philosophie ist es, welche er besonders in seinem grossen Werke „De universo" zu bekämpfen sucht. Er folgt deshalb den Lehrsätzen der arabischen Philosophen Schritt für Schritt und sucht sie mit allem Aufwand seiner reichen Dialektik zu widerlegen. Doch begnügt er sich nicht mit der blossen Widerlegung allein, sondern er sucht auch die dem Irrthum entgegengesetzte Wahrheit positiv zu begründen, sie speculativ zu entwickeln und nach allen Seiten hin zu beleuchten. So ist fast der ganze zweite Theil seiner Schrift „De universo" der Untersuchung des geistigen Universums, der Welt der Geister gewidmet, im Gegensatze zu der arabischen Lehre von den getrennten Intelligenzen. Er geht hier in alle Details der christlichen Engellehre ein und sucht das Wesen, die Erkenntniss und Willenskräfte dieser höhern Geister, so wie ihr gegenseitiges Verhältniss zu einander, ihr Verhältniss zu Gott und zu den irdischen Wesen allseitig zu beleuchten. Das Gleiche sucht er in seinem Werke „De anima" zu leisten in Bezug auf die menschliche Seele. So stellt er sich mit der ganzen Kraft seines Geistes dem Eindringen der arabischen Philosophie entgegen, und während er mit der Einen Hand das Schwert führt, baut er mit der andern rüstig an dem Tempel der christlichen Wissenschaft. Und so gross auch seine Achtung vor Aristoteles ist, so ist er doch nicht blind gegen die Fehler und Irrthümer desselben; im Gegentheil, wo er immer solche trifft, da stellt er sie schonungslos an's Licht und scheut sich nicht, denselben mit der ganzen Schärfe seiner Dialektik zu Leibe zu gehen. Man kann zugeben, dass seine Ausführungen manchmal zu weitläufig, zu weit ausgesponnen sind: allein das kann der sonstigen Vortrefflichkeit derselben keinen Eintrag thun. Wilhelm hat die Aufgabe der christlichen Wissenschaft seiner Zeit vollständig begriffen und hat diese Aufgabe mit Ausdauer und Geschick zu lösen gewusst.

Suchen wir ein allgemeines Bild von seiner Denk- und Lehrweise zu gewinnen.

Es gibt eine doppelte Prädication, eine praedicatio secundum essentiam und eine praedicatio secundum participationem. D. h. Alles, was einem Dinge zukommt, kommt ihm entweder wesentlich zu, oder das Ding participirt blos an demselben, und es liegt folglich dasselbe ausser seiner Wesenheit. Was wir also immer von einem Dinge prädiciren, müssen wir ihm entweder als wesentlich beilegen, oder wir müssen sagen, dass es blos daran participire [1]). Betrachten wir nun aber diese beiden Prädicationsweisen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander näher, so sehen wir leicht, dass die Praedicatio per essentiam von der praedicatio per participationem wesentlich vorausgesetzt wird. Denn nehmen wir z. B. den Begriff des Guten und setzen wir, dass

1) *Guillelm. Paris.* De Trinitate, c. 1. (ed. Paris. 1674.)

ein Wesen gut sei durch Theilnahme an der Güte eines andern. Ist dieses Andere wieder gut durch Theilnahme an der Güte eines andern, und setzt sich diese Theilnahme in gleicher Weise fort, so werden wir damit nothwendig in einen progressus in infinitum hineingedrängt, falls wir nicht den Fortgang sich abschliessen lassen in einem Wesen, welches nicht mehr durch Theilnahme an einem andern, sondern vielmehr durch sich selbst vermöge seines Wesens gut ist. Eine praedicatio per participationem ist also gar nicht möglich ohne Voraussetzung der Praedicatio per essentiam; die letztere ist die Bedingung und Voraussetzung der erstern [1]).

Gehen wir nun fort zur Anwendung. Wir müssen von den Dingen das Sein prädiciren, weil wir sie eben als seiend erkennen. Daher kann auch hier die Prädication nur sein entweder eine Praedicatio per essentiam, oder eine praedicatio per participationem. Und wenn wir das Sein von gewissen Dingen participativ prädiciren, so können wir das nicht, ohne es von einem Wesen per essentiam zu prädiciren, weil die participative Prädication ohne die praedicatio per essentiam nicht möglich ist. So werden wir nothwendig auf ein Wesen geführt, welchem das Sein nicht mehr durch Mittheilung zukommt, sondern dem vielmehr das Sein wesentlich ist, und das daher auch schlechthin als das Sein bezeichnet werden muss, weil ja jedes Wesen gerade nach dem benannt wird, was ihm wesentlich ist [2]). Mit diesem Wesen das Nichtsein im Denken zu verbinden, ist unmöglich. Denn was zum Wesen eines Dinges gehört, kann von demselben nicht entfernt werden, ohne das Ding als das, was es ist, zu zerstören. Da nun jenem Wesen das Sein wesentlich ist, so ist es undenkbar, dass dasselbe nicht sei; wir hätten nicht mehr den Begriff desselben, wenn wir damit im Denken das Nichtsein verbinden würden. Folglich existirt jenes Wesen nothwendig, und es ist absolut unmöglich, dass es nicht existire. Es ist daher auch nicht ein geschaffenes, sondern vielmehr ein ungeschaffenes Wesen. Denn alles Geschaffene kann sein und nicht sein; es lässt die Affirmation und Negation des Seins in gleicher Weise zu, während, wie wir gezeigt haben, jenes Wesen das Nichtsein absolut von sich ausschliesst [3]).

Jenes Wesen muss ferner das Prädicat absoluter Einfachheit für sich in Anspruch nehmen. Denn würde es wie immer aus Theilen bestehen, dann würde es aufhören, durch sich selbst zu sein. Alles ja, was aus Theilen besteht, verhält sich zu seinen Theilen als dasjenige, was durch die Verbindung jener Theile beursacht ist, und ferner ist eine solche Verbindung von Theilen wiederum nicht denkbar ohne eine Ursache, welche ausser den Theilen steht, und diese Theile zur Einheit verbunden hat. Wäre also jenes Wesen nicht ein schlechthin einfaches

1) Ib. l. c. — 2) Ib. c. 2. — 3) Ib. c. 3. p. 3. col. 2.

Sein, so müsste es eine Ursache seiner selbst voraussetzen: es wäre nicht mehr das Sein durch sich, sondern ein participirtes Sein. Dazu kommt noch, dass wir jenes Wesen nothwendig denken müssen als das erste und höchste Sein, weil Alles, was ein blos mitgetheiltes Sein hat, auf dasjenige, was durch sich selbst das Sein hat, erst folgen kann. Wäre es aber aus Theilen zusammengesetzt, dann würde es aufhören, das erste und höchste Wesen zu sein, weil dann die Theile, aus welchen es besteht, nothwendig früher sein müssten, denn es selbst. Jenes Wesen ist also als das nothwendige und als das erste Wesen auch als absolut einfach zu denken; der höchste Grad der Einfachheit muss ihm beigelegt werden [1]). Und eben weil solches stattfindet, muss es auch als das reine Sein gedacht werden, auf welches die Begriffe von Gattung und Art keine Anwendung finden, welches mit keinen Accidenzen umhüllt sein kann. Denn so wie wir dasselbe im Denken mit solchen Begriffen umkleiden, haben wir damit seine absolute Einfachheit schon wieder aufgehoben [2]).

§. 94.

Das also ist die Art und Weise, wie Wilhelm die Grundeigenschaften des göttlichen Wesens wissenschaftlich bestimmt. Von diesen Grundbestimmungen nun schreitet er zunächst fort zur Feststellung und Begründung der Einzigkeit Gottes. Er sucht zu beweisen, dass der Begriff Gottes nicht ein allgemeiner sein könne, welcher auf mehrere Individuen sich anwenden lasse; sondern dass vielmehr das göttliche Wesen als solches nur ein einziges sein könne. Er hat hiebei ganz besonders die manichäische Häresie im Auge, welche zwei Götter annimmt, einen guten und einen bösen. Wilhelm hatte allerdings Grund, gegen diese Häresie ganz besonders in die Schranken zu treten; denn es ist ja bekannt, dass die Lehren dieser Secte auch im Mittelalter im Schoosse der Katharer üppig fortwucherten und im Bereiche der christlichen Kirche vielseitig grosse Verwüstungen anrichteten [3]). Wilhelm kennt diese Verhältnisse sehr gut und weist selbst auf dieselben hin [4]). So lehrt er denn in Bezug auf die Einzigkeit des göttlichen Wesens, dass mit dem richtig erfassten Begriffe Gottes eine Pluralität von Göttern schlechterdings nicht zusammen bestehen könne. Wäre der Begriff

1) Ib. c. 3. De universo, p. 1. sect. (pars) 1. c. 3.

2) De trin. c. 3. Clarum etiam jam tibi ex iis, quae praecesserunt, quoniam esse istud et ens illud est spoliatissimum; quoniam non est ei circumvestio essentialis ulla; haec autem circumvestio compositio est; nos autem compositionem omnem et causationem jam ab eo prohibuimus essentialem: vel circumvestionem voco quale est in specie, quae continet essentiam generis sui, circumvestitam diversis accidentibus.

3) Vgl. *Ritter,* Kirchengeschichte, Bd. 2. S. 89 ff. (Aufl. 3.)

4) De universo, p. 1. sect. 1. c. 2.

Gottes ein allgemeiner, welcher auf mehrere göttliche Wesen sich anwenden liesse, dann wäre jene gemeinsame Wesenheit, welche jene besondern Individuen zu Göttern macht, und welche wir eben im Begriffe Gottes erfassen, als solche früher denn die einzelnen Götter, und würde sich ausserdem zu diesen als Ursache verhalten, weil die Wesenheit in Bezug auf das Individuum, in welchem sie verwirklicht ist, als der Grund und als die Ursache betrachtet werden muss, warum das Individuum das bestimmte Individuum ist, das es ist. Nun wissen wir aber, dass das göttliche Wesen als solches das absolut Erste ist, dass schlechterdings nichts früher sein kann, als es selbst, und dass es ferner jede Ursache ausschliesst, durch welche es das wäre, was es ist. Folglich kann der Begriff Gottes unmöglich ein allgemeiner sein; das göttliche Wesen kann nur ein einziges sein, alle Pluralität ist hier wesentlich ausgeschlossen[1]). Wie sollte auch die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens eine Gemeinsamkeit desselben und so eine Pluralität von Göttern zulassen[2])! Setzen wir den Fall, dass es, wie die Manichäer annehmen, zwei Götter gebe, einen guten und einen bösen, so existiren beide als Götter nothwendig, und weil sie nothwendig existiren, darum sind sie auch absolut einfach. Daraus folgt, dass keinem von beiden Etwas wesentlich zukomme, was nicht er selbst ist. Kommt also dem Einen wesentlich die Güte zu, so ist er selbst seine Güte, und kommt dem Andern wesentlich das Bösesein zu, so ist er selbst seine Bosheit. Kann man nun dieses vernünftigerweise behaupten? Gewiss nicht. Der Grund, warum der Eine die Güte, der Andere die Bosheit selbst sein soll, ist beiderseits derselbe, nämlich die Nothwendigkeit der Existenz. Können nun aus ein und demselben Grunde entgegengesetzte Folgerungen hervorgehen? Keineswegs[3]). Von welchem Standpunkte man also auch die Sache betrachten möge, immer und überall wird man zur Anerkennung der Einzigkeit Gottes hingedrängt, und der Begriff Gottes kann gar nicht aufrecht erhalten werden ohne die Anerkennung dieser Einzigkeit.

1) De Trin. c. 4. p. 4. col. 2. Omne commune essentiale prius est ordine essendi quocunque suo particulari et spoliatius illo, et causa ipsius, et pars essentiae particularis, in quantum particulare. Jam autem ostendimus, illud, quod est hujusmodi, non habere supra se spoliatius, neque causam, quae prius ordine essendi praecedit. Quare non est possibile, quod aliquid, quod sit ens per essentiam, ut diximus, sit ordinatum et numeratum sub communi essentiali quocunque: ens igitur per essentiam non est commune essentiale, sub quo sit multitudo ordinata post ipsum et numerata sub eo.

2) Ib. l. c. Impossibile est, primum unum esse communicabile: debet enim primum unum esse et actu et potestate indivisibile, non actu solum: primum igitur unum non potest non esse actu solum numero indivisibile: debet igitur et actu, et potestate indivisibile esse: non potest igitur esse numerabile sive commune.

3) De universo, p. 1. sect. 1. c. 3. p. 595, a.

Damit ist nun aber von selbst die weitere Folge gegeben, dass alles andere, was nicht Gott ist, nur von Gott beursacht sein könne, dass also Gott als die letzte und höchste Ursache von Allem, was nicht er selbst ist, anerkannt werden müsse. Denn Alles, was ausser Gott ist, ist nicht seiend vermöge seines Wesens — sonst wäre es ja selbst Gott —; sein Sein kommt also zu seinem Wesen hinzu und muss mithin von einer höhern Ursache beursacht sein. Und diese höhere Ursache kann in letzter Instanz nur dasjenige Wesen sein, welches vermöge seines Wesens selbst ist, — nämlich Gott. Gott ist also der höchste Urquell alles Seins; alles Sein verdankt ihm seinen Bestand und Alles, was es ist, und weil er selbst die Güte ist, so ist auch Alles gut, was aus ihm hervorgeht. Ein an sich Böses kann es gar nicht geben [1]).

Aber nun frägt es sich, in welcher Weise Alles, was ausser Gott ist, von ihm ausgegangen sei. Offenbar ist aller Wirklichkeit die Möglichkeit vorausgesetzt. Alles, was das Sein ausser seiner Wesenheit hat, ist zuerst potentiell, und wird erst dann, wenn von der wirkenden Ursache das Sein mit der Wesenheit verbunden wird, wirklich [2]). Wie verhält es sich nun mit dieser Potentialität oder Möglichkeit? Die Philosophen haben behauptet, dass, weil die Möglichkeit Etwas ist, was der Wirklichkeit vorausgeht, dieses Etwas als eine Relation betrachtet werden müsse, dessen Trägerin die Materie sei, und sind so auf den Begriff einer ewigen Materie als des Subjects aller Möglichkeit gekommen. Allein diese Annahme ist durchaus unstichhaltig. Diese Materie müsste ja doch, eben weil sie die Trägerin der Möglichkeit ist, als solche schon ein Sein haben; denn hat sie kein Sein: wie kann sie denn Trägerin von Etwas sein. Hat sie aber schon ein Sein, so muss auch für sie wieder die Frage sich ergeben: wie ist sie zu diesem Sein gekommen? Sagt man dagegen: ihr Sein sei die Möglichkeit selbst, so behauptet man damit etwas Unmögliches; denn die Möglichkeit ist eine Relation, eine gewisse Beziehung zur Wirklichkeit; die Relation aber gehört in die Categorie des Accidens, und ein Accidens kann nie für sich selbst existiren, sondern immer nur in und an einem Subjecte. Daher muss, wenn es sich um die ursprüngliche Möglichkeit der Dinge handelt, eine solche Materie als Bedingung der Möglichkeit ganz bei Seite gelassen werden [3]). Die Möglichkeit der Dinge ist vielmehr ein-

1) De trin. c. 5. c. 7.

2) Ib. c. 7. p. 8, b. Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et esse ejus, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem, nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in suam possibilitatem sive quidditatem et suum esse. Ex quo manifestum est, ipsum esse causatum ab educente possibilitatem ejus in effectum essendi, et a conjungente ipsum esse cum potestate ipsius

3) Ib. c. 8. p. 10, a sq.

zig und allein begründet in der Macht Gottes, der höchsten wirkenden Ursache. Diese active Möglichkeit reicht hier aus; eine passive Möglichkeit ist nicht nothwendig. So ist z. B. für einen Baumeister die Möglichkeit vorhanden, ein Haus zu bauen, falls die Materie dazu, Steine, Holz u. dgl. (passive Möglichkeit) vorhanden sind. Diese Bedingung ist aber hier nur deshalb nothwendig, weil die Macht des Baumeisters nicht so weit geht, die Materie, d. h. Steine, Holz u. dgl. selbst hervorzubringen. Setzten wir aber eine solche Macht voraus, welche im Stande wäre, nicht blos das Haus zu bauen, sondern auch das Material dazu hervorzubringen, dann könnten wir nicht mehr sagen, die Möglichkeit des Hauses sei begründet in der Macht des Baumeisters einerseits, *und* in dem Vorhandensein des Materials andererseits, sondern es würde vielmehr die erstere Bedingung vollständig ausreichend sein, d. h. es würde die active Möglichkeit genügen; eine passive Möglichkeit wäre nicht mehr nothwendig. So nun verhält es sich in unserm Falle. Die göttliche Macht als absolute Macht ist vollkommen hinreichend, um aus sich allein die Dinge in's Dasein zu setzen, und es fällt somit aller Grund hinweg, zur Ermöglichung der Dinge noch eine ewige Materie vorauszusetzen. Folglich fällt der Begriff der Möglichkeit der Dinge ganz und gar mit dem Begriffe der göttlichen Macht zusammen, und daraus folgt, dass der Uebergang der Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit einzig und allein auf die göttliche Macht reducirt und somit als eine Schöpfung aus Nichts gefasst werden müsse [1]).

§. 95.

Es bleibt also nur noch übrig, den Begriff der göttlichen Macht, welche in der Schöpfung sich thätig erweist, des Nähern zu bestimmen. Wie Gottes Sein das erste und höchste Sein ist, so ist auch seine Macht die erste und höchste Macht, über welcher keine höhere mehr denkbar ist. Daher ist Gottes Macht auch Eins mit seinem Wesen, d. h. was Gott vermag, das vermag er vermöge seines Wesens, nicht etwa vermöge einer von aussen her erworbenen Kraft; denn woher sollte er diese Kraft erwerben, da alle geschöpfliche Kraft durch ihn selbst bedingt ist [2])? Verhält sich nun aber dies also, dann muss die göttliche Macht, wie das göttliche Wesen selbst, als die höchste, vorzüglichste und stärkste gedacht werden, als eine solche, welche alle und jede Impotenz von sich ausschliesst, und keinen Schatten von Schwäche oder Unvollkommenheit auf sich fallen lässt. Alles also, was eine Verkümmerung der göttlichen Macht mit sich bringen würde, das muss von derselben ferne gehalten werden. Drei Dinge aber sind es, welche, falls sie mit der göttlichen Macht zesammengedacht werden,

1) Ib. c. 8. p. 10, b. — 2) Ib. c. 9. p. 11, a.

nothwendig eine Verkümmerung und Herabsetzung derselben induciren müssten. Das eine nämlich wäre die Annahme, dass die göttliche Macht, falls es sich um zwei entgegengesetzte Wirkungen ihrer Thätigkeit handelte, einzig und allein nur die eine der beiden entgegengesetzten Wirkungen hervorzubringen vermöchte, dass sie also von Natur aus nur zu Einem determinirt wäre; das andere wäre die Annahme, dass die göttliche Macht durch irgend eine Nothwendigkeit zur Hervorbringung einer Wirkung gezwungen werden könnte, und das dritte endlich wäre die Annahme, dass Etwas im Stande wäre, die göttliche Macht in ihrer Wirksamkeit zu verhindern [1]. Um also die göttliche Macht nach ihrem vollen Begriffe und nach ihrem vollen Umfange aufrecht zu erhalten, muss entschieden daran festgehalten werden, einmal dass die göttliche Macht sich an sich gleichgiltig verhalte zu Entgegengesetztem, also das eine oder das andere in's Werk zu setzen vermöge, dass dann ferner die göttliche Macht in keiner Beziehung dem Zwange einer Nothwendigkeit unterliege, und dass endlich dieselbe in ihrer Wirksamkeit durch Nichts behindert werden könne [2].

Daraus leiten sich nun aber sehr wichtige Folgerungen ab. Steht nämlich die göttliche Macht unter keiner Nothwendigkeit, und ist sie in keinem Falle von vorneherein zu Einer von zwei entgegengesetzten Wirkungen determinirt, so ist offenbar ihre Thätigkeit bedingt durch freie Wahl zwischen verschiedenen möglichen Wirkungen. Eine freie Wahl setzt aber in Gott wiederum einen Willen und zwar einen freien Willen voraus, und wir müssen daher Gott nothwendig einen Willen beilegen und müssen annehmen, dass alle Thätigkeit Gottes nach Aussen von seinem Willen und zwar von seinem freien Willen ausgehe und durch denselben bedingt sei [3]. Und da endlich ein Wille und eine freie Bethätigung des Willens selbst wiederum nicht möglich ist ohne Erkenntniss, so müssen wir Gott auch eine ewige Erkenntniss beilegen, in deren Lichte sein Wille und seine Macht frei wirksam sind [4]. Macht, Wille und Weisheit sind also von dem Begriffe Gottes untrennbar; das eine ist Gott so wesentlich als das andere, und wie seine Macht identisch ist mit seinem Wesen, so auch sein Wille und seine Intelligenz [5].

Und so können wir denn über die Art und Weise, wie die Dinge aus Gott hervorgehen, nicht mehr im Zweifel sein. Gott schafft die Dinge in Kraft seiner Allmacht, aber die Thätigkeit seiner Macht ist

1) Ib. c. 9. p. 11, a sq.

2) Ib. l. c. p. 11, a. Prima igitur et perfectissima fortissimaque potentia est, quae per se potest super utrumque oppositorum, et quae totam operationem fluit de se sola, et per se solam, quae fortitudine sua nec cogi, nec prohiberi potest: hujusmodi enim nihil habet admixtum impotentiae, sed est potentissima remotissimaque ab impotentia, cum illa nihil possit per se solam.

3) Ib. c. 9. p. 11, b. — 4) Ib. c. 9. p. 12, a. — 5) Ib. c. 9. p. 13, a sq.

abhängig von dem freien Entschlusse seines Willens, d. h. die Hervorbringung der Dinge ist von Seite Gottes eine That des Willens und zwar des freien Willens[1]). Das Vorbild aber, nach welchem Gott schafft, ist seine ewige Weisheit, in welcher die Ideen aller möglichen Dinge enthalten sind, und welche wir somit als dasjenige zu betrachten haben, was Plato den κοσμος νοητος, die ideale Welt, nennt[2]). Der Act des Schaffens setzt in Gott nichts Neues; er involvirt keine Veränderung des göttlichen Seins; was durch den Schöpfungsact Neues gesetzt wird, ist ausser Gott: es sind die Creaturen[3]).

Halten wir diese Prämissen fest, so müssen wir offenbar denjenigen beistimmen, welche behaupten, der Hervorgang des Universums aus Gott sei zu denken nach der Analogie der Art und Weise, wie vom Künstler ein Kunstwerk hervorgebracht wird[4]). Ebenso erkennen wir daraus die Wahrheit des Satzes, dass Gott die Dinge hervorgebracht habe durch sein Wort. Denn da in dem göttlichen Worte die Ideen aller Dinge von Gott ewig concipirt und gedacht sind, so ist das göttliche Wort selbst jenes Kunstbild, welches den ewigen Künstler in der Hervorbringung des grossen Kunstwerkes, welches wir Universum nennen, leitet, und welches mithin den Hervorgang der Dinge aus Gott, falls der göttliche Wille sich zur Schöpfung entschliesst, wesentlich bedingt[5]). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass in der Schöpfung Alles, was in jenem ewigen Kunstbilde vorgebildet ist, zur Wirklichkeit kommen müsse. Eben weil die Schöpfung auf dem freien Willen Gottes beruht, darum liegt es auch in seiner freien Wahl, diesen oder jenen Dingen das Dasein zu geben, und es liegt durchaus keine Nothwendigkeit vor, dass er Alles schaffe, was er schaffen kann[6]). Eben so lag es in seiner Macht, die Dinge, welche er schuf, besser und vollkommener zu machen, als sie wirklich sind, und wenn er solches nicht that, so lag der Grund hievon nicht im Mangel an Macht, sondern vielmehr darin, dass diese Dinge an sich selbst keiner höhern Vollkommenheit fähig waren. Das ganze Universum aber hat er so vollkommen geschaffen, als es dessen fähig war; das Ganze könnte, in sich selbst betrachtet, nicht besser und vollkommener sein, als es wirklich ist[7]).

Auf solche Weise also baut sich Wilhelm die Festung auf, aus welcher er dann seine Geschosse gegen die ungläubige Philosophie richtet. Indem er den Beweis liefert, dass dem göttlichen Wesen nicht

1) De universo, p. 1. sect. 1. c. 21. Creator autem sic habet bonitatem suam, sic potentiam, sic sapientiam, ut ex ea non exeat, nisi quod voluerit, et cum voluerit, et quomodo voluerit: et haec est nobilitas atque sublimitas potentiae ipsius ac libertatis.

2) Ib. p. 2. sect. 1. c. 43. — 3) Ib. p. 1. sect. 1. c. 23. p. 618, b. — 4) Ib. p. 1. sect. 1. c. 19. — 5) Ib. p. 1. sect. 1. c. 20. — 6) Ib. p. 1. sect 1. c. 21. p. 165, b sq. — 7) Ib. p. 1. sect. 1. c. 23.

blos Allmacht und Intelligenz, sondern auch Wille, und zwar freier Wille beigelegt werden müsse, dass die Welt zu ihrer Ermöglichung keine ewige Materie voraussetze, dass sie vielmehr nur durch göttliche Schöpfung, welche hinwiederum auf den freien Willen Gottes zu reduciren sei, entstanden sein könne, hat er die ungläubige Philosophie in's Herz getroffen, hat ihr den innersten Lebensnerv durchschnitten und ihr so den tödtlichen Streich versetzt. Nun war es nicht mehr schwer, die besondern Lehrsätze, welche der ungläubigen Philosophie aus ihren Grundprincipien erwachsen waren, gleichfalls niederzukämpfen. Wilhelm säumt auch nicht, die Lösung dieser weitern Aufgabe in Angriff zu nehmen.

§. 96.

Er wendet sich zunächst gegen die Annahme der arabischen Aristoteliker, dass nicht alle Dinge unmittelbar aus Gott hervorgehen, sondern dass vielmehr ein unmittelbares Hervorgehen aus Gott nur der ersten Intelligenz zuzuschreiben sei, während alles andere aus jener ersten Intelligenz unmittelbar oder mittelbar seinen Ursprung habe. Wie wollen, sagt Wilhelm, die Philosophen diese Annahme rechtfertigen! Gott soll, meinen sie, dadurch, dass er sich selbst denkt, die erste Intelligenz und nur diese hervorbringen. Aber die göttliche Erkenntniss verhält sich ja, wenn sie so aufgefasst wird, wie es der Begriff Gottes erfordert, in ganz gleicher Weise zu allem Erkennbaren; d. h. der göttlichen Erkenntniss liegt nicht das eine näher und das andere ferner; ihr ist alles gleich nahe, gleich erkennbar. Woher kommt nun der ersten Intelligenz dieser Vorzug, dass sie von Gott zuerst und allein erkannt und durch diese Erkenntniss hervorgebracht wird? Ist denn das nicht eine ganz willkürliche Annahme, welche durch Nichts begründet werden kann [1])? Und wie kann denn überhaupt die Erkenntniss, das Denken allein die Ursache eines Wirklichen sein, wenn damit nicht der Wille sich verbindet, das Erkannte hervorbringen. Entweder will das hervorbringende Princip seine Wirkungen, weil es diese erkannt und zugleich erkannt hat, dass sie nicht anders sein können, oder es denkt dieselben, weil es will, dass dieselben seien: immer kommt dabei der Wille mit in's Spiel; den Willen von dem Processe der Weltentstehung hinwegdenken, ist gar nicht möglich; das blosse Denken, rein für sich genommen, kann sich nicht hervorbringend verhalten [2]). Und wenn die Philosophen im Anschlusse an die Lehre, dass die erste Intelligenz allein von Gott hervorgebracht sei, die weitere Behauptung aufstellen, dass im weitern Fortgange der Emanation das Hervorgebrachte immer mehr von Gott sich entferne, und dass in dieser Entfernung der Grund der Vielheit und Verschiedenheit

1) Ib. p. 1. sect. 1. c. 26. — 2) Ib. l. c. pag. 620, b.

der Dinge liege, so ist das wiederum eine Lehre, welche mit dem Gottesbegriff im schreiendsten Widerspruch steht. Denn von Gott kann Nichts ferne sein; Alles ist ihm in gleicher Weise gegenwärtig; er durchdringt alle Dinge und ist in allen Dingen [1]). Die Vielheit der Dinge beruht also nicht auf der Entfernung von Gott, sondern sie ist vielmehr in dem göttlichen Worte selbst präformirt, insofern Gott viele und verschiedene Dinge denkt, und sie dann auch nach dem Vorbilde dieses Gedankens in die Wirklichkeit einführt [2]).

Doch wir wollen bei diesen Ausführungen nicht länger verweilen. Wir verfolgen den Streit Wilhelms gegen die arabischen Philosophen in ein anderes Stadium, in welchem er uns ein grösseres Interesse darbietet. Wilhelm bekämpft die Annahme der Philosophen, dass die Welt ewig und anfangslos sei, und sucht dagegen durch Vernunftgründe den Anfang der Welt sicher zu stellen. Er ist der Ansicht, dass der Anfang der Welt durch Vernunftgründe apodiktisch erwiesen werden könne. Wir wollen die Hauptgründe, welche Wilhelm für diese seine Thesis beibringt, vorführen.

Die Welt, sagt er, bezeugt aus sich selbst schon, dass sie einen Anfang ihres Daseins gehabt habe. Denn da sie nicht nothwendig und vermöge ihrer eigenen Wesenheit existirt, so stellt sie sich dar als ein solches Wesen, welchem an sich nur ein potenzielles, mögliches Sein zukommt, und welches daher den actus essendi oder die Wirklichkeit anderswoher, d. h. von einer höhern Ursache erhalten haben muss. Das blos mögliche, potentielle Sein ist aber im Gegensatze zur Wirklichkeit ein Nichtsein; daher ist der Welt, falls sie an sich betrachtet wird, aus sich selbst und von Natur aus das Nichtsein eigen; das Sein erhält sie von Aussen her. Das aber, was einem Dinge aus sich selbst und von Natur aus eigen ist, ist stets früher als dasjenige, was ihm von Aussen zugetheilt wird. Folglich muss die Welt vorher nicht gewesen sein, bevor sie in die Wirklichkeit eintrat; sie hat also das Sein nach dem Nichtsein erhalten, d. h. sie hat einen Anfang ihres Daseins gehabt [3]). — Reflectirt man ferner auf den schon oben begründeten Satz, dass die Welt ein von Gott hervorgebrachtes, geschaffenes Sein ist, und bringt

1) Ib. p. 1. sect. 1. c. 27.

2) Ib. p. 2. sect. 1. c. 44. Mundus exemplaris, sive ars, sive sapientia genita creatoris, per unitatem suam, sive per id, quod unum est, non est exemplar creatae multitudinis aut diversitatis. Unitas tamen ejus, quae est unum exemplar et unus mundus intelligibilis, exemplar est unitatis, qua mundus creatus est unus. Et totus simul mundus intelligibilis ratione mundi et universalis exemplaris acceptus, non est exemplar uniuscujusque rei creatae, sed sicut fas est intelligere ac dicere, unaquaeque res creata habet in illo exemplari suum exemplar ac ideam propriam, appropriatam scilicet sibi, et similibus suis in eo, quod similes sunt, sive in quantum similes.

3) Ib. p. 1. sect. 2. c. 11. pag. 696, b.

man dabei den andern metaphysischen Satz in Anschlag, dass Alles, was wird, aus dem wird, was es vorher nicht gewesen, wie z. B. das Warme aus dem Nichtwarmen, das Weisse aus dem Nichtweissen u. dgl.; so folgt hieraus, dass auch die Welt aus dem Nichtsein zum Sein übergeführt worden sei durch die göttliche Schöpfung. Dasjenige aber, woraus etwas wird, geht doch offenbar demjenigen voran, was aus diesem wird; folglich müssen wir auch hier wiederum schliessen, dass das Nichtsein dem Sein der Welt voraus ging, dass also die Welt einen Anfang ihres Seins gehabt habe [1]). — Ueberhaupt ist der Anfang der Welt ein nothwendiges Correlat zum Schöpfungsbegriffe und lässt sich von diesem nicht hinwegdenken. Denn wenn die Welt in der Schöpfung das Sein von dem Schöpfer erhielt, so müssen wir auch einen ersten Augenblick annehmen, wo sie dasselbe besass, nachdem sie es in diesem Augenblicke vom Schöpfer erhalten. Dieser erste Augenblick ist dann aber offenbar nichts anders, als der Anfang des Seins der Welt; denn vor jenem ersten Augenblicke hatte sie eben das Sein noch nicht, und existirte folglich auch noch nicht [2]). — Noch mehr. Der Begriff des „necesse esse per se" und der Begriff des „possibile esse per se" sind Gegensätze. Eben das gilt aber auch von dem Begriffe der Ewigkeit und von dem Begriff der Nichtewigkeit oder des Anfanges. Denn wie die Ewigkeit die nothwendige Folge der Nothwendigkeit des Seins ist, so ist dagegen die Nichtewigkeit oder das Angefangenhaben die nothwendige Folge des Begriffes der blossen Möglichkeit des Seins, weil ein an sich blos Mögliches nur aus dem Nichtsein zum Sein kommen kann. Wie also die Nothwendigkeit des Seins nur Einem Wesen zukommen kann, nämlich dem Schöpfer, so kann auch die Ewigkeit des Seins nur ihm allein zukommen; die Welt, weil ein an sich blos mögliches Wesen, kann unmöglich ewig sein. Wie die Nothwendigkeit des Seins allen Anfang wesentlich ausschliesst, so schliesst auch die blosse Möglichkeit des Seins alle Ewigkeit wesentlich aus [3]). — In der That, betrachtet man die Welt als ewig und anfangslos, so ergeben sich daraus ganz ungereimte Folgerungen. Man müsste nämlich annehmen, dass in der Vergangenheit

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. pag. 697, a. Procedam et aliâ viâ, et dicam, quia necesse esse per se et possibile esse per se contraria sunt. Eodem modo et necessitas per se et possibilitas per se. Similiter antiquitas et novitas: sicut enim necessitas per se causa est aeternitatis sive antiquitatis: erit ex necessitate, ut possibilitas per se sit causa novitatis sive temporalitatis; quare sicut necessitas per se non invenitur nisi in uno solo, quod est creator benedictus, ita aeternitas sive antiquitas non invenitur nisi in eodem. Amplius. Sicut necessitas per se non sustinet novitatem in eo, in quo est, sive temporalitatem: ita et necesse est, ut possibilitas per se non patiatur secum in eodem subjecto aeternitatem. Quare impossibile est, aliquam rerum creatarum aeternam esse.

nicht eine Zeit vor der andern verflossen sein könne. Denn setzen wir einen gewissen Zeitabschnitt, welcher vor sich eine Vergangenheit und nach sich eine Zukunft gehabt hat, so wär die Vergangenheit, welche jenem Zeitabschnitte voraus ging, eben weil die Welt als ewig vorausgesetzt wird, eine unendliche Zeit; eine unendliche Zeit schliesst aber als solche auch jene Zeit in sich, welche sich zu dem gedachten Zeitabschnitte als Zukunft verhält. Deshalb kann diese Zeit nicht mehr als Zukunft zu dem fraglichen Zeitabschnitte sich verhalten, sondern sie muss ihm als Theil jener unendlichen Zeit, welche ihr voranging, gleichfalls vorangegangen sein. Will man, um diesen Inconvenienzen zu entgehen, die jenem Zeitabschnitte vorausgehende Vergangenheit als endlich betrachten, dann kann sie als solche nicht ohne Anfang gedacht werden, und man muss sich daher wieder dazu bequemen, der Zeit, der Welt und der Bewegung einen Anfang zuzuschreiben[1]). Dazu kommt noch, dass nach der Lehre des Aristoteles selbst ein Unendliches nicht durchschritten werden kann. Ist daher die Welt ewig und folglich von unendlicher Dauer, so setzt die Gegenwart eine unendliche Vergangenheit voraus. Wie ist es nun möglich, dass diese unendliche Zeit jetzt vollständig verstrichen sei, da doch, wie gesagt, das Unendliche nicht durchschritten werden kann[2])! Aehnliche Widersprüche ergeben sich, wenn wir die Generationsreihe in's Auge fassen. Ist die Welt und folglich auch das Menschengeschlecht ewig, dann gibt es keinen ersten Menschen, von welchem die Generationsreihe ausgegangen wäre; wir müssten also in der Reihe der Generationsglieder in's Unendliche gehen, während doch eine unendliche Reihe von Ursachen nirgends zulässig ist[3]).

Wilhelm häuft noch mehrere Gründe auf, aus welchen er den Anfang der Welt als nothwendige Folge ableitet[4]); doch für unsern Zweck reicht es hin, die hauptsächlichsten derselben kennen gelernt zu haben. Nach unserer Ansicht sind dieselben beweiskräftig genug, um die aufgestellte Thesis apodiktisch zu begründen. Es ist, wie wir glauben, in der That nicht abzusehen, wie sich mit dem Begriffe der Schöpfung eine Ewigkeit der Welt vereinbaren lasse. Was aus nichts hervorgebracht ist, das muss als solches nothwendig einen Anfang haben, mag nun dessen Dauer nach Rückwärts so weit wie immer ausgedehnt werden.

§. 97.

Ein weiterer Punkt, in welchem Wilhelm den Philosophen sowohl widerlegend, als auch positiv begründend entgegentritt, ist die Lehre von der göttlichen Vorsehung. Wenn die arabischen Philosophen be-

1) Ib. l. c. p. 697, b. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c. p. 697, a. — 4) Ib. l. c. p. 698 sqq.

hauptet hatten, dass die göttliche Vorsehung blos auf das Allgemeine gehe, die einzelnen Individuen der sublunarischen Welt dagegen von der göttlichen Vorsehung und Fürsorge ausgeschlossen seien: so sucht dagegen Wilhelm durch philosophische Gründe zu beweisen, dass die göttliche Fürsorge über alle einzelnen Geschöpfe sich erstrecke. Einen Zufall kann es nur in Bezug auf uns geben, für Gott gibt es keinen, weil Alles von ihm nach seiner Weisheit geleitet wird [1]). Der Hauptgrund, auf welchen Wilhelm in der Beweisführung für diese Thesis sich stützt, ist auch hier wiederum der bereits begründete Satz, dass die Welt und alle Dinge in derselben ihr Dasein dem freien Schöpferwillen Gottes verdanken. Wenn Gott die Dinge mit Erkenntniss und Freiheit geschaffen hat, dann kann unmöglich Etwas, und wenn es auch das Geringste wäre, weder seiner Erkenntniss noch seiner Fürsorge entzogen sein. Denn hat er die Dinge mit freier Selbstbestimmung hervorgebracht, dann hat er auch jedem derselben einen bestimmten Zweck vorgesetzt, weil eine intelligente und freie Thätigkeit ohne Zweck sich nicht denken lässt. Verhält es sich aber also, dann muss er sie auch alle, so viel an ihm ist, zu diesem Zwecke hinleiten, weil sonst seine Absichten nicht erfüllt würden. Er muss also allen Dingen seine Fürsorge zuwenden und kann keines derselben davon ausschliessen [2]). Es liesse sich in der That mit der göttlichen Weisheit und Güte nicht vereinbaren, dass er geschöpfliche Dinge in's Dasein setze und sich dann um dieselben nicht bekümmere. Wenn es Gottes nicht unwürdig ist, geringfügige Dinge zu schaffen, so kann es seiner auch nicht unwürdig sein, für dieselben zu sorgen [3]). Freilich scheinen die Uebel, welche in der Welt in so grosser Menge sich vorfinden, eine Instanz zu bilden gegen die göttliche Vorsehung. Allein es scheint nur so. Denn die Uebel dienen, wenn man sie näher prüft, doch auch wieder dem Guten, und besonders sind die Uebel, welche die Menschen treffen, ihnen nützlich für den Fortschritt im Guten [4]). Man muss allerdings zugestehen, dass die Vorsehung Gottes nicht blos eine unmittelbare, sondern auch eine mittelbare sei, weil Gott die untergeordneten Wesen wieder durch die übergeordneten leiten und regieren lässt; aber diese Regierung und Leitung untergeordneter durch übergeordnete Wesen ist doch zuletzt wiederum von ihm angeordnet, und steht selbst wiederum unter seiner höhern Leitung: und in so fern erstreckt sich desungeachtet die göttliche Vorsehung auf Alles ohne Ausnahme [5]). Wenn ferner die Geschöpfe durch

1) Ib. p. 1. sect. 3. c. 2. p. 755, b. sqq.

2) Ib. l. c. p. 757, a. Cum propter certas utilitates Deus unumquodque eorum, quae sunt, creaverit, necesse est, ut ea dirigat et perducat ad illas utilitates, quantum in eo est, et ad finem, propter quem ea esse voluit.

3) Ib. l. c. p. 757, b. — 4) Ib. p. 1. sect. 3. c. 4 sqq. — 5) Ib. p. 1. sect. 3. c. 1.

die in ihrer Natur liegenden Kräfte und Triebe sich selbst leiten, so reducirt sich doch auch diese Selbstleitung in letzter Instanz wieder auf die göttliche Leitung, weil ja Gott es ist, welcher diesen Geschöpfen jene Kräfte und Triebe verliehen hat, durch welche sie sich selbst leiten [1]). So erstreckt sich in der That die göttliche Fürsorge auf alle Dinge, welche er geschaffen hat, und leitet und regiert das Ganze des Universums sowohl, als auch das Einzelne. — Welches ist nun aber die von Gott gesetzte Ordnung des Universums?

Von zwei Gegensätzen, sagt Wilhelm, ist keiner an und für sich würdiger des Seins als der andere. Wenn also der eine existirt, so muss auch der andere existiren. Da nun im All der Dinge das Körperliche existirt, so muss auch der andere Gegensatz, Geistiges nämlich, existiren, und da ferner das Körperliche in vielfacher Abstufung sich vorfindet, so muss es auch verschiedene Abstufungen von geistigen Wesen geben. Im Menschen sind das Geistige und Körperliche miteinander vereinigt; wie nun aber ausser dem Menschen eine Vielheit von körperlichen Dingen existirt, welche nicht mit einem geistigen Sein vereinigt sind: so muss es auch gemäss dem so eben angeführten Gesetze des Gegensatzes ausser und über dem Menschen solche geistige Wesen geben, welche nicht mit einem Körper verbunden sind. Dies um so mehr, als das Nichtverbundene hier vollkommener ist als das Verbundene, und das Vollkommenere immer dem Unvollkommeneren vorangeht. Zwischen dem Schöpfer und der Menschenseele, die mit dem Leibe vereinigt ist, ist gleichsam ein unendlicher Zwischenraum. Dieser muss ausgefüllt sein, da nirgends in der Schöpfung ein Leeres sich findet; und er wird ausgefüllt durch die rein geistigen Wesen [2]). Und wie in der körperlichen Welt Alles zusammenhängt, und jedes Ding den Einflüssen anderer Wesen offen steht, weil eben durch diese Einflüsse die eigene Entwickelung des Dinges bedingt ist: so stehen auch die geistigen Wesen mit einander im lebendigen Zusammenhange, indem immer die höher stehenden geistigen Wesen auf die tiefer stehenden einwirken, und so deren geistige Entwicklung vermitteln und fördern. Nicht als ob durch diese Einwirkung den untergeordneten Geistwesen etwas Neues zugetheilt würde, sondern so, dass durch jene Einwirkung die schlummernden Kräfte der letztern geweckt werden, und so zur Bethätigung und Entfaltung gelangen [3]).

Nachdem wir nun die philosophische Weltanschauung Wilhelms in ihrem Gegensatze zu der der arabischen Philosophen in ihren Grundzügen kennen gelernt haben, wollen wir, um das Bild seiner Lehrweise, welches wir hier entwerfen wollen, zu vervollständigen, nun auch einen Grundriss von seiner Abhandlung über die menschliche Seele zu geben suchen.

1) Ib. l. c. cf. c. 3. — 2) Ib. p. 2. sect. 2. c. 1 sqq. — 3) Ib. p. 2. sect. 1. c 40.

§. 98.

Wilhelm geht hier aus von der Feststellung des Begriffs der Seele. Er schliesst sich hierin der aristotelischen Definition an, indem er die Seele bestimmt als „perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis." Er bemerkt aber ausdrücklich, dass er diese Definition nicht etwa auf die blosse Auctorität des Aristoteles hin annehme, sondern er weist vielmehr nach, dass sie das nothwendige Resultat der wissenschaftlichen Untersuchung sei, und dass, wenn man vernunftgemäss in der Untersuchung zu Werke gehe, man diese Definition als die allein richtige anerkennen müsse [1]). Nach Feststellung dieses Begriffes tritt er dann den Beweis an für das Dasein einer Seele im Menschen. Vor Allem ist es die Thatsache des Denkens, auf welche er sich hiebei stützt. Insofern nämlich jeder Mensch sich bewusst ist, dass er denke, tritt auch die Frage an ihn heran, ob das Denken eine That seiner selbst als Ganzes genommen sei, oder ob dasselbe von einem Theil seiner selbst ausgehe. Offenbar wird er die erste Alternative verneinen müssen; denn in der Voraussetzung, dass das Ganze des Menschen denkt, müssen auch seine einzelnen Glieder als denkend gefasst werden, was absurd ist. Denkt aber der Mensch nur nach einem seiner Theile, so kann dieser Theil nicht wiederum ein Glied des Leibes sein; denn Niemand kann vernünftigerweise annehmen, dass ein leibliches Organ, welches es auch immer sei, die Denkkraft besitze. Dasjenige also, was im Menschen denkt, muss etwas Unkörperliches sein, und da das Denken als ein Act nur in einer Substanz begründet sein kann, so müssen wir folgerichtig eine unkörperliche Substanz im Menschen annehmen, welche das Princip des Denkens ist, und welche wir eben Seele nennen [2]). In der That, man kann nicht läugnen, dass der Leib als Instrument, als Organ des Denkens und Wollens im Menschen sich verhält. Kein Instrument aber regiert und leitet sich selbst in seinen Thätigkeiten, sondern es ist vielmehr wesentlich zum Dienste eines andern bestimmt. So verhält es sich daher auch mit dem Leibe. Und daher müssen wir nothwendig eine Seele annehmen, welche sich des Leibes und seiner Organe bedient für ihre Zwecke, und denselben leitet und regiert [3]). Ja noch mehr. Die Annahme, dass die Seele nicht sei, ist für den Menschen geradezu undenkbar. Denn setzen wir den Fall, dass der Mensch denkt, er habe keine Seele, so weiss er, dass er dieses denkt, er hat ein Bewusstsein von diesem Denken. Nun ist aber offenbar ein Wissen von Etwas nicht möglich ohne ein wissendes Princip. Folglich gesteht der Mensch dadurch, dass er von jenem Denken, in welchem er seine Seele als nicht seiend denkt, weiss, selbst zu, dass in ihm ein wissendes Prin-

1) De anima, cap. 1. pars. 1. — 2) Ib. cap. 1. pars. 3. p. 66, b sq. — 3) Ib. l. c. p. 67, b.

cip, d. i. eine Seele sei. Der Mensch kann somit das Dasein der Seele gar nicht läugnen, ohne durch diese Läugnung deren Dasein zu affirmiren; d. h. das Nichtsein der Seele ist undenkbar [1]).

Wie nun aber Wilhelm aus der Thatsache des Denkens das Dasein einer Seele erweist, welche als solche verschieden ist vom Leibe, so erweist er daraus auch deren Untheilbarkeit oder Einfachheit. Das Denken ist nämlich ein in sich selbst ganz untheilbarer Act; eine Theilbarkeit der Continuität ist mit dem Begriffe des Denkens ganz unvereinbar [2]), und deshalb vollzieht sich auch der Act des Denkens in Bezug auf ein bestimmtes Object in instanti, d. h. wenn wir einen Begriff denken, so denken wir ihn zumal, nicht etwa Theil für Theil. Ist aber das Denken etwas ganz untheilbares, so muss nach allen Gesetzen der Logik auch das Princip des Denkens ein untheilbares und einfaches Wesen sein [3]). Das Denken kann nun einmal nicht als ein körperlicher Act gefasst werden. Das Denken ist etwas Geistiges, kann

1) Ib. c. 1. pars. 4. Addam autem istis dictum mirabile, sed inventu mirabilius, et dicam, quod non est possibile homini intelligere animam suam non esse. Si enim possibile est hoc ei, esto igitur quod ipse intelligat animam humanam non esse. Dico igitur, quia ipse intelligit se intelligere hoc; non enim possibile est intelligentem aliquid, quidquid illud sit, ignorare se intelligere illud; quapropter intelligit et scit intellectus, se intelligere hoc: quare scit hoc suum intelligere esse apud se et in se. Scit autem indubitanter et intelligit, intelligere non esse nisi in intelligente. Quapropter vel se totum intelligere, vel aliquid sui. Certissimum autem habet, se totum non intelligere, id est, neque corpus suum, neque partem sui corporis: quapropter scit et intelligit aliquid in se vel apud se intelligens esse, quod non est corpus ejus neque pars illius. Et hoc est, quod vocatur anima in homine, videlicet id quod est intelligens in eo proprie et per se, et propter quod ipse homo et intelligere et scire potest, et secundum quod intelligens et sciens esse dicitur. Scit igitur et intelligit tale quid, videlicet intelligens et sciens per se et in se ipso: quare intelligit et scit illud esse. Et hoc est, quod vocatur anima humana in homine. Manifestum est igitur, ipsum intelligere et scire animam suam esse, et quoniam non potest simul intelligere aliquid esse, et aliquid idem non esse, consequens est, ipsum non intelligere animam suam non esse. Et hoc est, quod declarare intendebam, videlicet quod non est possibile ulli homini intelligere, animam suam non esse. Quicunque igitur ponunt animam humanam non esse, ponunt indubitanter, quod nec intelligunt, nec intelligere possunt. — 2) Ib. c. 2. ps. 10.

3) Ib. l. c. pag. 78, b. Intelligere est actus subitaneus, et perficitur in instanti, et hoc unusquisque interius sentit apud se et in se. Cum enim anima tua intelligit hominem in universali, intelligit eum totum simul, non partem ipsius post partem, quoniam nec cogitat tunc de parte vel de partibus hominis: quapropter intelligere illud impartibile atque indivisibile est: perficitur igitur in instanti: nullum autem partibile partitione continuitatis recipit aliquam dispositionem in instanti, sed partem post partem recipit, donec perficiatur illa ejus mutatio; alioquin mutaretur continuum secundum se totum in instanti; hoc autem est unum de impossibilibus.

daher nur geistigen Wesen eigen sein; und da das Denken der menschlichen Seele thatsächlich zukommt, so muss auch diese zu den geistigen Wesen gerechnet werden, und kann folglich, ebenso wenig wie jedes andere geistige Wesen, zusammengesetzter, theilbarer Natur sein [1]).

Wie die Einfachheit, so muss aber auch die Einheit der Seele mit gleicher Entschiedenheit urgirt werden. Da sich nämlich die menschliche Seele zu dem Leibe als dessen Form verhält, so ist der Mensch, wie jedes andere Wesen, gerade durch die Einheit der Materie, welche der Leib, und der Form, welche die Seele ist, als einheitliches menschliches Wesen constituirt. Denn da sich der Begriff der Animalität als Gattung verhält zu den verschiedenen Species der animalisch lebenden Wesen, so ist jedes dieser Wesen durch seine specifische Form nicht blos ein Animal überhaupt, sondern auch dieses bestimmte Animal, welches durch seine specifische Form bedingt ist. Dasselbe gilt daher auch vom Menschen. Der Mensch ist nicht Animal durch eine und Mensch durch eine andere Form, sondern er ist Animal überhaupt, und *dieses* Animal, d. i. Mensch durch ein und dieselbe Form, welche seine vernünftige Seele ist. Daher kann es nur Eine Seele im Menschen geben, welcher als solcher nicht blos die Functionen des Denkens und Wollens, sondern auch die vegetativen und sensitiven Functionen eigen sind [2]). Wollte man aus der Vielheit und Verschiedenheit dieser Functionen auf eine Mehrheit von Seelen im Menschen schliessen, so dürfte man eigentlich nicht bei zwei oder drei Seelen im Menschen stehen bleiben, sondern man müsste folgerichtig so viele Seelen im Menschen annehmen, als verschiedene Thätigkeiten in demselben unterschieden werden können: was gewiss absurd ist [3]).

Wenn die Philosophen den thätigen Verstand als ein von der individuellen Seele verschiedenes allgemeines Princip betrachten, welches durch seine Verbindung mit der Seele diese erst actu vernünftig mache, so ist das nach Wilhelms Lehre eine ganz grundlose Annahme. Das Wissen ist ja thatsächlich nicht bedingt durch die Irradation einer fremden Intelligenz in die Seele, sondern vielmehr durch jene unmittelbar evidenten Principien alles Wissens, welche dem menschlichen Verstande von Natur aus zukommen. Wozu also ausser diesen Principien noch ein anderes Princip des Wissens suchen [4])? Fragt man aber um die höchste Quelle, aus welcher diese Principien in unsern Geist kommen, so ist diese Quelle nicht ein sogenannter thätiger Verstand, sondern sie ist vielmehr das göttliche Wort selbst, welches dem menschlichen Geiste gleich einem Spiegel gegenwärtig ist, in

1) Ib. c. 2. ps. 11. — 2) Ib. c. 4. ps. 3. — 3) Ib. l. c. pag. 108, a sq. — 4) Ib. c. 7. ps. 5.

welchem er die ewigen Regeln des Wahren und Guten, je nach dem Masse seiner Fähigkeit, schauen kann[1]). — Ein augustinischer Gedanke!

Ist also die Theorie des thätigen Verstandes im Sinne der Philosophen ohne alle wissenschaftliche Berechtigung, so ist aber auch jene Lehre, welche im menschlichen Geiste selbst ein doppeltes unterscheidet, einen thätigen und einen möglichen Verstand, nicht minder unbegründet. Ueberhaupt kann man durchaus nicht von einer Vielheit von Seelenkräften sprechen, welche als solche von der Seele selbst verschieden wären und zu ihr als Accidentien sich verhielten. Die Kräfte der Seele sind von dieser selbst in keiner Weise distinct; es ist immer die ganze Seele, welche in verschiedener Weise und nach verschiedener Richtung ihre Thätigkeit äussert[2]). Verhält sich das also, dann ist damit auch die Unterscheidung zwischen thätigem und möglichem Verstande beseitigt. Wozu denn auch ein sogenannter thätiger Verstand? Reicht ja schon für die sinnliche Erkenntniss die Gegenwart des sinnlichen Objectes und die aufnehmende Thätigkeit des Sinnes hin. Warum sollte denn bei der intellectiven Erkenntniss noch etwas weiter nothwendig sein ausser dem Objecte und der intellectiven Erkenntnissthätigkeit? Da würde ja die intellective Erkenntnissthätigkeit unvollkommener sein, als die sensitive[3]).

Doch wir eilen zum Ende. Was die Entstehung der menschlichen Seele betrifft, so huldigt Wilhelm dem Creatianismus in derselben Weise, wie wir denselben später bei Thomas von Aquin treffen werden[4]). Die Unsterblichkeit der Seele sucht er durch den Aufwand aller Gründe, welche in Bezug auf diese Thesis zu Gebote stehen, zu erweisen[5]). Der Tod und die Auflösung des Leibes kann die Seele nicht berühren; denn sie lebt ja nicht durch den Körper, sondern umgekehrt, der Körper lebt durch sie. Die Functionen des Denkens und Wollens vollziehen

1) Ib. c. 7. ps. 6. pag. 211, b. Anima humana velut in horizonte duorum mundorum naturaliter est constituta. Et alter mundorum est ei mundus sensibilium, cui conjunctissima est per corpus; alter vero creator ipse est in semetipso ut exemplar et speculum universalis ac lucidissimae apparitionis universalis primorum intelligibilium: hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae, inquam, primae ac per se notae: similiter ac regulae honestatis, nec non et universitas absconditorum scibilium, ad quae non attingit intellectus creatus, nisi dono et gratia revelationis divinae. Est igitur creator aeterna veritas et aeternum exemplar lucidissimae expressionis et expressae repraesentationis, et speculum, ut praedixi, mundissimum atque purissimum universalis apparitionis. Hoc igitur, ut praedixi, conjunctissimum est et praesentissimum, naturaliterque coram positum intellectibus humanis, et propter hoc in eo legunt absque ullo medio antedicta principia et regulas antedictas; ex eo igitur tanquam ex libro vivo et speculo formifico legit per semetipsum duo illa genera regularum atque principiorum, et propter hoc creator ipse est liber naturalis et proprius intellectui humano.

2) Ib. c. 3. ps. 6. — 3) Ib. c. 7. ps. 3. ps. 4. — 4) Ib. c. 5. ps. 2. cf. c. 4. ps. 3. ps. 4. — 5) Ib. c. 5. p. 22 sqq. c. 6. ps. 1—41.

sich selbstständig, ohne körperliche Organe, und da in diesen das Leben der Seele besteht, so dauert das Leben der Seele auch fort nach ihrer Trennung vom Leibe [1]). Es herrscht in dem gegenwärtigen Leben ein Missverhältniss zwischen Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe. Da aber dieses der göttlichen Gerechtigkeit widerstreitet, so müssen wir auf eine Fortdauer der Seele nach dem Tode schliessen, in welcher jenes Missverhältniss ausgeglichen wird [2]). In dieser Weise schreitet das Beweissystem Wilhelms weiter fort.

Gewiss, wir können Wilhelm ein reiches Wissen, ein gewandtes Denken und einen tiefen geistigen Blick nicht absprechen. Schon dieses enge zusammengedrängte Bild, welches wir von seiner Lehre gegeben haben, lässt es uns erkennen, dass er vollkommen auf der Höhe seiner Zeit stand, dass er wusste, was derselben noth that, dass er aber auch die Situation vollkommen beherrschte. Einen einmal gefassten Gedanken verfolgt er mit der ganzen Energie des Denkens durch alle seine Gliederungen und Beziehungen, und ruht nicht, bis er denselben vollkommen in's Licht gesetzt hat. Er schreckt vor keiner Schwierigkeit, vor keinem Einwurfe zurück, welcher ihm möglicherweise gemacht werden konnte, und wo immer die Lehren der arabischen Philosophen der Wahrheit widerstreiten, da verfolgt er sie mit den Waffen der Dialektik und Wissenschaft bis in ihre letzten Schlupfwinkel. Manche seiner Aufstellungen sind zwar noch nicht ganz geglättet; manches, was er behauptet, wird von den folgenden Scholastikern bestritten; aber unter seinen Händen musste sich ja die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts erst bilden: kein Wunder, wenn da noch nicht Alles so war, wie es sein sollte. Der Fortschritt der Wissenschaft hat das Fehlende schon ausgeglichen.

3. Vincenz von Beauvais.

§. 99.

Ausser Alexander von Hales und Wilhelm von Auvergne traten im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts noch mehrere andere Männer auf, welche mit philosophischen Untersuchungen sich beschäftigten, aber nicht bedeutend genug sind, dass wir ihnen eine hervorragende Stellung in der Geschichte der Philosophie einräumen könnten. Dazu gehört vor Allem *Robert von Lincoln*, ein Engländer, welcher in Oxford seine Bildung erhielt, dann in Paris als Lehrer auftrat und endlich zum Bischof von Lincoln in England befördert wurde. Er setzte sich in ein sehr feindliches Verhältniss zur römischen Kirche und starb im Jahre 1253 in der Excommunication. Es werden von ihm drei Commentare aufgeführt, ein Commentar zur mystischen Theologie des

1) Ib. c. 5. ps. 22. — 2) Ib. c. 6. ps. 23. 24.

Areopagiten, ein Commentar zu den zweiten Analytiken des Aristoteles und endlich ein Commentar zu der aristotelischen Physik[1]). — An Robert schliesst sich an *Michael Skotus*, welcher besonders mit der Naturwissenschaft sich beschäftigte, aber in den Ruf der Zauberei kam, weshalb ihn Dante in seiner Comedia divina in die Hölle versetzt[2]). Geboren um das Jahr 1190 zu Balwearie in Schottland, genoss derselbe seine Bildung zunächst zu Oxford, studirte dann zu Paris und endlich auf der Schule von Toledo, wo er mit der arabischen Philosophie in Berührung kam. Nach seiner Rückkehr nach Paris gewann er daselbst grosse Berühmtheit und wurde um das Jahr 1240 von Friedrich II. in seine Staaten berufen mit dem Auftrage, die aristotelischen Schriften zu übersetzen. Er übersetzte denn auch viele dieser Schriften, verfasste aber auch selbst mehrere Werke. Er schrieb nämlich: „Super auctorem Spherae" (gedruckt zu Bologna 1495 und zu Venedig 1631), dann: „De sole et luna" (gedruckt zu Strasburg 1622), „De Chiromantia," „De physiognomia et de hominis procreatione" (öfter gedruckt), „De signis Planetarum," „Contra Averroen in Meteora," „Notitia convinctionis mundi terrestris cum coelesti et de definitione utriusque;" „De praesagiis stellarum et elementaribus" (nur im Manuscript vorhanden). Aus diesen Titeln ersieht man zur Genüge seine geistige Richtung. Albert der Grosse schreibt ihm auch das Buch: „Quaestiones Nicolai peripatetici" zu, spricht sich aber über dasselbe sehr ungünstig aus[3]). — Dazu kommt endlich noch *Johann von Rochelle*, Schüler des Alexander von Hales. Geboren im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts zu Rochelle, trat er, noch jung, in den Orden der Franziscaner, lehrte dann bis zum Jahre 1253 zu Paris und starb daselbst im Jahre 1271[4]). Er schrieb einen Tractat „De anima," welcher eine vollständige Psychologie enthält, aber nur im Manuscript vorhanden ist. Er unterscheidet die Seelenkräfte nicht, wie Wilhelm von Paris, blos nach der verschiedenen Thätigkeitsweise, auch nicht nach den Objecten, sondern nimmt an, dass dieselben an sich schon verschieden seien vermöge der Natur der Seele selbst, dass aber allerdings die Erkenntniss derselben nach ihrer Verschiedenheit bedingt sei durch die Verschiedenheit der Acte

1) Hist. litt. de France, t. 18. p. 441. Vgl. *Hauréau*, De la philosophie scolastique, t. 1. p. 456 sqq.

2) L'Inferno, cant. 20. v. 115.

Quell altro, che ne' fianchi è cosi poco, — Michele Scotto fù; che veramente — Delle magiche frode seppe il giuoco.

3) „Propter hoc etiam *foeda dicta* inveniuntur in libro illo, qui dicitur „„Quaestiones Nicolai peripatetici." Consuevi dicere, quod Nicolaus non fecit librum illum, sed Michaël Scotus, qui in rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis." *Hauréau,* De la phil. scolastique, t. 1. p. 467 sqq.

4) Hist. litt. de France, t. 19. p. 171.

und Objecte[1]). Mit Augustin und den Victorinern scheidet er in der Erkenntnisskraft des Menschen fünf Sonderkräfte aus: Den Sinn, die Einbildungskraft, die Vernunft, den Verstand und die Intelligenz. Sinn und Einbildungskraft beziehen sich auf die körperlichen Formen, einerseits wie sie mit der Materie sich verbunden finden, und andererseits ohne die Materie; die Vernunft erkennt die Natur der körperlichen Dinge, ihre Gattungen, Arten und Unterschiede; das Object des Verstandes sind die geschaffenen geistigen Wesen; die Intelligenz endlich erhebt sich zu Gott als der ewigen, unveränderlichen Wahrheit[2]).

Eingehender als mit den bisher genannten Denkern, haben wir uns zu beschäftigen mit einem andern Manne, welcher an Umfang der Gelehrsamkeit seines Gleichen wohl kaum in der Geschichte hat und auf den Fortgang der scholastischen Studien nicht ohne Einfluss geblieben ist. Es ist *Vincenz von Beauvais* (Vincentius Bellovacensis), ein Dominicanermönch. Ueber Geburt, Herkunft und Bildungsgang dieses merkwürdigen Mannes fehlen uns alle begründeten Nachrichten; nur so viel darf als gewiss angenommen werden, dass er in Burgund studirte, dort in den Orden der Dominicaner eintrat und dann in das nördlich von Paris gelegene Beauvais geschickt wurde, wo ein neues Haus seines Ordens entstanden war. Bald erwarb sich Vincenz einen solchen Ruf, dass ihn Ludwig IX., der Heilige, nach seinem Lieblingsaufenthalte, dem Schlosse Royaumont, berief, wo er Hausfreund und Vorleser der königlichen Familie wurde, und wahrscheinlich auch die Aufsicht über die Erziehung der königlichen Kinder geführt hat. Er soll im Jahre 1264 gestorben sein.

Vincenz hatte in Royaumont Gelegenheit, einen grössern Bücherschatz zu benützen, als sonst einem Privatmanne damals möglich war, weil Ludwig der Heilige eine Bibliothek von ungefähr 1200 Bänden daselbst angelegt hatte[3]). Dieses führte ihn auf den Gedanken, eine Art von Encyclopädie zu schreiben, worin er über alle damaligen Zweige der menschlichen Erkenntniss aus den Schriften jener Zeit, so wie aus den Uebersetzungen der Alten, der Kirchenväter und der Araber, deren Bekanntschaft er durch seine Belesenheit gemacht hatte, nach einer gewissen Ordnung Stellen sammelte und hie und da mit seinen eigenen Gedanken verwebte. Auch Ludwig der Heilige hatte ihn zur Abfassung eines solchen Werkes aufgefordert, und er entsprach dieser Aufforderung um so lieber, als sie ganz seiner eigenen Neigung entsprach. So verfasste er denn ein grosses encyclopädisches Werk unter dem Titel „Speculum,“ in welchem er eine Encyclopädie

1) *Hauréau,* De la phil. scol. t. 1. p. 477 sq.

2) Ib. p. 480 sq. Weitere Lehrsätze aus seiner Psychologie sich ebends. p. 484 sqq.

3) Ib. p. 474.

des gesammten menschlichen Wissens in Hinsicht auf Speculation, Naturforschung und Geschichte aus allen ihm bekannten Schriftstellern zusammen stellte. Er erhielt von diesem Werke den Beinamen „Speculator." Er theilte das ganze Werk nach dem so eben angedeuteten Inhalte ein in „Speculum doctrinale," „Speculum historiale," und „Speculum naturale." Dazu sollte noch ein „Speculum morale" kommen, welches er aber, durch den Tod verhindert, nicht mehr ausarbeitete [1]). Der Titel „Speculum" ist in so fern für das Werk ganz passend, als Vincenz in demselben gleichsam die Strahlen aus einer Menge von Schriften in Einen Brennpunkt vereinigte und zu gleicher Zeit ein Gemälde von dem damaligen Zustande der wissenschaftlichen Literatur zeichnete. Er selbst spricht sich darüber in folgender Weise aus: „Er nenne sein ganzes Werk „„Spiegel"" (speculum), weil sich vermöge der Stellen, welche er aus unzähligen Büchern habe sammeln können, Alles, was in Speculation, Handeln und in Contemplation der Bewunderung und der Nachahmung würdig sei, Alles, was in der sichtbaren und unsichtbaren Welt von Anfang bis zum Ende gesagt oder gethan worden sei, oder noch werde gethan werden, in seinem Buche wie in einem Spiegel, in einem einzigen Bilde darstelle. Den „grössern Spiegel" (speculum majus) nenne er es im Gegensatze gegen ein kleines Büchlein, welches er schon vor längerer Zeit herausgegeben habe, und worin er Ordnung und Schönheit der Sinnenwelt ganz kurz beschrieben habe. Zusammengestellt sei das Werk nach dem Grundsatze, dass es vier Abtheilungen in vier besondern Büchern begreife, nämlich „Spiegel der Lehre" (speculum doctrinale), „Spiegel der Historie" (speculum historiale), „Spiegel der Natur" (speculum naturale) und „Spiegel der Sitten" (speculum morale). Der Spiegel der Natur enthalte die Natur und alle ihre Eigenschaften, der Spiegel der Lehre Materie und Form alles Wissens, der Spiegel der Sitten die Beschaffenheit und die Aeusserung aller Tugenden und Laster, der Spiegel der Historie die Ordnung aller Zeiten [2])."

Was den Zweck betrifft, welchen Vincenz in der Abfassung dieses grossen Werkes im Auge hatte, so äussert er sich darüber also: „Ich machte mich an dieses Werk, weil ich erkannte, dass in unsern Tagen das Studium der schönen Wissenschaften nicht allein, sondern ganz besonders das Studium der Theologie einen neuen Aufschwung erhalten habe, und dass vor Allem meine Ordensbrüder sich erstaunlich viel mit gesuchten historischen und mystischen Erklärungen der heiligen Schrift abgeben und sich an allerlei schweren und spitzfindigen Fragen versuchen, dass aber dabei die Kirchenväter, mit deren zarten Speise sich die frühern nährten, ganz in Vergessenheit gesunken sind. Ich habe

1) *Schlosser,* Vincenz von Beauvais, S. 196 f. S. 199.

2) Ebds. S. 199.

also der Zeit einen grossen Dienst zu leisten geglaubt, wenn ich durch genaue Auszüge der Unwissenheit abhelfe[1]).“

Unter den Schöpfern neuer Systeme oder unter den eigentlich grossen Schriftstellern kann Vincenz nicht só fast eine Stelle finden, weil in allen seinen Werken nur Anordnung und Stellung ihm gehört, die Materie selbst aber und sogar der Vortrag derselben aus Andern hergenommen ist. Er verdient aber als einer der grössten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Geschichte; denn es ist eine immense Gelehrsamkeit und eine staunenswerthe Belesenheit, welche in seinen Schriften zu Tage tritt. Gerade aus diesen seinen Schriften kann man sich einen richtigen Begriff von dem Umfange der Studien machen, welche in den Klöstern während des dreizehnten Jahrhunderts in der Stille betrieben wurden[2]).

Es ist nicht möglich, aus dem umfangreichen Werke des Vincenz einen Auszug zu bieten; es gehört solches auch nicht zu unserer Aufgabe, weil doch kein abgerundetes speculatives System uns hier entgegentritt, sondern das Ganze eben nur ein Sammelwerk ist. Nur Einiges wollen wir aus dem Speculum doctrinale ausheben, um die Charakteristik des Ganzen zu vervollständigen.

§. 100.

Drei Dinge, sagt Vincenz, sind dem Menschen zur Unterstützung gegeben worden, damit er durch Benützung derselben sein Leben erhalte und verschönere und den Zweck seines Daseins erreiche: — die Weisheit als Hilfsmittel gegen die Unwissenheit, die Tugend als Hilfsmittel gegen die Begierlichkeit und die Nothdurft als Hilfsmittel gegen die Schwäche und Hinfälligkeit. Um dieser drei Hilfsmittel wegen ist nun alle Wissenschaft und Kunst erfunden worden: um der Weisheit willen die theoretische, um der Tugend willen die praktische Wissenschaft, und um der Nothdurft willen die mechanische Kunst. Und um über alle diese Dinge richtig und der Wahrheit gemäss zu denken und zu sprechen, ist endlich die Logik erfunden worden. Das ist denn auch die Haupteintheilung der Wissenschaften.

Die theoretische Wissenschaft (theorica) theilt sich wiederum ab in Theologie, Physik und Mathematik. Die Theologie handelt von den übersinnlichen Wesen, also von Gott und von den geistigen Creaturen, in welchen als in seinem Bilde das geistige Wesen Gottes widerstrahlt. Die Physik handelt von den übersinnlichen Ursachen der sinnlichen Dinge, und die Mathematik beschäftigt sich mit der abstrakten Quantität, also mit den übersinnlichen Formen der sinnlichen Dinge. — Die

1) Ebds. S. 193. — 2) Ebds. S. 193 f.

praktische Wissenschaft (practica) dagegen theilt sich in die monastische Ethik, welche die sittlichen Normen für den Einzelnen, in die Oekonomik, welche die Normen für die Familienverhältnisse, und in die Politik, welche die staatlichen Verhältnisse und deren ethische Normen zum Gegenstande ihrer Untersuchung hat. — Die Mechanik endlich begreift unter sich die Kunst des Kleidens, der Waffen, der Schifffahrt, des Ackerbaues, der Jagd, des Heilens (medicinam) und des Ergötzens (theatricam). Die Logik endlich scheidet sich aus in Grammatik, Dialektik und Rhetorik [1]).

Von Interesse ist ferner die Art und Weise, wie Vincenz über die Universalien sich ausspricht. Er steht für die Realität derselben ein, und zwar nach der Weise des Aristoteles, wie denn auch die Gründe, welche er beibringt, grösstentheils aus Aristoteles entlehnt sind. Es gibt nämlich, sagt er, eine Wissenschaft des Allgemeinen; das könnte aber nicht sein, wenn die Universalien nicht etwas Reales wären. Denn was nicht ist, lässt sich nicht wissen. Das Allgemeine ist zudem wahrer als das Besondere; es ist nothwendig und beharrlich. Das „Ding" (ens) wird eingetheilt in das Allgemeine und Besondere; das Eingetheilte muss aber von den Eintheilungsgliedern prädicirt werden: folglich ist das Allgemeine ein Ding, ein Etwas. Und so sind denn die Universalien nicht allein im Verstande, sondern auch in der Sache. Freilich sind sie in der Objectivität nur in den Individuen; als allgemein werden sie nur vom Verstande gedacht. Die Menschen-Individuen z. B. haben eine gewisse Natur, die „Humanitas," gemeinschaftlich, derentwegen jedes Individuum Mensch heisst. Diese Natur, an welcher alle Theil nehmen, ist das Universale, und der Verstand gewinnt dasselbe dadurch, dass er, auf die wesenhafte Aehnlichkeit der Individuen reflectirend, die gemeinsame Natur oder Wesenheit von den Individuen abstrahirt und sie für sich denkt. Wie nämlich keine Linie ohne Materie sein kann, darum aber der Verstand nicht irrig ist, wenn er sie ohne Materie denkt, weil in diesem Denken keine Absonderung von der Materie stattfindet, sondern nur die Linie ohne Rücksicht auf die Materie gedacht wird: so kann auch das Universale ohne Rücksicht auf die Individuen gedacht werden, wenn es auch nicht ausser den Individuen und von denselben abgesondert ist [2]). Das Universale ist in Rücksicht auf

1) Vgl. *Rixner*, Gesch. d. Phil. Bd. 2. S. 66 ff.

2) *Vincent. Bellov.* Speculum doctrinale, l. 3. c. 9. Ad primum respondeo, quod universalia non solum in intellectu sunt, sed et in re. Nam homines individuam quandam inter se naturam communem participant, quae est humanitas, per quam unumquodque dicitur homo, et illa a quolibet eorum participata dicitur universale, et est similitudo specialis ipsorum. Ab ipso tamen intellectu accipitur praeter individua. Sicut enim linea quaevis non potest esse praeter materiam, non tamen falsus est intellectus, qui capit eam sine materia, quia non intelligit eam separari a materia, sed intelligit eam non habito respectu ad materiam, et

das Sein in der Wirklichkeit (esse naturae) das Spätere. Denn die Natur wirkt zuerst an sich das Besondere, und erst in Folge dessen auch das Allgemeine. Dagegen in Rücksicht auf das Sein in der Vernunft (esse rationis) ist das Allgemeine früher; denn die Vernunft fasst erst das Allgemeine, und durch dieses das Besondere [1]). Das Allgemeine geht durch die Zeugung über in die Wirklichkeit; jedoch nicht ursprünglich, sondern mittelbar auf zweiter Linie. Denn was erzeugt wird, ist das Individuum, in demselben wird aber dann ex consequenti auch das Allgemeine, z. B. im menschlichen Individuum der Mensch erzeugt [2]). Das Allgemeine ist stets ganz in jedem einzelnen Individuum, d. h. es kann und muss nach seinem ganzen Inhalte von jedem Individuum prädicirt werden; in so fern man es dagegen in seiner Allgemeinheit als eine Einheit auffasst, ist es nicht ganz in Einem Individuum, weil es ja von mehreren Individuen prädicirt werden kann [3]). Das Allgemeine hat eine doppelte Ursache seines Seins, erstens eine materielle, — und das sind die Individuen, zweitens eine wirkende, — und das ist der Verstand, welcher das Gemeinsame von dem Besondern abstrahirt. In Rücksicht auf die materielle Ursache ist das Allgemeine nicht Eines ausser Vielem; in Rücksicht auf die Zweite erhält es sein Sein nicht von dem Besondern, sondern von dem Verstande, und ist in so fern Eines ausser dem Vielen [4]).

Wir sehen aus diesen wenigen Andeutungen, dass zur Zeit des Vincenz von Beauvais in Bezug auf die Lehre von den Universalien der wahre gemässigte Realismus bereits die Herrschaft erlangt hatte. Der Streit zwischen Nominalismus und Realismus hatte sich bereits in der wahren Mitte ausgeglichen, und wir werden sehen, wie er sich in dieser wahren Mitte im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts immer mehr befestigte. Doch beeilen wir uns, zu jenen Vertretern der

bene hoc potest: sic et universale licet absque singularibus vel praeter singularia non sit, potest tamen intelligi non habito respectu ad ea.

1) Ib. l. c. Ad aliud dicitur, quod quantum ad esse naturae, posterius est universale. Natura namque primo et per se operatur in singulari, et ex consequenti in universali. Et sic loquitur Aristoteles in libro de anima, tanquam philosophus naturalis scilicet. Sed quantum ad esse rationis prius est universale, quia ratio primo capit universale, et ex consequenti particulare. Hoc modo debetur ei consequentia.

2) Ib. l. c. Ad aliud dicendum, quod universale egreditur in esse per generationem, non tamen primo, sed ex consequenti, quia generato Sorte generatur ex consequenti homo.

3) Ib. l. 3. c. 11. Si vero quaeritur, utrum hoc universale „homo" sit in quolibet homine secundum se totum an secundum partem, dicendum est, quod secundum se totum, i. e. secundum quamlibet sui partem diffinitivam, quia simplex est, nec a loco capitur, nisi per accidens, i. e. in suo singulari; non autem secundum quamlibet sui partem subjectivam est in quolibet homine.

4) Ib. l. 3. c. 11. Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 2. S. 477 ff.

christlichen Wissenschaft dieser Epoche überzugehen, in welchen die mittelalterliche Scholastik ihre höchsten und glänzendsten Triumphe gefeiert hat.

II. Die grossen scholastischen Lehrsysteme dieser Periode.

1. Albert der Grosse.

§. 101.

Albert der Grosse, aus dem Geschlechte der Edlen von Bollstätt, wurde im Jahre 1193 zu Lauingen in Schwaben geboren. Seine erste Bildung erhielt er auf dem väterlichen Schlosse; seine Wissbegierde liess ihn jedoch frühzeitig die Ungenüge dieses Unterrichtes empfinden, und so zog er um das Jahr 1212 unter der Leitung seines Oheims nach Padua, um an der dortigen Hochschule dem Studium der freien Künste, welche gerade an dieser Hochschule ganz besonders gepflegt wurden, obzuliegen [1]). Hier war es, wo er den Grund legte zu jener gründlichen und umfassenden Bildung, welche wir an ihm bewundern. Ohne Zweifel wurde er hier zuerst mit den aristotelischen Schriften bekannt, und das Studium derselben erfüllte ihn mit jener glühenden Liebe und Verehrung zu jenem Fürsten der alten Philosophen, welche ihn am besten zum Verständniss und zur Deutung jenes Meisters vor Allen befähigte. Hier war es aber auch, wo er im Fortgang seiner Jahre jenen grossen geistigen Kampf durchzukämpfen hatte, welcher bei jedem edlern, hervorragendern Geiste der Wahl eines höhern Berufes vorangeht und diese bedingt. Gehoben durch göttliche Erleuchtung entschloss er sich endlich, in den Orden der Dominicaner einzutreten. „Der Anblick der gewaltigen Stürme, welche damals auf politischem Gebiete tobten, die wilden Parteikämpfe in allen Städten Italiens, der langwährende furchtbare Streit zwischen den die Freiheit der Kirche schützenden Päpsten und dem genialen, aber gewaltsamen Kaiser Friedrich II., das Fehlschlagen aller der grossartigen Hoffnungen, welche sich an stets erneute Kreuzzüge geknüpft hatten, mochten vor Allem in der Seele Alberts die Lust erstickt haben, in der Welt zu bleiben und ihren Bestrebungen sich anzuschliessen. Dazu eckelte ihn wohl auch an die sittliche Verkommenheit, welche ihn umgab, das Wohlleben und der Luxus, welcher besonders durch das Bekanntwerden mit dem Oriente und dessen Genüssen sich unsäglich gesteigert hatte. Dagegen mussten ihm die neuen Orden des heil. Franziscus und Dominicus, dessen Mitglieder mit der Schnelligkeit der grössten Eroberer bereits friedenspendend und ruhmvoll durch alle Länder des Abendlandes hinzogen, wie zwei Lebensbäume erscheinen, die Gott selbst in das Paradies

1) Nach *Hauréau* (de la phil. scol. t. 2. p. 1.) soll er zuerst in Paris studirt haben und dann erst nach Padua gezogen sein.

der Kirche gesetzt, und von deren Blättern die Völker heil werden." Den letzten Ausschlag für die Heranreifung seines Entschlusses, in den Orden der Dominicaner zu treten, gaben aber die Predigten des Dominicanerordens-Generals Jordanus, welcher nach Padua gekommen war, um den Samen des göttlichen Wortes auch hier auszustreuen, und wohl auch, um das neue Ordenshaus daselbst zu kräftigen. Wenige Männer der Geschichte haben wohl die Gabe der Anziehung Anderer in solchem Masse besessen, wie er. Hohe persönliche Würde, Heiligkeit des Lebens, Glanz der Wissenschaft und Wunderkraft wirkten zugleich in ihm. Er allein soll mehr als tausend Jünglinge von den Hochschulen zu Bologna und Paris durch das Netz der Heilspredigt aus dem Meere der Welt gezogen und für den noch jungen Orden der Prediger gewonnen haben. Diess geschah denn auch mit Albert. Jordanus, dessen Blick durch den langen Umgang mit der Jugend wohl geschärft war, erkannte sogleich, was aus diesem jungen Manne bald werden würde; er nahm ihn daher mit Freuden auf und gab ihm das Ordenskleid. Albert wurde nun nach Bologna geschickt, um daselbst seine Studien zu vollenden, und besonders um dem Studium der Theologie obzuliegen. Hier genoss er den Unterricht der berühmtesten Lehrer jener Hochschule, welche als das zweite Centrum der wissenschaftlichen Welt jener Zeit betrachtet wurde. Wenige Jahre später ward Albert bereits für das Lehramt verwendet. Er wurde nach Cöln geschickt, um daselbst „die natürlichen und heiligen Wissenschaften zu lehren." Wahrscheinlich docirte er daselbst die freien Künste, erklärte auch Bücher des Aristoteles über Logik, Ethik und Physik, Theile der heiligen Schrift und die Sentenzen. Doch nicht auf Cöln allein beschränkte sich seine Thätigkeit; kaum einige Jahre mag er ohne Unterbrechung daselbst verweilt haben; denn bald rief ihn die Stimme der Obern und des Bedürfnisses wieder nach andern Stätten. So oft in irgend einer Stadt des deutschen Reiches eine neue Niederlassung des Predigerordens entstanden war, so erging auch an Albert die Weisung zur Mithilfe, um durch den Glanz seines Namens, durch das Gewicht seiner Weisheit und den Wohlgeruch seiner Frömmigkeit der neuen Gründung Bestand und Gedeihen zu sichern. So wird uns berichtet, er habe in jener Zeit in Hildesheim, in Strassburg, in Freiburg i. B., so wie in Regensburg gewirkt. Selbst nach Paris wurde er geschickt, um im Kloster St. Jacob die Studien auf eine den gesteigerten Bedürfnissen der mächtig strebenden Zeit gemässe Weise zu regeln und umzugestalten. Im Jahre 1243 wurde er wieder nach Cöln heimberufen, um die Leitung der dortigen bereits in schönster Blüthe stehenden Ordensschule zu übernehmen. In diese Epoche fällt seine Begegnung mit Thomas von Aquin, welcher ihm fortan der Liebste und Theuerste unter seinen Ordensgenossen wurde. Im Jahre 1245 begab er sich auf Befehl seiner Obern abermals nach Paris, um im Kloster St. Jacob öffentliche

Vorträge zu halten. Hier begann die Zeit der grossartigsten Lehrthätigkeit Alberts. Er trug zunächst die Sentenzen des Lombarden vor mit einer Tiefe der Speculation und Schärfe des Verstandes, dass alle Hörer staunten. Von allen Seiten drängten sich lernbegierige Schüler zu seiner Lehrkanzel: Fürsten, Bischöfe, Prälaten, Grafen, Reiche und Arme, Ordensleute und Weltliche. Es sagen spätere Geschichtschreiber, dass kein Gebäude im Stande war, die Fülle der Zuhörer Alberts zu fassen, so dass er genöthigt war, häufig im Freien seine Lehrkanzel aufzuschlagen. Im Jahre 1248 kehrte er wiederum nach Cöln zurück, um in dem daselbst errichteten Generalstudium des Ordens die Stelle eines Regens und Primarius lector einzunehmen. Der Zudrang zu seinen Vorträgen war hier nicht minder gross, als er es in Paris gewesen war. So gross ward seine Berühmtheit, dass im Volksmunde die Person des Albertus mit allerlei Sagen umgeben wurde, welche demselben wunderbare, zauberische Kräfte zuschrieben. Im Jahre 1254 ward er zum Provincial seines Ordens in Deutschland gewählt. In dieser seiner Eigenschaft wirkte er nicht minder segensreich, als auf dem Lehrstuhle, und mit Recht sagen seine Lebensbeschreiber, dass er als ein zweiter Dominicus, als zweiter Begründer des Predigerordens in Deutschland betrachtet werden dürfe. Ueberall drang er aber auch in den ihm untergebenen Klöstern ganz besonders auf das Studium der Wissenschaften. Nachdem er sich noch einer Mission nach Polen entledigt, ging er, von Papst Alexander IV. zum Magister s. Palatii ernannt, nach Italien und führte zu Anagni vor dem Papste die Vertheidigung der Bettelmönche gegen die Anschuldigungen des Wilhelm von St. Amour. Endlich wurde er im Jahre 1260 von Alexander IV. auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg berufen, welche Würde er jedoch nur nach vielem Widerstreben und erst auf den ausdrücklichen Befehl des Papstes hin annahm. Schon nach drei Jahren aber legte er seine Würde wieder in die Hände des Papstes Urban IV. nieder und zog sich in sein geliebtes Kloster zu Cöln zurück, um daselbst, bis zum letzten Augenblicke wissenschaftlicher Thätigkeit obliegend, sein reiches Leben zu schliessen (1280). Obgleich sein Leben fast ausschliesslich der Wissenschaft gewidmet war, so bewies er gleichwohl, dass es ihm nöthigenfalls auch an Begabung und Geschick zum praktischen Wirken nicht fehle. Abgesehen von seiner schon erwähnten Wirksamkeit als Provincial seines Ordens, verwaltete er auch mehrere Male mit Erfolg das Schiedsrichteramt in den Streitigkeiten der Cölner Bürger mit ihrem Erzbischofe Conrad über ihre städtischen Freiheiten, über Zoll- und Münzwesen; ebenso vermittelte er später zwischen den Cölnern und dem Grafen Berg. Sein Bisthum leitete er mit Geschick und Umsicht und brachte es aus zerrütteten Verhältnissen in blühende Umstände [1]).

1) Nach *Sighart,* Albert der Grosse, Rgb. 1857. Vgl. *Haureau,* de la phil.

Albert erhielt von seinen dankbaren Zeitgenossen den Namen des Grossen, so wie den Ehrentitel: Doctor universalis. Und in der That, in Hinsicht auf den Umfang seiner Kenntnisse und auf die Tiefe und Schärfe des Gedankens verdient er der erste Mann seiner Zeit genannt zu werden. Wie vielseitig und umfassend seine geistige Thätigkeit gewesen sei, lehrt schon eine blosse Aufzählung der Gegenstände und Materien, über welche er geschrieben. Seine Schriften können wir nach dem Vorgange des Dominicaners Jammy, welcher sie in ein und zwanzig Foliobänden (Lyon 1651) herausgab, in zwei Klassen theilen, in solche nämlich, welche sich auf die Philosophie oder überhaupt auf natürliche Dinge beziehen, und in solche, welche theologischen Inhaltes sind.

Zur ersten Classe gehören alle Schriften, welche in den ersten sechs Bänden der genannten Ausgabe enthalten sind. Der erste Band umfasst die logischen Abhandlungen: a) De praedicabilibus, b) De decem praedicamentis, c) De sex principiis Gilberti Porretani, d) In libros Aristotelis de interpretatione, e) De Syllogismo simpliciter, i. e. super priorum Analyticorum librum, f) De demonstratione, i. e. in posteriorum Analyticorum librum, g) Super Topicorum libri 8, h) Super libros duos de sophisticis Elenchis. Der zweite Band enthält die physikalischen Abhandlungen: a) In libros octo de physico auditu, b) De Coelo et Mundo, c) De generatione et corruptione, d) De Meteoris, e) De Mineralibus. Der dritte Band enthält die Schriften über Psychologie und Metaphysik: a) De anima libri tres, b) Metaphysicorum libri XIII. Der vierte Band ist ethischen und politischen Inhaltes: a) Ethicorum Nicomachiorum libri 10., b) Politicorum libri 8. Der fünfte Band enthält die kleinern physikalischen Abhandlungen (Parva naturalia), nämlich: a) De sensu et sensato, b) De memoria et reminiscentia, c) De somno et vigilia, d) De motibus animalium, e) De aetate sive de juventute et senectute, f) De spiritu et respiratione, g) De morte et vita, h) De nutrimento et nutribili, i) De natura et origine animae, k) De unitate intellectus contra Averroem, l) De intellectu et intelligibili, m) De natura locorum, n) De causis et proprietatibus elementorum, o) De passionibus aëris, p) De Vegetabilibus et Plantis, q) De principiis motus progressivi, r) De causis et processu universitatis, s) Speculum Astronomicum. Der sechste Band enthält die Zoologie: Opus insigne de Animalibus, libri 26.

Die zweite Abtheilung der Schriften des Albertus umfasst diejenigen, welche theologischen Inhaltes sind. Vom siebenten bis zum eilften Bande reichen nämlich die exegetischen Schriften Alberts, Commentare zu den Psalmen, zu den Klageliedern des Jeremias, zu Baruch, zu Da-

scol. t. 2. p. 1 sqq. *Werner*, Thomas von Aquino (Rgb. 1858.) Bd. 1. S. 82 f.

niel, zu den zwölf kleinen Propheten, zu den vier Evangelien und zur Apocalypse. Der zwölfte Band enthält Predigten; der dreizehnte einen Commentar zum Areopagiten; vom vierzehnten bis zum sechzehnten Band reicht der grosse Commentar zu den Sentenzen; der siebenzehnte und achtzehnte Band enthalten die Summa theologiae, in zwei Theile zerfallend; der neunzehnte Band enthält die „Summa de Creaturis, divisa in duas Partes, quarum prima est de quatuor coaevis: Materia prima, Tempore, Coelo et Angelo; secunda est de homine;" der zwanzigste Band bietet das „Mariale, sive Quaestiones 230 sup. Evang. Missus est; der ein und zwanzigste Band endlich enthält vermischte Abhandlungen (Miscellanea): a) De apprehensione et apprehensionis modis, b) Philosophia pauperum, c) De sacrificio missae, d) De sacramento eucharistiae, e) Paradisus animae, f) De adhaerendo Deo.

Aus dieser Aufzählung der Worte Alberts ersehen wir, dass fast kein Gegenstand der natürlichen und übernatürlichen Ordnung seinem Forschergeiste entgangen ist[1]). Fast über jeden hat er eigene und fremde Untersuchungen in Schriften niedergelegt. Seine Werke bildeten eine kleine Bibliothek des Mittelalters, worin ein zeitgemässer Aufschluss über alle Objecte und Fragen aus allen Gebieten des Wissens und Seins zu finden war; sie waren eine fast systematische Encyclopädie aller Wissenschaften, welche im Mittelalter bekannt waren. Man kann wohl mit Recht sagen, dass Albert der fruchtbarste Schriftsteller der Welt gewesen sei.

§. 102.

Fragen wir nun, welches denn das Ziel gewesen sei, welches Albert in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit sich vorsetzte, so stellt sich uns dasselbe thatsächlich als ein doppeltes dar. Albertus wollte die aristotelische Philosophie in den Gedankenkreis der christlichen Völker einführen, und zwar bereichert mit allen Ergebnissen der seitherigen Wissenschaft, befreit von allen Dunkelheiten und gereinigt von allem Irrthümlichen, von Allem, was vom Standpunkte des Christenthums und der erweiterten Welterfahrung aus als unhaltbar sich darstellte. Das war das eine Ziel, welches er verfolgte. Dann aber wollte er diese christianisirte aristotelische Philosophie für den systematischen Aufbau der christlichen Theologie verwerthen. Er wollte auf der Grundlage der aristotelischen Philosophie zu einer speculativen Entwicklung und Durchdringung des christlichen Glaubensinhaltes, so weit eine solche dem menschlichen Geiste überhaupt möglich ist, fortschreiten, und so ein theologisches Lehrgebäude herstellen, welches

1) *Sighart*, a. a. O. S. 292 ff. führt noch viele andere Werke Alberts auf, deren Aechtheit nicht bezweifelt werden kann, die aber bisher nicht zum Druck gelangt, sondern verloren oder in den Bibliotheken liegen geblieben sind.

den Glanz der christlichen Wahrheit in vollem Lichte erscheinen lassen sollte. Das war das andere Ziel, welchem er nachstrebte.

Dieser doppelten Absicht entsprechend sehen wir ihn denn auch nach einer doppelten Richtung hin thätig. Er bewegt sich auf dem Felde der Philosophie sowohl, als auch der Theologie. Er tritt uns entgegen als Erklärer der peripatetischen Philosophie und als Erklärer des göttlichen Wortes. Beide betrachtet er als von einander verschiedene Geschäfte. Wenn er die peripatetische Philosophie erklärt, so geht er ausschliesslich der Gedankenentwicklung der letztern nach, ohne zunächst auf die Theologie Rücksicht zu nehmen, wie er denn dies selbst mitunter ausspricht [1]). Dagegen wenn er an die Erklärung des göttlichen Wortes, an die speculative Entwicklung und Begründung des Glaubensinhaltes herantritt, dann gilt ihm diese als absolute Wahrheit, und die Philosophie muss sich dem Dienste derselben fügen [2]). In beiden Richtungen seines Denkens aber versäumt er niemals, die ungläubige Philosophie der Araber zu bekämpfen und ihre Irrthümer zu widerlegen.

Wollte nun aber Albert die erste Aufgabe, welche er sich gesetzt hatte, lösen, d. h. wollte er den Aristoteles in das Verständniss der christlichen Völker einführen und ihn zum Eigenthume der christlichen Schulen und der christlichen Wissenschaft machen, so kam es vor Allem darauf an, die Schriften des Aristoteles vollständig zu sammeln, ferner den richtigen Text derselben zu ermitteln und auch ein richtiges Verständniss dieses Textes zu gewinnen. War es nun keine geringe Mühe, eine vollständige Sammlung der aristotelischen Schriften zu Stande zu bringen, so eine noch grössere, aus den vorhandenen, vielfach fehlerhaften und unverständlichen Uebersetzungen den richtigen Text und den richtigen Sinn des Textes zu ermitteln. Albert benützte, um seine Zwecke zu erreichen, Uebersetzungen aus dem Arabischen und aus dem Griechischen; bei jeder der Schriften, für welche ihm mehrere Uebersetzungen zu Gebote standen, verglich er diese auf das sorgfältigste und genaueste unter einander; wo diese

1) Z. B. De caus. et process. univ. l. 2. tr. 1. c. 2. p. 565, a. Cf. Met. l. 13. tr. 2. c. 4. p. 448, b. Hic sit finis disputationis istius (de Metaphysica), in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum, et qui hoc voluerit probare, legat libros eorum, et non me, sed illos laudet vel reprehendat.

2) Wir können daher auch, wenn es sich um die Darstellung seines eigenen Lehrsystems handelt, zunächst nur diejenigen von seinen Schriften zu Rathe ziehen, in welchen er nicht blos Commentator oder Paraphrast des Aristoteles ist, sondern seine eigenen Ansichten und Lehrsätze ausführt und begründet. Seine anderweitigen Schriften können wir nur in so weit benützen, als die uns in denselben entgegentretenden Lehrmeinungen und Beweisführungen gleichlautend sind mit denjenigen, welche wir in den erstgenannten Schriften finden.

Vergleichung nicht zum Ziele führte, suchte er aus andern dahin bezüglichen Aeusserungen des Autors das Wahre zu erschliessen. Als Hilfsmittel zur richtigen Textauslegung dienten ihm die vorhandenen Commentare, in Physik und Psychologie die ältern, namentlich Theophrast, in der Metaphysik die Araber, namentlich Avicenna [1]). Die Unzureichendheit geschichtlicher Quellen, die argen Entstellungen der Eigennamen in den arabischen Uebersetzungen, so wie endlich die Unkenntniss des Griechischen machten es ihm geradezu unmöglich, die äussere Geschichte der alten Philosophie richtig kennen zu lernen. Daher finden wir denn auch bei ihm in dieser Hinsicht manchmal komische Verstösse. So zählt er die Pythagoräer unter die Stoiker [2]), sagt, Sokrates sei ein Macedonier gewesen, er meint, Hesiod habe auch den Namen Homer getragen [3]), Anaxagoras und Empedokles seien beide aus Italien gewesen [4]); den Plato betrachtet er als den „princeps Stoicorum;" den Namen „Epicuräer" erklärt er so, dass er sagt, sie seien Leute, welche auf der faulen Haut (super cutem) liegen, oder sich um Unnützes bekümmern (curantes); Endymion leitet er ab von in und dymion (intellectus) u. s. w. [5]). Allein das sind Dinge, welche das Innere der Lehre nicht berühren und dem Werthe des eigentlich philosophischen Inhaltes von Alberts Werken keinen Eintrag thun. Wenn Albert ungeachtet der grossen Schwierigkeiten, welche er in Bezug auf die Herstellung und Erklärung des Textes der aristotelischen Schriften zu überwinden hatte, dennoch ein sachlich richtiges Verständniss der aristotelischen Lehre errang, und hierin selbst von unserm Jahrhundert, welches über einen so grossen Reichthum gelehrter Mittel gebietet, nicht überholt ist, so ist es nur billig und gerecht, seinem Fleisse und Scharfsinne die vollste und aufrichtigste Bewunderung zu zollen.

Aber so grosse Mühe Albert sich auch gab mit der Erklärung der aristotelischen Philosophie, so bewies er sich hiebei doch nicht als einen blinden Bewunderer und Copisten des Stagyriten. Er gab nicht, wie die Araber, die Freiheit seines Geistes an Aristoteles gefangen, so wenig als dieses sein Zeitgenosse Wilhelm von Paris gethan hatte. Er hatte ein offenes Auge auch für die Irrthümer, welche in der aristotelischen Philosophie sich vorfinden, und sein Streben ging, wie wir bereits erwähnt haben, gerade auch dahin, den Aristoteles von diesen Irrthümern zu reinigen und so das aristotelische System als das eigentliche System der wahren Vernunftwissenschaft, die mit dem

1) *Werner*, Thomas von Aquino, Bd. 1. S. 87 f.
2) Met. l. 1. tr. 4. c. 1. p. 36. (ed. Jammy).
3) Ib. l. 1. tr. 5. c. 1. p. 54.
4) De coelo et mundo, c. 78.
5) *Sighart*, a. a. O. S. 393 f.

Christenthum in Einklang steht, herauszustellen. Man hat ihn den Affen des Aristoteles genannt. Kein Vorwurf ist ungerechter und unbegründeter als dieser. An hundert Stellen sagt Albert offen, Aristoteles habe geirrt; er vertheidigt seine Correcturen aristotelischer Irrthümer gegen seine Widersacher damit, dass er sagt, Aristoteles sei kein Gott, also könne er auch geirrt haben und dürfe verbessert werden; er nimmt manchmal den Plato gegenüber dem Aristoteles in Schutz und stimmt diesem bei; er sagt, die Vereinigung der aristotelischen und platonischen Philosophie sei die wahre Philosophie. Also gewiss keine Sklaverei [1])!

So ist es denn Albert gewesen, welcher das christliche Abendland zuerst in das Verständniss der aristotelischen Philosophie tiefer einführte, wie er auch der Erste sie zum besondern Gegenstande öffentlicher Lehrvorträge machte; er überraschte seine Zeitgenossen durch ein zusammenhängendes System philosophischer Lehren, und gab dadurch der geistigen Strebethätigkeit des Jahrhunderts einen Aufschwung, welcher die mächtigsten Nachwirkungen zur Folge hatte, und für die weitere philosophische Fortentwicklung von entscheidender Bedeutung war. Und wie er in der Philosophie neue Bahnen brach, so auch in der Theologie. Was Alexander von Hales in seiner Summa theologiae angebahnt hatte, die Verwerthung der aristotelischen Philosophie zum systematischen Aufbau der Theologie, das vollendete Albert in einer Art, dass alle weitere Entwicklung der scholastischen Theologie zunächst auf seinen Leistungen beruht. Seine Nachfolger stellten allerdings sein theologisches Lehrgebäude in Schatten; aber ihnen standen seine grossartigen Vorarbeiten zu Gebote, und sie konnten daher auf der Grundlage der letztern fortbauen, während er selbst die Grundsteine zum Baue einsenken musste. Er verstand es aber auch, wie kaum ein Anderer, die Mannigfaltigkeit des fast unermesslichen Stoffes durch seinen gesunden Sinn und hellen Geist zu einem in sich geschlossenen Ganzen zu vereinigen.

Einen grossen Theil seiner Berühmtheit verdankte Albert seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen. In seinem liber cosmographicus de natura locorum zeigt er stellenweise Einsichten, welche für seine Zeit überraschend sind; hieher gehören seine Betrachtungen über die gleichzeitige Abhängigkeit der Climate von der Breite und Höhe des Ortes, über die Verschiedenheit der Wirkung der unter verschiedenen Winkeln einfallenden Sonnenstrahlen auf Erwärmung des Bodens [2]). Er kannte bereits den Schlaf der Pflanzen, das periodische Sich-Oeffnen und Schliessen der Blumen; er weiss, dass durch die Verdunstung auf der Oberfläche der Blätter eine Saftminderung im Gewächse eintritt, dass die

1) Ebds. S. 305. — 2) Vgl. *Humboldt*, Examen critique de l'histoire de la géographie, tom. 1. pag. 58.

Ausschnitte der Blattränder von der Theilung der Gefässbündel abhängig sind [1]). Durch seine glücklichen und erfolgreichen chymistischen Versuche trug Albert wesentlich zur Vermehrung und Erweiterung der Einsicht in die Wirkungsart der chemischen Naturkräfte, so wie zur Förderung des praktischen Geschickes in Behandlung der chemischen Stoffe bei. Freilich hatte er auch mancherlei abentheuerliche Vorstellungen über angebliche Verwandlungen von Pflanzen und Metallen; er war hierin von den Vorurtheilen seiner Zeit und von Auctoritäten abhängig, in der Chymie von den Arabern, Gaber nämlich und Razes, mit deren Ansichten er die aristotelischen Lehren von den Elementareigenschaften des Körpers zu vermitteln strebte. Indess hat er als experimentirender Naturkundiger seine arabischen Vorgänger schon bedeutend überholt. Er ist gewandt im Destilliren und sucht das Gelingen durch Anwendung verschiedener Arten von Kitt zu sichern. Das Gold weiss er nicht blos mit Blei, sondern auch durch Cementation zu reinigen. Die wiederholte Anwendung starken Feuers dient ihm als Mittel, die edlen Metalle von den unedlen zu unterscheiden. Er kennt die Trennung des Goldes vom Silber durch Scheidewasser. Er erwähnt der erste des regulinischen Arsenik und seiner Darstellung; Arsenik sowohl als Schwefel versteht er durch Sublimation aus den Erzen zu scheiden. Er spricht der erste den Gedanken einer chemischen Affinität der Stoffe aus; er untersucht die Verbindungen des Schwefels mit den Metallen und findet, dass ersterer alle Metalle, mit Ausnahme des Goldes, angreift, wenn er auf sie im geschmolzenen Zustande geworfen wird; er weiss bereits, wie das Schiesspulver bereitet werden muss, wenn er auch nicht selbstständig, sondern durch ältere Angaben hierauf geführt worden ist [2]).

Doch es sind nicht die Leistungen Alberts in den Naturwissenschaften, welche uns hier zu beschäftigen haben. Es genügt, sie im Allgemeinen angedeutet zu haben. Was uns obliegt, ist die Darstellung seines speculativen Lehrsystems, die organische Zusammenstellung seiner speculativen Lehrsätze, um so ein Bild zu entwerfen von seiner speculativen Denk- und Lehrweise, wie er dieselbe in seinen zahlreichen Schriften zum Ausdrucke gebracht hat. Wir werden freilich nur die Grundrisse des grossen Bildes zeichnen können; aber schon daraus wird es einleuchtend werden, dass Albert zu den grössten Denkern aller Zeiten gehöre.

1) Eine umfassende Würdigung seiner diessfälligen Leistungen ist im vierten Bande der Geschichte der Botanik von Dr. Ernst Maier (Königsberg 1858) zu finden. Vgl. auch dessen Aufsatz: „Albertus Magnus, ein Beitrag zur Geschichte der Botanik im dreizehnten Jahrhundert. In der Linnaea, Jahrg. 1836. Bd. 10. S. 641—741.

2) Vgl. hierüber *Kopp*, Geschichte der Chemie. 4 Bde. Braunschweig 1843 ff. an verschiedenen Stellen. — *Werner*, a. a. O. S. 85 ff. *Sighart*, a. a. O. S. 307 ff.

§. 103.

Albert der Grosse unterscheidet die Theologie sorgfältig von den andern Wissenschaften. Die Theologie, sagt er, unterscheidet sich von allen übrigen Wissenschaften durch ihr Subject, durch dasjenige, was sie an diesem ihrem Subjecte der Betrachtung unterstellt, und durch ihre Beweisgründe, mit welchen sie operirt. In den andern Wissenschaften ist das Subject das Seiende (ens) als solches im Allgemeinen oder ein Theil des Seienden. In der Theologie dagegen ist das Subject (Object) jenes Seiende, jenes Wesen, welches und in so ferne es uns Object des Genusses und der Glückseligkeit ist, und alles andere Seiende schlägt nur in so fern in die Theologie ein, als es auf diesen Zweck sich bezieht oder für denselben förderlich ist. Die übrigen Wissenschaften betrachten ferner das Seiende nach jenen Eigenschaften, welche ihm als Seiendem zukommen; die Theologie dagegen beschäftigt sich mit den göttlichen Attributen, und mit dem, was damit in Beziehung steht und dazu hingeordnet ist. Die andern Wissenschaften endlich entnehmen ihre Beweise aus der Vernunft; die Theologie dagegen entnimmt sie aus der göttlichen Offenbarung [1]).

Hiemit ist denn auch schon der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie gegeben. Die Theologie hat zum Erkenntnissprincip die göttliche Offenbarung, und hat alles dasjenige zum Gegenstande, was Inhalt der Offenbarung ist; die Philosophie dagegen hat zum Erkenntnissprincip die menschliche Vernunft, und schliesst als Inhalt dasjenige ein, was durch die Vernunft erkannt werden kann. Beide Wissenschaften begegnen sich zwar in so fern in ihrem Objecte, als nicht blos die Theologie, sondern auch die Philosophie, und zwar zunächst die „erste Philosophie," die Metaphysik, von Gott zu handeln hat; aber sie unterscheiden sich doch wieder dadurch von einander, dass die Theologie Gott betrachtet nach jenen Attributen, welche ihm der Glaube beilegt, die „erste Philosophie" dagegen das göttliche Wesen nach jenen Eigenschaften in's Auge fasst, welche ihm und in so ferne sie ihm als dem ersten Seienden zukommen [2]).

1) *Alb. magn.* Summa theol. p. 1. tr. 1. qu. 4. (ed. Jammy.) Dicendum, quod theologia separatur ab aliis scientiis subjecto, passione, et principiis confirmantibus ratiocinationem. Subjecto quidem, quia in aliis scientiis subjectum est ens vel pars entis, a natura, vel a nobis causatum; in theologia autem subjectum est fruibile, vel relatum ad ipsum per modum signi vel utilis. Passione autem: quia quod in hac scientia de subjecto ostenditur, vel divinum attributum est, vel ordinatum est ad ipsum; in aliis autem scientiis proprietas entis est a nobis vel a natura causata. Principio vero: quia quod in ista scientia probatur, per fidem, quae articulus est, qui creditur, vel antecedens fidem, quod est scriptura, vel per revelationem probatur ut per principium. Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium, quod est dignitas vel maxima propositio.

2) Ib. p. 1. tr. 1. qu. 4. Prima philosophia de Deo est, secundum quod sub-

Was nun zunächst die Theologie betrifft, so ist dieselbe die Wissenschaft von demjenigen, was zur Frömmigkeit und dadurch zum Heile führt. Ihre wesentliche Bestimmung geht also darauf hin, dass sie uns hinleite zur Frömmigkeit und durch die Frömmigkeit zum ewigen Heile. Ihr Zweck ist mithin ein durchaus praktischer; sie strebt nicht das Wissen um seiner selbst willen an, sondern strebt nach demselben blos in sittlich-praktischem Interesse und um des ewigen Heiles willen [1]). Und daraus folgt, dass sie nicht eine speculative, sondern vielmehr eine praktische Wissenschaft ist [2]).

Die Theologie stützt sich auf den Glauben als auf ihr Princip. Wo es sich um göttliche Dinge handelt, sagt Albert, da geht der Glaube dem Wissen voraus; die Auctorität ist früher als das Raisonnement [3]). Der Glaube schliesst aber dann die nachfolgende wissenschaftliche Untersuchung keineswegs aus [4]). Vielmehr ist diese wissenschaftliche Untersuchung durch drei Gründe gerechtfertigt und geboten. Einmal, damit dadurch das Geglaubte besser und vollkommener erkannt werde; dann weil durch Aufführung der Gründe des Glaubens einfache Menschen leichter zum Glauben geführt werden können, und endlich damit durch solche wissenschaftliche Gründe die Gegner des Glaubens widerlegt und überführt werden [5]).

Die Theologie ist sicherer und gewisser als jede andere Wissenschaft, weil sie auf göttlicher Inspiration und auf göttlicher Auctorität beruht, während die andern Wissenschaften blos auf menschliche Unter-

stat proprietatibus entis primi, secundum quod ens primum est. Theologia autem de Deo est, secundum quod substat attributis, quae per fidem ei attribuuntur.

1) Ib. p. 1. tr. 1. qu. 2. Theologia scientia est secundum pietatem: hoc est, non est de scibili simpliciter, ut scibile est, nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad pietatem. Pietas autem, ut dicit Augustinus, cultus Dei est, qui perficitur per fidem, spem et caritatem, orationem et sacrificium. Et hoc modo theologia scientia est de his, quae ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem.

2) Ib. p. 1. tr. 1. qu. 3. m. 3.

3) In libr. 1. Sent. dist. 2. art. 10. — dist. 3. art. 3.

4) Summ. theol. p. 1. tr. 1. qu. 5. m. 3. Licet (Theologia) fidei innitatur ut principio, tamen fides ipsa ex posterioribus crediti quaerit intellectum et rationem.

5) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 15. m. 3. art. 2. Bene tres rationes assignaverunt (antiqui), propter quas bonum est, quaerere rationes credendorum. Una est, ut melius cognoscatur creditum.. Melius enim cognoscitur, quod duabus viis cognoscitur, quam quod una: et sic quod fide et ratione cognoscitur, melius cognoscitur, quam quod cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad fidem: qui facilius inducuntur per rationem persuasivam. Tertia est propter contradictionem infidelium convincendam: qui non possunt convinci nisi per rationem...., quia scripturam non accipiunt.

suchungen und Inductionen sich gründen [1]). Sie ist auch reicher an Inhalt, als die andern Wissenschaften, weil durch das übernatürliche Licht des Glaubens der menschliche Geist zur Erkenntniss auch solcher Wahrheiten erhoben wird, zu welchen das blos natürliche Licht des Verstandes nicht emporzusteigen vermag [2]). Die Theologie ist also die höchste und vollkommenste Wissenschaft [3]).

Daraus ist ersichtlich, dass die Philosophie, weil sie blos auf die natürliche Vernunft des Menschen sich gründet, der Theologie sich unterordnet. Dennoch aber beruht auch die Philosophie in letzter Instanz auf einer göttlichen Offenbarung. Man muss nämlich unterscheiden zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung. Die natürliche Offenbarung ist jenes natürliche Licht der Vernunft, welches uns leuchtet in den obersten Principien aller Erkenntniss; denn dieses natürliche Licht der Vernunft ist nur ein geschöpflicher Abglanz des ungeschaffenen göttlichen Lichtes. In so ferne wir also auf der Grundlage der obersten Vernunftprincipien zur Erkenntniss der Wahrheit fortschreiten, wie solches in der Philosophie geschieht, beruht die Philosophie und die philosophische Erkenntniss auf dieser natürlichen göttlichen Offenbarung. Die übernatürliche göttliche Offenbarung dagegen wird uns eigen in jenem übernatürlichen Lichte des Glaubens, durch welches wir den Artikeln des Glaubens beistimmen. Und auf dieser übernatürlichen Offenbarung beruht die Theologie. So fliessen die beiden Wissenschaften in höchster Instanz aus Einer Quelle. Und daraus folgt wiederum, dass die Philosophie mit der Theologie, die philosophische Wahrheit mit der theologischen durchaus nicht in Widerspruch stehen könne [4]).

§. 104.

Gehen wir hienach zu der Lehre Alberts von der Gotteserkenntniss über, so ist die Gotteserkenntniss, welche dem Menschen hienieden zu-

1) Ib. p. 1. tr. 1. qu. 5. m. 2. — qu. 1. pag. 6, a. Illud, quod scitur ex primo, verius scitur, quam id, quod scitur ex aliquo secundorum: sed quod scitur per inspirationem, scitur ex primo: erge verius scitur, quam ex aliqua alia causa. Comm. in Matth. p. 5.

2) Summ. theol. p. 1. tr. 1. qu. 1. p. 6, b. Noster intellectus perficitur luminibus et elevatur: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam Trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Ex lumine autem fluente a superiori natura ad supermundana elevatur, quae potentia sola divina et voluntate sunt. Et his lumine desuper fluente assentit, et certius ea scit, quam ea, quae ex lumine sibi connaturali accipit.

3) Ib. p. 1. tr. 1. qu. 4. p. 12, a.

4) Ib. l. c. Duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus est per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est philosophis: hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei, ut dicit Augustinus in libro de magistro... Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia (Theologia). Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis. qu. 5. m. 2, ad 3. p. 14, a.

kommt, eine doppelte, nämlich eine Erkenntniss Gottes durch den Glauben, und eine Erkenntniss Gottes durch das natürliche Licht der Vernunft. Es ist unrichtig, wenn man die Gotteserkenntniss einzig und allein auf das übernatürliche Licht des Glaubens reduciren will. Auch die Erkenntnisskraft der natürlichen Vernunft des Menschen ist nicht auf das Geschöpfliche allein beschränkt, sondern sie vermag sich vielmehr aus eigener natürlicher Kraft über das Geschöpfliche zu erheben und zur Erkenntniss Gottes fortzuschreiten. Eines höhern Lichtes ist zwar der menschliche Geist in jedem Falle zur Gotteserkenntniss benöthigt; aber dieses höhere Licht braucht nicht nothwendig das übernatürliche Licht des Glaubens zu sein; es genügt auch das natürliche Licht der Vernunft, welches allerdings auch von Gott ausgeht und eine gewisse Verähnlichung des menschlichen Verstandes mit Gott als dem Erkenntnissgegenstande mit sich bringt [1]).

Verhält sich dies also, dann sieht man leicht, dass die Gotteserkenntniss, welche uns hienieden zukommt, überall nur eine mittelbare ist. Gott durch sich selbst und unmittelbar erkennen ist das Prärogativ der Seligen im Jenseits; hienieden kann der Mensch höchstens auf dem Wege der Ekstase zu einer solchen Erkenntniss vorübergehend erhoben werden [2]). Also blos eine mittelbare Erkenntniss Gottes ist uns hienieden beschieden, und das Mittel, durch welches wir zur Erkenntniss Gottes gelangen, ist wiederum entweder ein natürliches oder ein übernatürliches [3]). Das natürliche Mittel sind die geschöpflichen Dinge, in so ferne dieselben als Wirkungen der schöpferischen Ursache auf diese hinweisen und uns dieselbe erkennen lassen. In allen Dingen erblicken wir die Spur (vestigium) der göttlichen Ursache, und in der menschlichen Seele insbesonders strahlt uns das Bild (imago) Gottes wieder. So sind wir durch die Betrachtung der geschöpflichen Dinge, und insbesonders unserer Seele in Stand gesetzt, zur Erkenntniss Gottes und

1) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 15. m. 3. art. 3. Concedendum enim est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus noster possibilis oculus ad videndum: et hoc lumen ad naturalia recipienda naturale est; ad credenda vero gratuitum est; ad beatificentia autem gloria est. Totum tamen gratuitum est, secundum quod gratia dicitur omne id, quod superadditum est naturae. Hoc autem lumen sic descendens, non est aliquid conferens cognito ut cognoscibile sit, sed est conferens cognoscenti, ut cognoscere possit, et assimilatio est quaedam cognoscentis et cogniti, sicut dicitur 1 Joann. 3. „Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicut est.“ Et sicut dicit Augustinus 9. de Trin., quod in omni cognitione, cum Deum novimus, fit aliqua similitudo Dei in nobis.

2) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 13. m. 4.

3) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 15. m. 1. p. 43, b. Dicendum, quod in praesenti vita cognitio Dei sine medio esse non potest: quod medium effectus Dei est in natura, vel gratia, in quo Deus monstratur.

seiner Eigenschaften zu gelangen[1]). Das übernatürliche Mittel der Gotteserkenntniss dagegen ist der Glaube, in so ferne derselbe eine übernatürliche Wirkung Gottes in uns ist[2]). Dieser Glaube gewährt uns volle Gewissheit über das Geglaubte, weil er eben auf einem übernatürlichen göttlichen Lichte beruht und nicht im Sinne einer blossen Anticipation der Wahrheit zu fassen ist, welche als solche nicht höher steht als die blosse Meinung[3]). Ja es ist die Gewissheit, welche er uns gewährt, im Hinblick auf die göttliche Auctorität und auf das göttliche Licht, welches im Glauben unser Inneres erleuchtet und uns zur Beistimmung determinirt, eine noch grössere, als diejenige, welche das natürliche Vernunftwissen mit sich führt[4]).

Fragen wir nun aber weiter nach dem Verhältnisse, in welchem die Gotteserkenntniss, wie sie durch den Glauben, und die Gotteserkenntniss, wie sie durch die Vernunft und durch die geschöpflichen Dinge bedingt ist, zu einander stehen: so ist vor Allem zu bemerken, dass die Vernunft auf der Grundlage der geschöpflichen Dinge Gott nur in so weit erkennen könne, als die ihr immanenten höchsten Principien, von welchen sie in ihren Schlussfolgerungen ausgeht, ihr diese Erkenntniss ermöglichen. Diese Möglichkeit reicht aber nicht so weit, dass die Vernunft durch sich allein zur Erkenntniss der Dreipersönlichkeit Gottes gelangen könnte. „Die Philosophen," sagt Albert, „haben durch die blosse Anleitung der natürlichen Vernunft die Dreiheit der göttlichen Personen nicht zu erkennen vermocht. Denn die menschliche Seele gewinnt die Kenntniss keines Dinges, ausser eines solchen, dessen erste Principien sie in sich hat. Denn das sind gleichsam die Instrumente, wodurch sie sich selbst belehrt und unterrichtet, und von der Fähigkeit zu wissen zum wirklichen Wissen übergeht. Sie hat aber in sich als Princip, dass eine einfache und untheilbare Natur nach Einer Wesenheit und Einem Sein nicht in drei von einander verschiedenen Personen persönlich existirt; darum nimmt sie über diesem, oder ausser diesem, oder gegen dieses Nichts an, wenn sie nicht durch die Gnade oder Erleuch-

1) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 15. m. 2.

2) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 15. m. 3. art. 1.

3) Ib. l. c. ad 3. p. 58, b. Aliter accipitur fides et credulitas in philosophicis et in theologicis. In philosophicis enim, ut dicit Arist. in 3 de anima, opinio juvata rationibus fit fides. Et dicitur fides habitus adhaerens uni parti contradictionis, tremens tamen et timens de altera parte propter rationis debilitatem, et ideo actum non ponit nisi credulitatis, et non est via vel medium ad sciendum, sed est in diverso ordine a scientia: scientia enim non fit nisi per causam, et non per probabile medium. In theologicis autem fides lumen est, certissimam faciens adhaesionem et assensum: dicit enim Augustinus, quod credere est cum cognitione et admiratione assentire: et ideo est via et medium ad scientiam veritatis divinorum.

4) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 15. m. 3. art. 2.

tung eines höhern Lichtes emporgehoben wird [1]). Kann nun aber die Vernunft aus sich allein die Dreipersönlichkeit Gottes nicht erkennen, so sieht man leicht, dass durch den Glauben die Gotteserkenntniss des Menschen vervollkommnet und vervollständigt wird. Und gerade darin besteht das wesentliche Verhältniss der Gotteserkenntniss, wie sie durch den Glauben, zu der Gotteserkenntniss, wie sie durch die Vernunft allein bedingt und ermöglicht ist. Aber indem der Glaube die Gotteserkenntniss vervollkommnet und vervollständigt, bietet er zugleich auch wieder die Grundlage dar, dass auch die speculative Gotteserkenntniss sich erweitere und vervollkommene, in so fern der Geist dasjenige, was er von Gott glaubt, nachträglich auch wieder in einem gewissen Grade mit der Vernunft erforschen und speculativ durchdringen kann [2]). Das Verdienst des Glaubens wird durch dieses nachfolgende Wissen weder aufgehoben noch geschmälert, weil das Motiv, warum wir z. B. die Dreipersönlichkeit Gottes annehmen, nach wie vor doch immer dasselbe bleibt, und das nachfolgende Wissen nur den Zweck hat, unsern Glauben durch Gründe zu unterstützen und die möglichen Einwürfe gegen denselben zu beseitigen [3]).

§. 105.

An diese Voraussetzungen lehnt sich nun Alberts Theorie der Beweise für das Dasein Gottes an. Man hat die Frage aufgeworfen, ob der Satz: „Gott ist," durch sich selbst bekannt sei, oder ob er erst durch Beweise zur Evidenz vermittelt werden müsse. Um diese Frage zu lösen, muss man bemerken, dass man in einem dreifachen Sinne sagen kann, etwas sei durch sich selbst bekannt. Einmal in Beziehung auf den Erkennenden selbst, wenn nämlich die Erkenntniss eines Gegenstandes in dem Erkennenden so vorhanden ist, dass sie durch keinen äussern Habitus erlangt worden ist. In diesem Sinne ist der Satz: „Gott ist," offenbar durch sich bekannt. Dann zweitens in Beziehung

1) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 13. m. 3. p. 32, b. Dicendum, quod philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem personarum. Anima enim humana nullius rei accipit scientiam, nisi illius, cujus principia prima habet apud seipsam. Haec enim sunt quasi instrumenta, quibus erudiat et erudit seipsam, et exit a potentia sciendi ad actum sciendi. Habet autem apud se, quod una natura simplex et indivisa secundum unam essentiam et unum esse non est in tribus personis a se invicem distinctis personaliter: et ideo supra hoc vel praeter hoc, vel contra hoc nihil accipit, nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima.

2) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 15. m. 3. art. 1. p. 57, b sq.

3) Ib. p. 1. tr. qu. 15. m. 3. art. 2. p. 60, a. Dicendum, quod si aliquis inniteretur credito propter rationem, tunc evacuaretur fidei meritum: sed quia hoc non est: sed si innititur credito propter se, et rationem quaerit ad adminiculum, non evacuatur fidei meritum. — Non est inutile quaerere rationem: quia licet fides ex certioribus sit secundum se, tamen quoad nos utilis est ratio adminiculans.

auf das Erkannte, wenn nämlich kein Medium nothwendig ist, durch welches der Geist zur Erkenntniss eines Satzes geführt werden müsste. In diesem Sinne kann man offenbar nicht sagen, dass der Satz: „Gott ist," durch sich selbst bekannt sei, denn die geschöpflichen Dinge sind von uns früher erkannt, und bilden für uns das Mittel, um dadurch auf dem Wege der Beweisführung uns zur Erkenntniss Gottes zu erheben. Endlich drittens in Beziehung auf die Termini eines Satzes, wenn nämlich ein Satz von der Art ist, dass seine Wahrheit von selbst einleuchtet, wenn nur die Termini oder die Begriffe, aus welchen er besteht, nach ihrem Inhalte bekannt sind. In diesem Sinne ist der Satz: „Gott ist," gleichfalls durch sich selbst bekannt; aber nicht für Alle, sondern nur für die Weisen, welche einen klaren und distincten Begriff von Gott und von dem Prädicat des Seins haben, und welche wissen, dass Gott als solcher das Princip und der Urquell alles Seins sei [1]).

Daraus geht hervor, dass die Beweise für Gottes Dasein in jedem Falle berechtigt und nothwendig sind, um zur Erkenntniss Gottes zu gelangen. Dies um so mehr, als der Satz: „Gott ist," im eigentlichen Sinne kein Glaubensartikel ist, sondern jedem Glaubensartikel vorausgeht. Nur das kann ein Glaubensartikel genannt werden, dass Gott *so* sei, wie der Glaube es uns lehrt [2]).

1) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 17. p. 63, b sq. Dicendum, quod per se notum dicitur tribus modis. Primo quidem ex parte noscentis per se notum est, cujus notitia in noscente est per habitum extrinsecum non acquisita: et sic Deum esse per se notum est. Sed ex hoc non sequitur, quin via possit haberi per rationem ad ostendendum ipsum. Secundo dicitur per se notum ex parte noscibilis, ad quod medium non habetur, quod sit prius ipso, per quod cognoscatur: et sic demonstratio dicitur ex per se notis. Sed non sequitur ex hoc, quin ex posterioribus, quae sunt priora quoad nos, via habeatur ad ipsa cognoscenda: et sic principia dicuntur per se nota. Tertio modo per se nota dicitur propositio, quae ex terminis in se positis omnibus se manifestat, quibus noti sunt termini: hoc enim per doctrinam non accipitur. Et haec duplex est. Est enim verum per se, in quod conveniunt vel omnes, vel sapientes. Et secundum hoc distinguit Boëtius duo genera dignitatum. Unum est, quod dignitas est, quam quisque probat auditam, sicut totum majus sua parte. Notis enim terminis propositionis, qui sunt totum et pars, quilibet statim acquiescit. Secundum est propositio, quam ex habitudine terminorum probat quilibet sapiens, ut spiritualia sive incorporalia in loco non esse. Primo ergo modo et tertio per se notum est, Deum esse; secundo autem modo non est per se notum. Dico autem tertio modo quoad sapientes, quibus notum est, quid Deus significet, et quid esse, et quod Deus, secundum quod Deus est, principium et fons est esse.

2) Ib. l. c. p. 63, b. Dicendum, quod Deum esse, non proprie loquendo est articulus, sed antecedens ad omnem articulum. Unde Hebr. 2.: „Accedentem ad Deum primum oportet credere, quia est. Si tamen dicatur esse articulus, tunc non simpliciter erit articulus, sed hoc modo Deum esse, quo fides ponit, articulus erit.

Fragen wir nun aber, von welcher Beschaffenheit die Beweise seien, welche wir für Gottes Dasein führen können und müssen, so ist die Antwort folgende: „Man kann Etwas im weitern und engern Sinne, im Allgemeinen (communiter) und im Besondern beweisen. Im Allgemeinen wird bewiesen, was durch irgend eine Aufzeigung (ostensione) als an sich oder in einem Andern existirend dargethan wird. Und so kann man beweisen, dass Gott sei. Einen stricten (engen) Beweis dagegen nennt man den Syllogismus, welcher durch ein wesentliches und umkehrbares Mittelglied schliesst, es mag dieses Mittelglied Ursache oder Wirkung oder ein Aequivalent eines dieser beiden, ein umkehrbares Zeichen sein. (D. h. ein stricter Beweis ist derjenige, wo das Mittelglied entweder die Ursache des zu Beweisenden ist, oder die vollkommene, es ganz erschöpfende Wirkung (daher convertirbar), oder Bilder und Zeichen, welche die Ursache ganz erschöpfen.) Und auch dieser Beweis kann wiederum entweder direct (ostensiva), oder indirect (ad impossibile) sein. Auf directe Weise nun kann man nicht beweisen, dass Gott ist, weil er keine Ursache ausser sich hat, noch durch seine Wirkungen sich erschöpft, noch Zeichen gegeben hat, welche sein Wesen ganz ausdrücken. Aber auf indirecte Weise kann man Gottes Existenz beweisen. Denn wenn angenommen würde, Gott sei nicht, so würde viel Unmögliches folgen [1]."

Die Beweise selbst entnimmt Albert theils, wie Alexander von Hales, aus den Kirchenvätern und aus Aristoteles, theils fügt er selbst für sich noch neue hinzu. Wir wollen die wichtigsten ausheben. Vor Allem sucht Albert mit Ambrosius auf der Grundlage des Causalitätsprincips das Dasein Gottes zu erschliessen. Was nämlich von allen Theilen eines Ganzen im Besondern gilt, das muss auch von dem Ganzen als solchem gelten. Nun sind aber alle Theile der Welt Wirkungen einer Ursache; folglich muss auch die Welt als Ganzes von einer Ursache hervorgebracht sein. Diese Ursache kann nicht der Welt selbst immanent sein, — mit andern Worten: die Welt kann sich nicht selbst hervorgebracht haben; denn in dieser Voraussetzung müsste sie zu

1) Ib. l. c. p. 63, b. Dicendum, quod demonstrabile esse duobus modis dicitur, scilicet large et stricte, vel communiter et proprie. Communiter demonstratur, quod quacunque ostensione ostenditur, sive sit in se, sive in alio. Et hoc modo demonstrabile est, Deum esse. Unde etiam Aristoteles in multis locis posteriorum et topicorum nomine demonstrationis pro nomine ostensionis utitur. Et hoc modo facile demonstratur, Deum esse. Stricte autem vel proprie dicitur demonstratio syllogimus per medium essentiale et convertibile concludens, sive hoc medium sit causa, sive effectus, sive alteri illorum aequivalens ut signum convertibile. Et haec demonstratio duplex est, ostensiva scilicet, et ad impossibile. Dicimus ergo, quod demonstratione ostensiva non est demonstrabile Deum esse. Sed demonstratione ad impossibile demonstrabile est, Deum esse. Si enim detur Deum non esse, multa sequuntur impossibilia.

gleicher Zeit wirklich und nicht wirklich sein: was sich widerstreitet. Die Ursache der Welt muss also ausser und über der Welt stehen, und muss als die allgemeine wirkende Ursache (causa universalis efficiens) gedacht werden, weil sie allen Creaturen ohne Ausnahme vorausgesetzt werden muss. Sie kann mithin selbst keine Creatur mehr sein. Sich selbst kann sie aber nicht hervorgebracht haben; denn in diesem Falle müsste sie, wie wir solches so eben in Bezug auf die Welt bemerkt haben, vor ihrer Selbsthervorbringung zugleich wirklich und nicht wirklich gewesen sein, was absurd ist. Sie muss also aus sich und durch sich existiren. Diese aus sich seiende Ursache aller Dinge nun ist Gott. Folglich existirt Gott[1]. — Weiter argumentirt Albert mit Augustinus auf der Grundlage des Begriffes des Ersten. Da wir nämlich in der Welt eine Reihe und eine Gesammtheit von Dingen haben, welche ursächlich einander folgen und einander subordinirt sind, so müssen wir nothwendig ein Erstes voraussetzen. Alles aber, was in der Welt ist, ist entweder körperlich oder unkörperlich. Der Körper nun oder die körperliche Natur kann nicht das Erste sein; denn sie ist zusammengesetzt, und das Zusammengesetzte setzt das Einfache voraus. Das Erste kann also nur in den Bereich der unkörperlichen Natur fallen. Ferner ist Alles, was ist, entweder veränderlich oder unveränderlich. Alles Veränderliche aber ist als solches in Potenz gegenüber einem Höhern, welches bewegend auf dasselbe einfliesst, und so die Ursache seiner wirklichen Veränderung ist. Daraus folgt, dass ein Veränderliches keineswegs die allgemein bewegende Ursache sein kann, weil es ja selbst wiederum von einem Andern bewegt wird. Kann aber ein Veränderliches nicht allgemein bewegende Ursache, so kann es auch nicht das Erste sein. Nun sind sowohl die menschliche Seele, als auch die Engelnatur, obgleich unkörperlich, dennoch veränderlich. Folglich kann weder die Seele, noch der Engel das Erste sein; vielmehr muss über der körperlichen Natur sowohl, als auch über der unkörperlichen Seelen- und Engelnatur noch eine höhere, nicht blos unkörperliche, sondern auch unveränderliche Natur stehen, und diese muss das Erste sein. Diese über allen Dingen erhabene unkörperliche und unveränderliche erste Natur nun nennen wir Gott. Folglich existirt Gott[2]. — Ferner eignet sich Albert den aristotelischen Beweis aus der Bewegung der Welt an. Die Bewegung, welche wir in der Welt wahrnehmen, setzt einen ersten Beweger voraus. Dieser erste Beweger kann nicht selbst wiederum bewegt sein, weil er eben sonst nicht mehr der erste Beweger wäre. Er muss also unbewegt, und weil unbewegt, auch reiner Act ohne alle Beimischung von Potentialität sein. Dieser erste unbewegte Beweger nun ist Gott. Folglich existirt Gott[3]. — Eine weitere Be-

1) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 18. m. 1. p. 64, b. — 2) Ib. l. c. p. 64, b. — 3) Ib. l. c. p. 65, b. Metaph. l. 11. tr. 2. c. 1.

weisführung endlich ermöglicht sich Albert mit Boethius durch die Unterscheidung zwischen Sein und Quidditát oder zwischen Dasein und Wesen (esse et quod hoc est). Alles nämlich, was ein Sein und eine von dem Sein verschiedene Quiddität hat, hat Sein und Quiddität, Dasein und Wesen von einem Andern. Nun sind aber in jedem Dinge der Welt Dasein und Wesen verschieden. Folglich existiren sie alle durch ein Anderes, haben sie alle das Sein durch ein Anderes. Und dieses Andere ist nicht eine secundäre Ursache, weil jede solche ein determinirtes Sein hat, und daher in ihr nur der Grund der Bestimmtheit seiner Wirkung, nicht aber des Seins der letztern schlechthin liegen kann. Jenes Andere muss also als erste allgemeine Ursache aller Dinge gefasst werden, und diese nennen wir Gott. Folglich existirt Gott [1]).

§. 106.

Sind wir durch diese Beweise zur Erkenntniss des Daseins Gottes gekommen, so frägt es sich nun, wie es sich denn mit der weitern Erkenntniss Gottes und seiner Eigenschaften verhalte. Dass Gott für unsere Vernunft nach seinem Wesen und nach seinen Eigenschaften erkennbar sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn Gott ist der Grund aller Erkennbarkeit; wie sollte er denn selbst nicht erkennbar sein! Nur ist zu bemerken, dass diese Erkennbarkeit Gottes nicht so gefasst werden dürfe, als könne Gott von uns begriffen werden. Gott als das Erste, als das unendliche Princip aller Dinge, ist wie über alles Seiende, so auch über alle begreifende Erkenntniss erhaben [2]). Der menschliche Verstand kann Gott zwar mit seinem Denken erreichen und berühren; aber begreifen, umspannen mit seiner Erkenntniss kann er ihn nicht. Gott ist unbegreiflich [3]). Und eben weil er dieses ist, kann er auch mit keinem Namen nach seinem vollen Wesen ausgedrückt werden. Wie er unbegreiflich ist, so ist er auch unnennbar [4]).

1) S. Theol. p. 1. tr. 3. qu. 18. m. 1. p. 65, b.

2) Ib. p. 1. tr. 4. qu. 18. m. 3. — tr. 3. qu. 13. m. 1. p. 30, a sq. Deus enim maxime intelligibilis est et omnis intelligibilitatis et intellectus causa, et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. Sicut tamen lumen secundum immensitatem, quam habet in rota solis, et secundum immensitatem potestatis, qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu: ita et intellectus divinus secundum excellentiam, qua excellit in se ipsa, et secundum potestatem, qua illustrare potest super omnia, etiam super infinita intelligibilia, capi vel comprehendi non potest ab intellectu creato.

3) Ib. l. c. p. 30, b. Dicimus ergo, quod notitia intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum, et diffunditur intellectus in ipso per intuitus considerationem: sed non capitur per comprehensionem.

4) Ib. p. 1. tr. 3. qu. 16. De causis et processu universitatis l. 2. tr. 4. c. 7.

Doch aber muss andererseits wieder festgehalten werden, dass Gott als die erste und allgemeine Ursache der Dinge alle Vollkommenheiten der letztern in sich schliesst, dass keine Vollkommenheit von einem Dinge prädicirt werden kann, welche nicht schon vorher in Gott enthalten wäre. Denn wie könnte Gott als wirkende Ursache den Dingen diese Vollkommenheiten zutheilen, wie könnte er als vorbildliche Ursache zu allen Dingen sich verhalten, wenn er nicht deren Vollkommenheiten schon vorher selbst in sich enthielte! Aber freilich kommen sie ihm nicht in derselben Weise zu, wie den geschöpflichen Dingen; vielmehr sind sie ihm in einer weit vorzüglicheren Weise (eminenter) eigen, als den letztern. Daraus folgt, dass wir die positiven Prädicate, welche wir den geschöpflichen Dingen beilegen, dennoch auch von Gott zu prädiciren und so sein Wesen mit gewissen Namen auszudrücken berechtigt sind; denn was in ihm ist, das muss ihm auch beigelegt werden dürfen. Nur muss dabei freilich stets im Auge behalten werden, dass wir diese positiven Prädicate Gott nicht in derselben Weise beilegen dürfen, wie den geschöpflichen Dingen, weil sie ihm eben nicht in derselben Weise zukommen, dass wir sie ihm vielmehr stets nur in jener weit höhern Weise, in welcher sie ihm wirklich eigen sind (eminenter), beizulegen berechtigt sind [1]). Wenn mithin eine Vollkommenheit zugleich von Gott und von geschöpflichen Dingen prädicirt wird, so ist die Prädication nie als eine praedicatio univoca zu fassen; denn die Wirkung ahmt hier zwar ihre Ursache nach, aber sie erschöpft dieselbe nicht [2]). Wie uns also die Erkenntniss des Daseins Gottes durch die geschöpflichen Dinge vermittelt ist, so auch die weitere Erkenntniss Gottes; aber eben weil die geschöpf-

1) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 3. c. 6. Secundum rationem nominum nihil praedicari potest per affirmationem de primo, eo quod supra modum eminet omnibus his, propter quod et nullo nomine diffinibile est..... Oportet tamen, ut ista (substantia, ens, etc.) dicantur de seipso, et praedicentur per affirmationem: eo quod ista per causam et exemplum primo sunt in ipso: et causa substantiae non potest esse nisi substantia, nec causa exemplaris sapientiae potest esse nisi sapientia, nec causa exemplaris bonitatis nisi bonitas: et cum talia praedicantur de primo principio, licet secundum modum, quo cadunt in nostrum intellectum, non dicantur de ipso, tamen secundum naturam ipsius rei prius sunt in ipso, quam in creatis, et perfectius incomparabiliter majori perfectione: et hoc ideo, quia causatum imitatur causam, sed non consquitur perfectionem ejus.

2) Ib. l. c. p. 551, b. Propter quod non est univoca praedicatio, quando haec de primo et de secundis praedicantur: propter imitationem enim causati ad causam nomen formae, in quo causatum imitatur causam, praedicatur tam de causa, quam de causato: propter hoc autem, quod causatum non attingit causae perfectionem, sequitur necessario, quod non attingit perfecte rei rationem. Ex hoc fit, quod non una ratione praedicatur de causa et de causato: sed ratione, qua praedicatur de causato, negatur de causa, et in ratione, qua praedicatur de causa, negatur de causato.

lichen Dinge ihrer Ursache nicht gleichkommen, dieselbe nicht erschöpfen, so ist und bleibt unsere Erkenntniss Gottes, wie wir sie aus den geschöpflichen Dingen gewinnen, stets eine unvollkommene [1]).

Nehmen wir nun noch dazu, dass wir Alles, was wir an Negation und Unvollkommenheit an den geschöpflichen Dingen vorfinden, von Gott entfernen müssen, so werden wir in Bezug auf unsere speculative Gotteserkenntniss folgendes als leitende Gesichtspunkte betrachten müssen: Wir haben nämlich im Allgemeinen zu unterscheiden zwischen positiver und privativer Erkenntniss. Etwas positiv erkennen heisst erkennen, dass es sei, was es sei, wie beschaffen und wie gross es sei. Privativ dagegen etwas erkennen, heisst erkennen, was es nicht sei, wie beschaffen oder wie gross es nicht sei. Wenden wir daher diese Unterscheidung auf unsere natürliche Gotteserkenntniss an, so werden wir sagen müssen: Wir erkennen positiv, *dass* Gott sei; *was* er aber sei, das erkennen wir zwar auch noch positiv, aber nur infinite, d. h. so, dass unser Verstand hiebei stets in der Unendlichkeit haften bleibt. Wenn wir ihn nämlich z. B. eine Substanz nennen, so verstehen wir unter Substanz nicht eine solche, welche nach Genus, Species und Differenz bestimmbar ist, sondern wir bezeichnen Gott als eine Substanz, welche unendlich erhaben ist über allen solchen Substanzen, welche in die Schranken einer Definition sich fügen. Und so im Uebrigen. So verhält es sich also mit unserer positiven Erkenntniss Gottes. An diese schliesst sich dann die privative an, d. h. wir erkennen Gott auch privativ: indem wir nämlich erkennen, was er nicht sei, z. B. dass er nicht begränzt, nicht zeitlich, nicht körperlich u. dgl. sei. In diesem Doppelrahmen bewegt sich somit unsere ganze speculative Gotteserkenntniss [2]).

1) Ib. l. 2. tr. 4. c. 7. Causa prima super omne nomen est, quo nominatur vel nominari potest. Omne enim nomen, quo causa prima nominatur a nobis, non nominat eam, nisi secundum quod nobis innotescit: innotescit autem per id, quod sub ea est, eo, quod ipsa secundum se ipsam incommunicabilis est: nec innotescit nobis nisi per secundum, quod est ab ipsa. In secundo autem non plene manifestatur, eo quod inter secundum et ipsam mediator non est utrumque continuans: ipsa enim in se ipsa dives est, excellens omnes divitias secundorum. Et dives est per se ipsam, et nihil secundorum percipit eam secundum divitias magnitudinis suae. Cum ergo, quidquid percipitur de ea, secundum potestatem secundi percipitur, et non secundum potestatem primi, constat, quod omne secundum, in quo percipitur causa prima, diminutum est. Nihil ergo secundorum perfecte nominat causam primam, nisi secundum negationem et eminentiam: ut si nominatur substantia, dicatur non esse substantia, secundum quod nobis innotescit, sed esse substantia secundum excessum omnis substantiae nobis notae in infinitum etc.

2) S. Theol. p. 1. tr. 3. qu. 14. m. 1. p. 38, a. Dicimus igitur, quod ex solis naturalibus potest cognosci, quia Deus est, positivo intellectu; quid autem, non potest cognosci nisi infinite. Dico autem infinite, quia si cognoscatur,

Indem nun Albert nach Vorausschickung dieser leitenden Gesichtspunkte auf die Entwickelung der Gottesidee selbst eingeht, denkt er Gott zunächst als das erste Princip, und von diesem Grundgedanken aus schreitet er dann zur Ableitung der göttlichen Eigenschaften fort. Wenn wir Gott das erste Princip nennen, so müssen wir den Begriff des Ersten in seiner vollsten Bedeutung nehmen, so dass wir in keiner Beziehung ein Prius vor Gott setzen, mögen wir uns dasselbe denken, wie wir wollen. Gott ist als das erste Princip das *absolut* Erste; so wie wir nur in irgend einer Weise ein Prius vor ihn setzen würden, würde er eo ipso aufhören, das erste Princip zu sein.

Daraus folgt, dass Gottes Sein in keiner Weise von einem Andern abhängig sein könne. So wie wir eine solche Abhängigkeit annehmen, ist jenes Andere, wovon Gottes Sein abhängt, das Erste, nicht Gott. Gott hat sein Sein nicht empfangen, und eben weil er es nicht empfangen hat, ist es auch nicht verschieden von seiner Wesenheit. Wesenheit und Sein fallen in Gott absolut in Eins zusammen. Nur da, wo das Sein ein empfangenes ist, unterscheiden sich Wesenheit und Sein, weil das Sein zur Wesenheit erst hinzukommt; ist dagegen ein Wesen aus sich und durch sich, dann ist Wesenheit und Sein in ihm ein und dasselbe. Gott besitzt daher nicht das Sein, sondern er ist selbst das Sein. — Und wenn dieses, dann kann das göttliche Sein auch nimmermehr als ein blos potentiales gedacht werden, d. h. es kann seiner Actualität nicht eine Potentialität vorausgedacht werden, welche die Grundlage und Voraussetzung seiner Actualität wäre. Denn abgesehen davon, dass dieser Gedanke schon mit dem Begriff des ersten Princips unvereinbar wäre, weil in dieser Hypothese Gott als solcher ein Prius vor sich hätte, — die Potenz: — würde diese Annahme auch die Identität des göttlichen Seins mit der göttlichen Wesenheit wieder aufheben, weil, wenn die Wesenheit in Potenz sich befindet zum Sein, das Sein von der Wesenheit nothwendig verschieden sein muss. Gott ist reine Actualität [1]).

Verhält sich aber dieses also, dann ergibt sich daraus von selbst,

quod substantia est incorporea, determinari non potest, quid finite genere vel specie vel differentia vel numero illa substantia sit. Et remanet intellectus infinitus, qui constituitur ex negatione finientium ad nos ex constitutione infiniti. Dicimus enim, quod cum substantia dicitur Deus, non est substantia, quae nobis innotescit finite genere vel specie, differentia vel numero, sed est substantia infinite eminens super omnem substantiam. Et sic intellectus negans finientiam stat in infinito: qui est intellectus imperfectus et confusus... Privativo autem intellectu cognoscitur, quid non est, sicut quod non est corpus, quod non est temporalis, etc.

1) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 8. Primum principium ergo sic non dicitur primum principium, ante quod nihil, quod ipsum post nihil sit. Sed secundum privationem ordinis, sc. quod ipsum ordine prioris nihil habet ante se penitus, quod ad ipsum se habeat privative, vel negative, vel secundum poten-

dass das göttliche Sein ein absolut nothwendiges ist. Gott existirt nothwendig; er kann nicht nicht sein; sein Sein schliesst die Möglichkeit des Nichtseins aus. Denn Gottes Sein hängt ja nicht von einer äussern Ursache ab, noch auch von innern Bedingungen, wie etwa das Dasein des Ganzen von dem Dasein der Theile abhängt, weil dem Sein Gottes keine Potentialität vorausgesetzt ist. Gottes Sein ist ein in jeder Beziehung unbedingtes, und weil unbedingtes, darum auch ein nothwendiges. Wäre es nicht nothwendig, so *könnte* es existiren; es ginge also der wirklichen Existenz die mögliche voraus. Vor Gott geht aber Nichts vorher. Zudem ist der Gedanke nothwendig, dass dem Nichtsein das wirkliche Sein (als das absolute Prius) vorhergehe. Denn wer das Nichtsein setzt, verneint das Sein; dieses ist also früher als das Nichtsein. Endlich würde gar Nichts sein, wenn das erste Wesen nicht nothwendig existirte; denn ist es nicht nothwendig, so *könnte* es auch nicht existiren; existirte es nun wirklich nicht, dann würde überhaupt und schlechthin Nichts sein. Gottes Sein ist also seiner Idee nach so nothwendig, dass ihm das Nichtsein widerspricht [1]).

§. 107.

Gehen wir weiter. Das göttliche Wesen ist absolut einfach. Denn Gott ist ja das absolut Erste; wäre er aber zusammengesetzt, dann ginge ihm Etwas voraus; die Theile nämlich, aus welchen er zusammengesetzt ist, wären dann früher, als er selbst. Er wäre also nicht mehr das absolut Erste. Gott ist ferner das nothwendige Sein; als solches schliesst es alle Potentialität aus, weil, was eine Potentialität des Seins in sich schliesst, nicht nothwendig sein kann. Bestände aber das göttliche Wesen aus Theilen, dann würden diese Theile potentiell

tiam. Privative quidem, quia ex privatione sui esse non processit; negative vero, quia esse ejus nunquam negari potuit; secundum potentiam autem, quia esse ejus in nullo ante se radicari potuit. Perfectissimum ergo est primum omnium ratione prioritatis. Et ex hoc sequitur, quod non habeat esse nisi a seipso, et quod esse ejus non pendeat ex alio. Ex hoc concluditur, quod sibi soli esse suum substantiale est et essentiale. Omne enim, quod ex alio est, aliud habet esse et hoc, quod est; quod enim animal sit animal, vel homo sit homo, quod est pro certo, non habet ex alio; hoc enim aequaliter est, hoc existente et non existente secundum actum. Quod autem habeat esse in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse, quod est in effectu. Hoc ergo, quod est, ab alio habet esse, et illud quod est, et sic esse hoc modo accidit ei, quia ab alio sibi est: et ideo in ipso quaeri potest: an est, an non est, et quaestio determinabilis est per causam ejus, quod est esse. In primo autem propter hoc, quod esse non habet ab alio, esse per se est, et quaestio: „an est,“ locum non habet: et si quaeratur secundum solam dictionem: „est,“ determinari non potest, hoc enim, quod ipsum est, et esse suum unum est. Summ. theol. p. 2. tr. 1. qu. 3. m. 1. art. 1. pag. 7, b sq. — m. 2. pag. 10, a. Met. l. 11. tr. 2. c. 2. c. 4. c. 5.

1) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 9. Summ. Theol. p. 1. tr. 4. qu. 19. m. 2.

sich verhalten zu dem Ganzen, welches aus ihnen besteht. Daher ist die Einfachheit des göttlichen Seins auch durch dessen Nothwendigkeit gefordert[1]). Diese Einfachheit schliesst dann aber nicht blos alle realen Theile aus, aus welchen das göttliche Sein zusammengesetzt wäre, sondern sie ist auch in dem Sinne zu verstehen, dass von Gott Nichts prädicirt werden kann, was von seiner Wesenheit verschieden wäre und als ein Superadditum zu derselben sich verhielte; vielmehr sind alle Vollkommenheiten, welche Gott beigelegt werden, Eins und dasselbe mit seinem Wesen; Alles, was in ihm ist, ist er selbst. Wäre nämlich Etwas in ihm, was nicht er selbst ist, dann würde dieses Etwas entweder von ihm selbst oder von einem Andern beursacht sein müssen. Von einem Andern kann es nicht beursacht sein; denn diese Annahme würde eine Abhängigkeit des göttlichen Seins von jenem Andern mit sich führen: was dem Begriffe des absolut Ersten widerstreitet. Aber auch von ihm selbst kann es nicht beursacht sein; denn wäre dieses, dann müsste er zugleich thätig und leidend sich verhalten. Das kann aber nur bei einem zusammengesetzten Wesen stattfinden; denn dieses allein kann in einer Beziehung thätig, in der andern leidend sein. Von Gott ist aber alle Zusammensetzung ausgeschlossen. Folglich kann er auch Nichts in sich beursachen, was ausser seinem Wesen läge, und zu demselben als ein Superadditum hinzukäme[2]). Und so ist denn die göttliche Einfachheit im höchsten und strengsten Sinne zu fassen: — „Deus est in fine simplicitatis[3])."

Dass hienach Gott kein körperliches Wesen sein könne, ist von selbst klar[4]). Aber auch das folgt aus dem Gesagten, dass Gott zur Welt sich nicht als die allgemeine Weltseele verhalten könne. Denn so vollkommen auch eine Seele gedacht werden mag, so kann sie doch für dasjenige, dessen Seele sie ist, nur das Princip des Lebens und der Bewegung sein. Weiter reicht die Tragweite ihrer Ursächlichkeit in Bezug auf die Leiblichkeit nicht. Nun ist aber Gott als

1) S. Theol. p. 1. tr. 4. qu. 20. m. 1. p. 73, a.

2) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 10. p. 538, b. Octava proprietas est, quod nihil potest designari per praedicationem, quod aliquo modo sit additum super esse ejus (Dei): sed quidquid est cum ipso, est idem ipsi. Detur enim, quod aliquo modo designetur, quod non sit ipsum, hoc est causatum in ipso, aut a seipso, aut ab alio: sicut si dicatur sapiens aut bonus, sapientia vel bonitas si differunt ab eo quod est, aut est causata ab ipso aut ab alio. Si a seipso, tunc idem erit agens et patiens; nihil autem est agens et patiens nisi compositum, ut secundum aliud sui sit agens, et secundum aliud sui sit patiens: habitum autem est, quod ipsum nullo modo est compositum, et quod in ipso nullus est numerus: ergo hoc modo non potest designari per aliud diversum a se. Si autem causatur ab alio, sequeretur, quod necesse esse secundum aliquid penderet ex alio: quod iterum in ante habitis improbatum est.

3) S. Theol. p. 1. tr. 4. qu. 20. m. 3. Met. l. 11. tr. 2. c. 3.

4) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 10. p. 537, b.

das erste Princip nicht blos Princip des Lebens und der Bewegung; er ist vielmehr Princip des ganzen, vollen Seins der Weltdinge, welche schlechterdings kein Sein haben könnten ohne ihn. Folglich kann Gott zur Welt nicht als Seele sich verhalten; Gott steht vielmehr absolut über der Welt; er ist in jeder Beziehung ein von der Welt getrenntes Sein, eine absolut getrennte Substanz [1]).

Verhält sich aber dieses also, dann sieht man leicht, dass Gott wesentlich als Intelligenz gefasst werden müsse; denn was von der Materie getrennt ist und in dieser Trennung selbstständig für sich existirt, das kann nur als Intelligenz gedacht werden. Aber nun fragt es sich: Wie haben wir die göttliche Intelligenz selbst wiederum zu bestimmen? Offenbar in der Weise, dass einerseits darin keine Abhängigkeit von einem Andern involvirt ist; denn das erste Princip muss in jeder Weise und jeder Beziehung unabhängig sein; und dass dann andererseits die reine Actualität des göttlichen Seins dadurch nicht gefährdet wird. Daraus folgt, dass wir die göttliche Intelligenz nicht als möglichen Verstand fassen dürfen; denn der mögliche Verstand *wird* in der Erkenntniss Alles; Gott aber kann Nichts werden, weil er Alles, was er ist, actu oder wirklich ist. Eben so wenig können wir die göttliche Intelligenz als erworbenen oder als comtemplativen, als operativen oder als formalen Verstand fassen, weil jeder dieser Begriffe eine Abhängigkeit des Verstandes von einem Andern einschliesst. Es bleibt also nichts anderes übrig, als dass wir die göttliche Intelligenz als thätigen Verstand fassen. Und da Gott die erste und oberste Ursache von Allem ist, so ist er, vom Standpunkte seiner Intelligenz aus betrachtet, der allgemeine thätige Verstand (intellectus universaliter agens) [2]). Als solcher erkennt er sich selbst nach seiner ganzen und vollen Intelligibilität, so zwar, dass in ihm Erkennendes, Erkennen und Erkanntes ein und dasselbe sind [3]). Er erkennt aber auch alles Andere, was nicht er ist, sei es nun möglich oder wirklich [4]). Und in dieser seiner Erkenntniss verhält er sich wie der Künstler zum Kunstwerke; denn die Erkenntniss, welche er von den Dingen hat, ist das Musterbild, nach welchem die Dinge geschaffen und gebildet sind [5]). Gott als der allgemein thätige Verstand ist der höchste Grund

1) S. Theol. p. 1. tr. 4. qu. 20. m. 2. p. 76, b. Anima enim quantumcunque perfecta sit, nonnisi vitae et motus localis potest esse principium in eo, cujus est anima. Deus autem universi esse principium est. Adhuc: anima essentialis est ei, cujus est anima, h. e. in quo facit vitam et motum, et est conjuncta ei, cujus est anima. Deus autem est principium separatum, nulli essentiale et nulli conjunctum.

2) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 2. c. 1. p. 540, b sqq. — 3) Ib. l. 1. tr. 2. c. 4. — 4) Ib. l. 1. tr. 2. c. 3.

5) Ib. l. 1. tr. 2. c. 1. p. 541, a sq. l. 2. tr. 1. c. 24. p. 585, a. Est intellectus universaliter agens, ad omnia se habens sicut intellectus artificis ad artificiata, ita scilicet, quod intellectus artificis ex se et non per habitum artis artificiata producat.

aller Intelligibilität der Dinge, aller geschöpflichen Intelligenz und alles geschöpflichen Denkens. Ohne Voraussetzung eines allgemein thätigen Verstandes, welcher die Dinge vorher gedacht hat, wären diese nicht denkbar, und wenn der höchste Grund aller Dinge nicht eine Intelligenz wäre, so würde es auch keine anderweitigen intelligenten Wesen geben können [1]).

Allein es reicht nicht hin, Gott blos zu denken als den allgemein thätigen Verstand; wir müssen ihn auch denken als absoluten Willen. Es ist falsch, wenn viele Peripatetiker den Willen schlechthin von Gott negiren. Der Begriff des Willens kann nämlich in dreifachem Sinne genommen werden, einmal als ein in der Vernunft begründetes Verlangen nach Etwas, welches man vorher nicht besitzt, aber zu besitzen sucht; denn als unbewegliches Wohlgefallen an einem höchsten Endzwecke und endlich als jene freie bewegende Kraft des Geistes, wodurch sich derselbe zu all seinem Thun und Lassen determinirt, — als das freie Selbstbestimmungsvermögen des Geistes. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, ist es klar, dass ein Wille im Sinne eines Verlangens nach Etwas, was man nicht besitzt, aber zu besitzen strebt, Gott nicht beigelegt werden könne; denn ein solcher Wille kann möglicherweise blos einem unvollkommenen Wesen eigen sein. Es scheint auch in der That, dass die Alten Gott den Willen nur in diesem Sinne abgesprochen haben. Aber in so fern wir unter Willen die Ruhe des Wohlgefallens in einem letzten Endzwecke verstehen, müssen wir Gott nothwendig den Willen als wesentliche Eigenschaft beilegen. Denn Gott will überall unwandelbar das Beste. Ebenso müssen wir Gott einen Willen zuschreiben, in so fern wir unter demselben jenes freie Selbstbestimmungsvermögen verstehen, welches in einem geistigen Wesen das bewegende Element zu allem Thun und Lassen ist. Denn als das erste und höchste Princip kann Gott in seinem Thun und Lassen durch keine Nothwendigkeit determinirt sein, weder durch eine fremde Nothwendigkeit, wie von selbst klar ist, noch auch durch eine Nothwendigkeit, welche in seiner eigenen Natur gelegen wäre; denn die Natur des ersten Princips als solchen bringt es eben mit sich, dass es sich selbst die Ursache zu allem Thun und Lassen sei, also nicht eine Nothwendigkeit in ihm sich vorfinde, welche sein Thun und Lassen a priori bestimmt; denn

1) Ib. l. 2. tr. 3. c. 12. p. 627, b. Oportet ergo, quod una propria sit intelligentia, quae causa sit intellectualitatis in omnibus his, et quae in omnibus his intellectualis scientiae sit causa: sicut enim in visibilibus unum est agens visum per actum in omnibus, quod est actus lucidi sive luminis, sic est etiam necesse, quod in omnibus intellectualibus sive scibilibus secundum scientiam intellectivam unum sit agens omnes intelligentias sive scientias: et hoc est lumen intellectus primi; sed hoc agit diversimode, secundum quod diversimode est in intellectualibus et intelligentialibus.

da wäre diese Nothwendigkeit schon wieder früher, als das Princip selbst, so ferne es als thätig gefasst wird, während es doch in Gott als dem ersten Princip in keiner Beziehung ein Früher oder Später geben kann [1]). Gott ist also auch in so fern absoluter Wille, als er sich selbst nach freier Wahl zu all seiner Thätigkeit bestimmt, und so sich selbst Ursache all seines Thuns und Lassens ist [2]). Gott ist weder einzig als absolute Intelligenz, noch einzig und allein als absoluter Wille zu fassen, sondern vielmehr als beides zugleich.

§. 108.

Ein weiteres Prädicat der göttlichen Natur ist die Einheit im Sinne der Einzigkeit. Gott ist nur Einer, und kann nur Einer sein. Gäbe es mehrere Götter, dann müssten diese entweder von einander verschieden sein oder nicht. Sind sie nicht verschieden, dann können sie auch keine Vielheit ausmachen; denn die Vielheit beruht auf der Zahl, das Princip der Zahl aber ist die Verschiedenheit. Wo also keine Verschiedenheit, da ist keine Zahl, und wo keine Zahl, da auch keine Vielheit. Sind sie aber von einander verschieden, dann ist zu bedenken, dass die Differenz der Gattung zwar nicht das Sein überhaupt gibt, aber doch das Sein in einer bestimmten Species, so wie auch die individuellen Eigenthümlichkeiten (individuelle Differenzen) eines Dinges zwar nicht das Sein der Species überhaupt, aber doch ihr Sein in diesem bestimmten Individuum bedingen. Daraus folgt aber, dass in all jenen Dingen, die von einander verschieden sind durch die specifische Differenz oder durch die individuellen Eigenthümlichkeiten, die Wesenheit als verschieden von dem Sein gedacht werden müsse. Das müsste folglich auch bei jenen vielen Göttern stattfinden, wenn wir eine Vielheit derselben annehmen, und sie von einander verschieden sein lassen. Nun wissen wir aber, dass in Gott als dem ersten Princip Wesenheit und Sein schlechterdings identisch sein müssen. Folglich kann es unmöglich eine Vielheit von unter sich verschiedenen Göttern geben,

1) Ib. l. 1. tr. 3. c. 1.

2) Ib. l. 1. tr. 3. c. 2. Quidam antiquorum diviserunt voluntatem per tria: dicitur enim voluntas imperfecti appetitus in ratione fundatus, et dicitur voluntas immobilis placentia finis, vel dicitur voluntas liber motor animi, qua dicere consuevimus: si volo, intelligo; si volo ambulo, et caetera hujusmodi: et hoc modo dicimus voluntarium esse, quod ex propria agit voluntate et electione: et hoc modo dicimus voluntatem esse in primo quantum ad omnes suas actiones: quia nihil impellit eum ad agendum, sed ipse sibi est actionis causa ex electione... Secundo modo dictam voluntatem primum principium habet in volitis: voluntatem enim habet immobilem in optimis. Primo autem modo voluntas non est in eo. Summ. Theol. p. 1. tr. 20. qu. 79. m. 1. Voluntas maxime in Deo est, et post hoc in Angelo, et post hoc in homine; in brutis autem nullo modo, nisi per metaphoram.

ebenso wenig als eine Vielheit von unter sich ununterschiedenen göttlichen Wesen. Gottes Einzigkeit ist also schon durch den Begriff Gottes selbst begründet und gewährleistet [1]).

Gottes Wesen ist ferner absolut unveränderlich. Nicht blos auf dem Standpunkte des Glaubens, sondern auch auf dem Standpunkte der Philosophie muss Gott dieses Prädicat der absoluten Unveränderlichkeit beigelegt werden. Wäre nämlich Gott veränderlich, so müsste die Veränderung, welche ihn möglicherweise treffen könnte, entweder eine Ortsveränderung, oder aber eine Veränderung nach der Form sein. Eine Ortsveränderung ist aber bei Gott nicht möglich, weil eine solche nur bei körperlichen Wesen stattfinden kann, Gott aber keine körperliche Natur ist. Ebenso wenig kann aber auch eine Formveränderung bei Gott eintreten; denn da eine solche nur darin bestehen könnte, dass Gott von einer Form in die andere übergeht, also eine Form in ihm auf die andere folgt, so müssten diese Formen von Gott selbst, welcher sich nach denselben verändert, verschieden sein. Nun wissen wir aber, dass Nichts in Gott sein könne, was von seinem Wesen, von seiner Substanz verschieden wäre: folglich kann auch von einer Formveränderung in Gott nicht die Rede sein [2]). Diess um so mehr, als in der Voraussetzung einer solchen Veränderlichkeit der Form nach Gott in Potenz sich befinden müsste zu verschiedenen Formen, während doch von Gott alle Potentialität wesentlich ausgeschlossen ist [3]). Gott ist also absolut unveränderlich; er ist die Unveränderlichkeit selbst.

Ein weiteres wesentliches Attribut Gottes ist die Ewigkeit, und zwar die Ewigkeit im höchsten und absoluten Sinne dieses Wortes. Mit Recht wird dieselbe von Boetius definirt als „Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio." Gottes Leben ist ohne Grenze, ohne Anfang und ohne Ende; denn Gott existirt aus sich und durch sich, er existirt nothwendig; folglich kann er weder einen Anfang genommen haben, noch kann er ein Ende nehmen. Nur was von einem Andern Dasein und Leben empfangen hat, hat einen Anfang gehabt, und kann ein Ende nehmen. Wie aber Gottes Leben ein unbegrenztes ist, so ist es auch von der Art, dass es nicht erst in einem continuirlichen Nacheinander

1) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 1. c. 10. p. 538, a sq.

2) Ib. l. c. p. 538, b. Nona proprietas est, quod primum penitus est impermutabile et immobile, nulli vicissitudini subjectum, quod sic probatur: Si enim permutatur, aut hoc est secundum ubi, aut secundum formam. Secundum ubi non potest esse, quia nihil mutatur secundum ubi, nisi corpus. Similiter secundum formam est impossibile: mutatio enim secundum formam non est nisi formae post formam: et per illam formam potest designari id, quod mutatum sit, cum sit a se diversa. Probatum autem est, quod primum non est designabile per aliud diversum a se. Impossibile est ergo, quod secundum aliud permutetur, vel quod aliud posset sibi inesse vel inferri, quod jam ante non fuit.

3) S. Theol. p. 1. tr. 4. qu. 21. m. 1. m. 2.

sich vollendet, wie solches bei den geschöpflichen Dingen der Fall ist, sondern es ist in Einem untheilbaren Acte vollendet, unterliegt also keinem Fortschritt der Entwicklung, sondern Gott besitzt es ein für allemal zugleich und zumal in absoluter Vollkommenheit. Und diess wiederum deshalb, weil Gott keine Veränderung in seinem Wesen, keinen Uebergang von der Potenz in den Act zulässt, vielmehr sein Sein mit seiner Wesenheit absolut identisch ist [1]).

Mit der Ewigkeit verbindet sich die Unermesslichkeit, vermöge welcher Gott eben so über alle Bedingungen der Räumlichkeit und Oertlichkeit erhaben ist, wie vermöge der Ewigkeit über alle Bedingungen der Zeitlichkeit. Wie es also in Folge seiner Ewigkeit für Gott kein Vor und Nach gibt, sondern ihm Alles gegenwärtig ist, so gibt es für Gott in Folge seiner Unermesslichkeit auch keine räumliche Entfernung; sondern Gott ist überall und in allen Dingen, und zwar nicht blos nach seiner Macht und Erkenntniss, sondern auch nach seiner Wesenheit. In der That, Gott ist nicht blos die Ursache des Seins der Dinge überhaupt, sondern auch der Fortdauer ihres Seins, in so fern er sie im Sein erhält. Er muss also als erhaltende Ursache in allen Dingen, d. h. er muss allgegenwärtig sein [2]).

Als das erste Princip endlich können wir Gott nicht denken, ohne ihm die Macht zuzuschreiben, welche ihn befähigt, die Ursache dessen zu sein, was auf ihn folgt. Die passive Potenz, d. h. die Möglichkeit, etwas zu werden, was er vorher nicht war, muss zwar entschieden von Gott ferne gehalten werden; anders verhält es sich jedoch mit der activen Potenz, d. h. mit der Macht, Etwas hervorzubringen, oder überhaupt nach Aussen wirksam zu sein. Diese müssen wir ihm als dem ersten Princip aller Dinge nothwendig beilegen, und zwar müssen wir sie ihm beilegen in höchster Vollkommenheit, so dass wir Alles von derselben ferne halten, was nur irgend wie eine Unvollkommenheit mit sich führen könnte [3]). Drei Dinge aber sind es, wodurch die höchste Vollkommenheit der activen Potenz überhaupt bedingt ist: nämlich die Universalität, d. h. die Möglichkeit, Alles zu thun oder Alles hervorzubringen, was irgend wie in sich denkbar ist und mit den göttlichen Eigenschaften nicht im Widerspruch steht, wornach also keine Wirkung ausser der Möglichkeit der göttlichen Macht stehen kann; dann ferner die Leichtigkeit, d. h. das Abwesendsein aller und jeder Schwierigkeit in Hervorbringung irgend welcher Wirkungen; und endlich die Unbedürftigkeit, welche darin besteht, dass die göttliche Macht sich selbst ganz allein genügt zur Hervorbringung des ganzen

1) Ib. p. 1. tr. 5. qu. 23. m. 1. art. 1. part. 1.

2) Ib. p. 1. tr. 18. qu. 70. m. 1. De caus. et proc. univ. l. 2. tr. 4. c. 12. Met. l. 11. tr. 2. c. 3.

3) Summ. theol. p. 1. tr. 19. qu. 76. p. 434, b.

Seins der Wirkung, dass sie dazu weder einer Materie bedarf als des Substrats ihrer Thätigkeit, noch eines Instrumentes als des Mittels ihrer Wirksamkeit, noch endlich eines ausser ihr selbst seienden Vorbildes, nach welchem sie ihre Wirkungen setzt und gestaltet. Diese drei Eigenschaften also müssen wir der göttlichen Macht beilegen, und eben dadurch, dass wir sie derselben beilegen, erscheint uns die göttliche Macht als wahre und eigentliche Allmacht: denn gerade diese drei Eigenschaften erheben die active Potenz zur Omnipotenz, zur Allmacht [1]). Daraus ersehen wir denn zugleich, dass die göttliche Allmacht wesentlich die Schöpfungsmacht in sich einschliesst, und dass sie gar nicht gedacht werden könne, ohne die Fähigkeit, Dinge aus Nichts zum Sein hervorzubringen. Ebenso ist aber hieraus auch ersichtlich, dass die Schöpfungsmacht ein ausschliessliches Prärogativ Gottes sei, dass keinem geschöpflichen Wesen diese Schöpfungsmacht weder an sich, noch durch Mittheilung von Seite Gottes zukommen könne. Denn die Schöpfungsmacht setzt eine unendliche Kraft voraus, welche einem geschöpflichen Wesen als solchem nie zukommen kann, weil die geschöpfliche Kraft vermöge ihres Wesens schon eine beschränkte ist [2]).

Das also ist die Art und Weise, wie Albert das Wesen Gottes und die göttlichen Eigenschaften speculativ entwickelt und begründet. Fragen wir nun noch nach seiner speculativen Lehre von dem dreipersönlichen Leben Gottes, so haben wir schon gehört, dass Albert die göttliche Dreipersönlicheit als reine Glaubenswahrheit anerkennt. Diess hindert ihn aber nicht, auf der Grundlage des Glaubens auch in speculativen Erörterungen über dieses Mysterium sich zu ergehen, ganz nach der Art seiner Vorgänger. Generation, sagt er, ist Mit-

1) Ib. l. c. Potentia autem activa per tria ponitur in maximo, scilicet per universalitatem, qua omnia potest: et per facilitatem, qua ut vult potest et quodcunque vult: et per hoc, quod in progressu potentiae in actum nullo indiget, sed sibi sufficit ad producendum causatum et totum esse causati: ita, quod non indiget materia, ex qua producat, nec instrumento, quo operetur vel producat causatum: nec indiget specie vel exemplari extra se, ad quod respiciat, quando operatur.

2) Summa de creaturis, p. 1. tr. 1. qu. 1. art. 4. Dicimus, quod creatio est actus incommunicabilis, et non convenit nisi Deo. Operatio (enim) infinita non potest fieri a virtute finita: sed educere aliquid de nihilo in esse est infinitum: ergo non est comparabile eductioni de potentia in aliquid, quae est finita: et hoc contingit propter incomparabilitatem potentiae ad nihil. Sed sicut dicit philosophus in 4 physicorum, quod omne finitum omni finito comparabile est. Et ibidem: quod entis ad non ens non est proportio vel comparatio, sicut quatuor comparantur ad tria, et duo ad unum, sed ad nihil nihil comparatur. Ergo eductio alicujus de nihilo in esse non est operatio finita: ergo non erit nisi virtutis infinitae et nunquam finitae: quia sicut se habet opus finitum ad virtutem finitam, ita opus infinitum ad virtutem infinitam. De caus. et proc. univ. l. 2. tr. 2 c. 17.

theilung der Natur. Eine Generation muss also ganz besonders jenem Wesen zukommen, dessen Natur am meisten mittheilbar ist. Das höchste Gut aber ist eben deshalb, weil es das höchste Gut ist, am meisten mittheilbar; und ferner liegt es gleichfalls in der Idee des höchsten Gutes, dass es sich wirklich mittheile, und zwar ganz sich mittheile. Folglich muss in diesem höchsten Gute, d. i. in Gott, eine Generation angenommen werden. Und zwar muss diese Generation nicht etwa eine generatio aequivoca, sondern vielmehr eine generatio univoca sein, d. h. eine solche, in welcher das Gezeugte gleicher Form und Natur ist mit dem Zeugenden. Denn das Beste kann nur wiederum das Beste mit sich bringen; und da die generatio univoca über allen andern Arten der Generation erhaben ist, so kann nur sie allein dem höchsten und besten Gute, d. i. Gott, eigen sein. So muss in der Einheit der göttlichen Natur selbst, weil diese eben nicht vervielfältigt werden kann, unterschieden werden zwischen einer erzeugenden und erzeugten göttlichen Persönlichkeit, zwischen Vater und Sohn [1]). — Wie aber das höchste Gut als solches der Ergiessung seiner Natur in der Zeugung nicht ermangeln kann, so muss damit auch eine Ergiessung des Willens in der Liebe sich verbinden; denn ausserdem wäre in Gott nicht die höchste Glüchseligkeit, wie sie doch die Idee des höchsten Gutes involvirt. Wenn aber Gott als das höchste Gut in der Liebe sich ergiesst, so ist zwar diese Liebe, weil in Gott bleibend, selbst Gott; doch aber hat sie andererseits wiederum eine bestimmte Existenzweise, wodurch sie sich von dem, woraus sie ist, unterscheidet. Und zwar besteht diese eigenthümliche Existenzweise gerade in jenem Hervorgehen aus einem Andern, in jenem „Nicht von sich sein,“ wie es der göttlichen Liebe zukommt. Wie also die Generation eine zweite Person in der Gottheit bedingt, den Sohn, so bedingt die Ergiessung des höchsten Gutes in der Liebe eine dritte Person, den heiligen Geist. In der That, zwei Ergiessungen des Guten finden wir in der vernünftigen Natur: eine Ergiessung der Natur durch die Generation, und eine Ergiessung der Liebe und Freundschaft durch den Willen. Sie müssen ihr Vorbild haben, und sie haben es in der göttlichen Trinität. Indem ferner der menschliche Geist sich selbst erkennt, erzeugt er in der Idee von sich selbst sein Gleichbild, und stellt es sich selbst gegenüber. Dann ergiesst sich die Liebe in dieses innere Wort, weil der Mensch, indem er sich erkennt, sich auch liebt. Und diese Liebe ist so gross, wie die Erkenntniss, welche er von sich selbst hat. Auch diese innere Lebensbewegung des Geistes ist das Abbild des immanenten trinitarischen Lebens Gottes [2]).

1) Summ. theol. p. 1. tr. 7. qu. 30. m. 1. — 2) Ib. p. 1. tr. 7. qu. 31. m. 1.

§. 109.

Nachdem wir nun die Lehre Alberts von dem Ansichsein Gottes entwickelt haben, schreiten wir mit demselben fort zur Untersuchung des Verhältnisses, in welchem Gott zu den geschöpflichen Dingen steht. Wie Alexander von Hales, so bestimmt auch Albert dieses Verhältniss nach den drei Categorien der formalen oder vorbildlichen, der wirkenden und der Zweckursache [1]). Als der allgemein thätige Verstand ist Gott vorerst die formale oder vorbildliche Ursache aller Dinge. Denn Gott trägt in seinem Verstande, wie bereits früher angedeutet worden ist, die idealen Gründe alles Geschaffenen, und diese idealen Gründe sind im Grunde Nichts anderes, als der göttliche Verstand selbst. Nicht ausser dem göttlichen Verstande können die idealen Gründe der Dinge sein; denn der göttliche Verstand kann nicht aufnehmend sich verhalten zu einem ihm fremden Erkenntnissobjecte; alles, was er denkt, denkt er durch sich selbst [2]). Alles also, das Allgemeine sowohl, als auch das Einzelne hat seine bestimmte Idee im göttlichen Verstande, welche dessen ideales Vorbild ist [3]). Aber nicht als eine Vielheit sind die idealen Formen der Dinge in dem göttlichen Verstande, sondern vielmehr als Einheit [4]). Denn was in der ersten Ursache ist, das ist in derselben nicht nach Art des Beursachten, sondern vielmehr nach Art der Ursache. Gott aber ist absolute Einheit. Obgleich jedoch die idealen Gründe der Dinge im göttlichen Verstande eine Einheit sind, resp. einheitlich gedacht werden, so haben sie dennoch eine relative Pluralität; denn der Eine göttliche Gedanke hat eine Beziehung auf Vieles und Verschiedenes, in so fern er das einheitliche Urbild vieler und verschiedener Dinge ist. In jener formalen Weise also, in welcher er sich vorbildlich verhält zu einem bestimmten Dinge, verhält er sich nicht zugleich vorbildlich zu einem andern. Und in dieser Beziehung, aber auch nur in dieser, kann und muss man von einer Vielheit der Ideen sprechen [5]). Dabei ist dann wiederum zu

1) Ib. p. 1. tr. 13. qu. 55. m. 1—3.

2) Ib. p. 1. tr. 13. qu. 55. m. 2. art. 1. p. 136, b sq. Dicendum, quod ideae sunt in mente divina, secundum quod ars est omnium creatorum. Sic enim praehabet et simpliciter habet species et rationes omnium creatorum, quae, sicut Augustinus dicit, sunt idem, quod ipsa mens divina. Non enim cognoscit Deus nisi se ipso, et uno et eodem, et non sicut intellectus creatus, qui medium cognitionis suae sive speciem accipit a cognoscibili: sed se ipso cognoscit, in quantum scilicet ipse species est et ratio omnis cognitionis et omnium cognoscibilium. De caus. et proc. univ. l. 2. tr. 2. c. 29. p. 608, b. In causa prima sunt omnes res sicut in prima et ideali ratione sui esse vel formali.

3) Ib. l. 1. tr. 2. c. 5. — 4) Ib. l. 1. tr. 2. c. 3. p. 543, b.

5) Summ. theol p. 1. tr. 13. qu. 55. m. 2. art. 2. p. 318, a. Dicendum, quod sub unitate sunt (exemplaria rerum) in mente divina, h. e. ut unum, sed non ut multa: quia quod est in causa prima, est in ea per modum causae et non per modum causati.... Quamvis tamen unum sint in causa, relativam tamen habent

bemerken, dass die idealen Gründe, welche in dem göttlichen Verstande sind, durch diejenigen Dinge, welche in's wirkliche Dasein eintreten, nicht erschöpft werden, sondern dass vielmehr auch alles dasjenige, was möglich ist und stets in der Möglichkeit bleibt, in dem göttlichen Verstande präformirt ist [1]).

Gott ist aber nicht blos vorbildliche, sondern auch wirkende Ursache der Dinge. Und zwar ist er die wirkende Ursache der Dinge in so ferne, als er diese aus Nichts geschaffen hat. Aristoteles hat geirrt, wenn er die Materie als etwas Ewiges und Ungeschaffenes neben Gott stellte. Fasst man die Materie als ein ewiges, ungeschaffenes Princip auf, welches sich als Substrat den weltlichen Dingen unterbreitet, dann hört das erste Princip auf, allgemeine Ursache alles Seins zu sein, weil eben das Sein der Materie nicht mehr von ihm abhängt. Aber nur unter dem Begriffe der ersten, höchsten und allgemeinen Ursache ist Gott zu denken; die Gottesidee verflüchtigt sich uns gänzlich, wenn wir nur eines der Momente dieses Begriffes antasten. Und wie könnte auch die Materie ein ungeschaffenes Princip sein, da sie, wie Aristoteles selbst sagt, nach der Form als dem Göttlichen verlangt, wie das Weib nach dem Manne [2])! Nur unter der Bedingung also, dass wir Gott als die schöpferische Ursache der Dinge denken, können wir das Problem der Entstehung der Welt lösen. Das Schaffen ist der eigenthümliche Act der ersten und allgemeinen Ursache, so fern sie als erste und allgemeine Ursache gedacht wird [3]).

Aber dieses Schaffen ist nicht mehr ein Act der göttlichen Intelligenz, sondern vielmehr ein Act des göttlichen Willens. Nicht als allgemein thätiger Verstand schafft Gott [4]), sondern als absoluter Wille, welchem die Allmacht in der Ausführung des Gewollten dient.

pluralitatem: eo quod illud unum ad multa refertur, et formali ratione, qua refertur ad unum, non refertur ad aliud, licet res una et eadem sit. De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 2. c. 5. p. 544, b. Et si dicatur aliquando, quod scitorum suorum (Dei) sint species plures vel ideae, vel rationes, ita quod alia ratione constituit hominem, alia equum, et sic de aliis: hoc non est nisi per differentiam relationis, quae secundum rem non est in causa, sed in causato:... et ideo in primo non inducit multitudinem.

1) S. Theol. p. 1. tr. 13. qu. 55. m. 2. art. 3. De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 2. c. 3.

2) S. Theol. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 1. art. 1. part. 1. — m. 2. art. 2. Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 3.

3) S. Theol. p. 2. tr. 1. qu. 2. De caus. et proc. univ. l. 2. tr. 1. c. 14. Primae autem causae, quae causat non causante quodam alio, proprius actus creare est.

4) De caus. et proc. univ. l. 2. tr. 2. c. 17. Virtus intelligentiae non est creativa, sed potius creati formativa et determinativa.

Der göttliche Wille ist die Ursache alles dessen, was Gott vollbringt [1]). Und da der göttliche Wille, wie bereits gezeigt worden ist, das Prärogativ absoluter Freiheit sich vindicirt, so ist auch der Schöpfungsact ein absolut freier. Die Frage also: „Warum hat Gott die Welt geschaffen?“ kann mit dem heil. Augustin nur dahin beantwortet werden: „Weil er es so gewollt hat.“ Die weitere Frage: „Warum hat er es gewollt,“ ist müssig; denn der göttliche Wille hat keine höhere Ursache mehr über sich, durch welche er zur Thätigkeit determinirt würde [2]). Und weil hienach hier Alles auf den göttlichen Willen sich reducirt, so kann man auch nicht sagen, dass die Creation ein Werk der göttlichen Natur sei. Ein Opus naturae ist nur die Generation, nicht die Creation. Nur in so fern, als der göttliche Wille der Sache nach Eins und dasselbe ist mit der göttlichen Natur, kann man in einem gewissen Sinne sagen, dass die Creation ein Opus naturae sei. Die Generation hat ihr Principiat in der göttlichen Natur, die Creation setzt ihre Wirkung ausser diese Natur [3]). Daher inducirt die Creation weder eine Veränderung in Gott, noch eine wesentliche Relation Gottes zu den Dingen, vielmehr inducirt sie nur eine Relation der Dinge zu Gott [4]). — Fragen wir endlich noch, was Gott zuerst und zugleich geschaffen habe, so sind dieses nach Albert die vier Coäquäva: Materie, Zeit, Himmel und Engel [5]).

Aus dem Geschaffensein der Welt ergibt sich nach Albert als nothwendige Folge, dass die Welt nicht ewig, d. i. anfangslos sein könne. Wenn man, sagt er, die peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt näher betrachtet, so beweisen sie im Grunde nichts anderes, als dass die Welt und die Bewegung nicht angefangen haben können durch natürliche Generation und nicht enden können durch natürliche Corruption. Und dieses muss man allerdings zugeben. Allein es gibt noch eine höhere Art der Entstehung, nämlich die Entstehung durch

1) S. Theol. p. 1. tr. 20. qu. 79. m. 2. art. 1. part. 1. et 2.

2) Ib. l. c. part. 1. p. 460, b.

3) Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 1. art. 4. Creatio est opus voluntatis et opus naturae. Secundum enim quod voluntas est principium operans super essentiam extrinsecam sibi, sicut est in arte: sic creatio est opus voluntatis, quia creatio est opus Dei non secundum suam essentiam, sed secundum essentiam extrinsecam; quae educitur in esse de nihilo, et sic voluntas dividitur contra naturam, secundum quod natura est principium intrinsecum in eadem essentia producens sibi simile secundum formam et speciem: et sic generatio est opus naturae, et non creatio. Secundum autem quod voluntas secundum rem idem est, quod natura et substantia in divinis: sic creatio est opus naturae et substantiae.

4) Ib. l. c. art. 4. Creatio secundum rem nihil aliud est, quam relatio quaedam rationis, quae est in creatura ex hoc, quod incipit esse post nihil.

5) Ib. p. 1. de quatuor coaequaevis.

Creation. Zu dem Begriffe der Creation aber konnten sich die Philosophen nicht erheben, weil sie immer blos bei den natürlichen Principien der Entstehung der Dinge stehen blieben, also nur immer die nächsten, nicht die höchsten Ursachen der Dinge suchten, und deshalb über den Satz: „Aus Nichts wird Nichts," welcher im Bereiche der Naturprincipien und Naturgesetze seine volle Berechtigung hat und allgemein giltig ist, nicht hinauskamen [1]). So konnten sie natürlich zu keinem Anfange der Bewegung und zu keinem Anfange der Zeit kommen; ja sie mussten einen solchen geradezu ausschliessen. In der Voraussetzung, dass die Welt nicht geschaffen ist, ist also die Lehre von der Ewigkeit der Welt vollkommen berechtigt: aber auch nur in dieser Voraussetzung. Steht es dagegen einmal fest, dass die Welt geschaffen ist, dann hat die Zeit einen Anfang, weil ja die Zeit erst beginnt mit der Schöpfung oder vielmehr mit dem Geschöpflichen. Hat aber die Zeit selbst einen Anfang, dann ist es ein Widerspruch, wenn man diesen Anfang dem *Zeitlichen*, dem, wodurch die Zeit bedingt ist, und was durch letztere gemessen wird, abspricht. In dem Begriffe der Schöpfung aus Nichts hat das „aus Nichts" den Sinn von „nach dem Nichts," wornach also die in dem Worte „Nichts" ausgesprochene Negation Alles negirt, was von dem Creatürlichen etwa *vor* dessen Werden durch die Schöpfung hingesetzt werden könnte. Da nun aber auch die „Dauer" etwas von dem Sein der Creatur ist, weil die Dauer mit und in der Existenz der Creatur sich gegeben findet, so kann auch diese Dauer nicht über das Werden der Creatur in der Schöpfung hin ausgedehnt werden, so dass etwa eine wirkliche Dauer schon vorhanden wäre, bevor die geschöpfliche Welt in's Dasein einträte. Denn in diesem Falle würde die Creatur schon nicht mehr aus Nichts, sondern aus Etwas werden, weil die reale Dauer, welche als wesentliche Eigenschaft in ihre Existenzweise einschlägt, schon vorhanden wäre. Somit muss die Dauer der geschöpflichen Welt nothwendig einen Anfang nehmen, und muss dieser Anfang mit dem Anfang der Zeit in der Schöpfung zusammenfallen. Eine Ewigkeit der Welt im Sinne von Anfangslosigkeit ist mithin auch aus diesem Grunde nicht möglich. Sagt man, dass das „Nichts" nicht der Ordnung der Dauer, sondern nur der Ordnung der Natur nach der Creatur vorausgehe, so fern nämlich der Schöpfer zur Schöpfung keines Substrats bedürfe, sondern das Geschöpfliche

1) S. theol. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 2. art. 5. part. 1. sub fin. Et si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet, quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem, et non corrumpetur per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, quod ex nihilo nihil fit, et principia naturae quaesierunt non prima, sed proxima; talia enim principia dare, et ex talibus procedere, physici proprium est.

nach Materie und Form schlechthin setze, so ist darauf zu erwiedern, dass nur dasjenige einem andern der Natur nach vorausgehe, was etwas von den natürlichen Principien dieses andern ist, und in diesem der Wirklichkeit oder dem Begriffe nach sich vorfindet. Dass aber das „Nichts" ein natürliches Princip von einem Dinge sein sollte, lässt sich nicht annehmen. Somit hat die Welt, eben weil sie geschaffen ist, nothwendig einen Anfang genommen; schon die blossen Vernunftgründe nöthigen uns, eine Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt in Abrede zu stellen. Wäre die Welt ewig, dann müsste sie, dem Begriff der Ewigkeit entsprechend, reine Präsentialität sein und ihr ganzes Sein und Leben in Einem untheilbaren Acte besitzen. Mit andern Worten: die Bestimmungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft würden auf sie keine Anwendung mehr finden können, sie würde aufhören, zeitlich zu sein. Und doch ist diese Zeitlichkeit eine wesentliche Eigenschaft aller weltlichen Dinge [1]).

§. 110.

Gott ist aber endlich auch die Zweckursache aller Dinge. Alle Dinge streben nämlich von Natur aus das Gute an, jedes in seiner Weise, und jedes das bestimmte Gut, welches seiner Natur entsprechend ist. Wo aber eine Vielheit von Gütern, da ist nothwendig ein höchstes Gut vorausgesetzt, durch welches jene ganze Vielheit von Gütern bedingt ist. Denn ohne ein Erstes und Höchstes lässt sich auch hier das Untergeordnete und Geringere nicht denken. Dieses höchste Gut ist in sich selbst die Fülle alles Guten, offenbart sich aber in den Dingen auf verschiedene Weise und in verschiedenem Grade, je nachdem die Dinge in dieser oder jener Weise, in höherem oder niederem Grade daran participiren. Uud eben deshalb, weil alle besondern Güter nur besondere Offenbarungsweisen des Einen höchsten Gutes sind, darum streben alle Dinge, indem sie das ihrer Natur entsprechende Gut suchen, in letzter und höchster Instanz das höchste Gut an. Und dieses höchste Gut kann, eben weil es die Fülle alles Guten ist, nur Gott selbst sein. So streben alle Dinge nach Gott: — Gott ist die letzte und höchste Zweckursache aller Dinge [2]).

Hieraus folgt nun von selbst, dass Gott gerade zu dem Zwecke die Welt geschaffen hat, um die Dinge, jedes in seiner Weise, an seiner Güte, an seiner Herrlichkeit Theil nehmen zu lassen. Darum offenbart die ganze Schöpfung die Macht, die Weisheit und die Güte Gottes [3]), und entspricht, in ihrer Ganzheit genommen, der Idee voll-

1) Ib. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 2. art. 5. part. 3. quaest. incid. 2.

2) Ib. p. 1. tr. 13. qu. 55. m. 3. Met. l. 11. tr. 2. c. 6. c. 9.

3) Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 1. art. 7. Dicimus, quod creatio principaliter ostendit potentiam, sed cum hoc ostendit bonitatem et sapientiam. Poten-

kommen, welche Gott von ihr in seinem Geiste trägt. Nicht als ob Gott keine bessere, vorzüglichere Welt hätte schaffen können, als die gegenwärtige. Im Gegentheil, er konnte eine bessere und vorzüglichere Welt schaffen, als er wirklich geschaffen hat; denn sonst wäre ja mit der gegenwärtigen Schöpfung die göttliche Allmacht erschöpft [1]). Aber wenn man die Welt in ihrer Ganzheit betrachtet, so begreift sie als solche alles Gute in sich, was sie ihrer Idee nach möglicherweise in sich begreifen kann, und ist darum so vollkommen, als sie sein kann [2]). Daher könnten allerdings an und für sich die Dinge besser sein, als sie wirklich sind; aber in Bezug auf das Universum konnten sie nicht besser sein und nicht besser werden; da kann man sie das Höchstgute nennen; denn sie sind gemacht von der besten Weisheit, von der wirksamsten Macht und vom gütigsten Willen des Schöpfers, und könnten zum Zustand und zur Ordnung des Universums nicht besser passen [3]).

Die Erkenntniss Gottes erstreckt sich über Alles, was er geschaffen hat, auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Und nicht blos dieses, sondern auch Alles, was blos möglich ist und nie wirklich wird, fasst das göttliche Wissen in sich; ja selbst das Böse ist dem Blicke Gottes nicht verschlossen, obgleich er es nicht billigt. Mit Einem Worte: Gott ist allwissend [4]). Als der Allwissende nun weiss er, auf welche Weise die Dinge zu ihrem Ziele geführt werden können, und so liegt in dieser seiner Allwissenheit der Möglichkeitsgrund für die Vorsehung Gottes. Wenn Gott die Dinge geschaffen hat zu dem Zwecke, dass sie, jedes in seiner Weise, zur Theilnahme an der göttlichen Güte gelangen, so muss er sie auch durch die geeigneten Mittel zu diesem Ziele hinführen: — und das ist die Vorsehung [5]). Alles also

tentiam ostendit per comparationem ad terminos creationis, qui sunt nihil et aliquid, qui nullam habent proportionem: et ideo quoad hoc ostenditur potentia infinita. Per comparationem autem unius creati ad alterum, quod cum ipso creatur, et per comparationem unius creati ad sua principia essentialia intelligitur sapientia. Per comparationem autem creati ad finem, in quo est complementum creaturae, intelligitur bonitas.

1) S. Theol. p. 1. tr. 19. qu. 77. m. 3. art. 1. Dicendum, quod confessio fidei est, quod nulla creatura facta est a Deo, quin Deus eam facere posset meliorem: quia aliter finitum opus (omnis enim creatura finitum opus est et finitae bonitatis) aequaret potentiam infinitam, quod impossibile est. vgl. art. 3.

2) Ib. p. 1. tr. 19. qu. 77. m. 3. art. 2. Si loquimur de universitate simpliciter et secundum rationem universitatis: tunc universitas comprehendit omne bonum, et bonum per essentiam dictum, et bonum per participationem: et sic universitate nihil melius esse potest. Si autem loquimur de universitate secundum rem: quaelibet res universitatis potest esse melior.

3) Ib. p. 1. tr. 19. qu. 77. m. 3. art. 1. p. 446, b sq.

4) Ib. p. 1. tr. 15. qu. 60. m. 3. — qu. 61. m. 2.

5) Ib. p. 1. tr. 17. qu. 67. m. 1 et 2. De caus. et proc. univ. l. 2. tr. 4. c. 1.

ist unmittelbar unter die vorsehende Leitung Gottes gestellt; Nichts kann sich der Hand Gottes entziehen; und vermöge dieser vorsehenden Leitung Gottes muss Alles zur Verwirklichung des Zweckes der Weltschöpfung beitragen, nicht blos das Gute, sondern auch das Böse, letzteres freilich nur in indirecter Weise, so fern Gott auch aus dem Bösen das Gute ziehen kann und wirklich zieht[1]).

Wir sehen, das sind ganz andere Lehrbestimmungen, als wir sie bei den Arabern getroffen haben. Wenn die arabischen Philosophen, auf Aristoteles gestützt, nicht blos die Ewigkeit der Welt behaupteten, sondern auch die Allwissenheit Gottes und jede vorsehende Fürsorge desselben über die individuellen Wesen dieser untern Welt läugneten: so tritt ihnen hierin Albert mit Entschiedenheit entgegen, und die gegentheiligen Lehrsätze erscheinen bei ihm als die natürlichen Folgesätze seiner höhern Principien. Albert hat die aristotelische Lehre mit derselben Sorgfalt, Genauigkeit und Gründlichkeit erklärt, wie die Araber; er hat nicht seine eigenen Ansichten in die aristotelische Lehre eingetragen, sondern hat vielmehr in seinen zahlreichen Erklärungsschriften den Aristoteles ganz aus sich allein heraus erklärt. Auch dasjenige, was in der aristotelischen Lehre irrthümlich oder wenigstens nicht hinreichend begründet ist, erklärt er mit derselben minutiösen Genauigkeit. Aber während die Araber hiebei stehen blieben, und das, was sie in Aristoteles fanden, als die eigentliche philosophische Wahrheit betrachteten, von welcher man nicht abgehen könne und dürfe, hat dagegen Albert in jenen Schriften, in welchen er selbstständig zu Werke geht und selbstständig speculirt, die Irrthümer des Aristoteles mit freiem Geiste entschieden angegriffen und ihre Unhaltbarkeit nicht blos vom theologischen, sondern auch vom philosophischen Standpunkte aus nachzuweisen gesucht. Und nicht blos negativ geht er in dieser Weise zu Werke, sondern auch positiv sucht er das Gegentheil von jenen aristotelischen Irrthümern als philosophische Wahrheit zu begründen. Ebenso scheidet er ungescheut dasjenige aus, was in der aristotelischen Lehre nicht hinreichend begründet erscheint, und hält blos dasjenige fest, was ihm die metaphysische Critik bestehen zu können scheint. Das ist der wesentliche Unterschied, welcher zwischen der arabischen Speculation und zwischen der Speculation Alberts des Grossen obwaltet. Die Beweise hiefür haben wir im Bisherigen schon hinreichend vor Augen gehabt; wir werden ihnen im Folgenden noch öfter begegnen. Aber eben weil in der Speculation Alberts des Grossen der engherzige Standpunkt der Araber überwun-

1) S. Theol. p. 1. tr. 17. qu. 67. m. 3. Dicendum, quod absque omni dubitatione credendum est, quod omnia subjacent divinae providentiae, et bona et mala; bona sicut ad debitos fines deducenda, mala sicut ordinanda et per judicii poenam, et per bonum, quod elicitur ex illis.

den ist, darum bewegt sich auch diese Speculation mit ungleich grösserer Freiheit, Sicherheit und Einsicht im Gebiete des höhern Wissens, als wir solches in der arabischen Philosophie gefunden haben. Wenn in der arabischen Philosophie das drückende Dunkel einer deistischen Gottverlassenheit über dem menschlichen Geiste lagert, so verschwindet hier dieses Dunkel, und der Geist tritt in den Tag des göttlichen Lichtes ein, welches ihn rings umfliesst, und welchem er überall begegnet, wohin er immer seinen Blick wenden möge.

§. 111.

Wir steigen nun mit Albert dem Grossen von den Höhen der Theologie herab zur Betrachtung der geschöpflichen Dinge. Die Grundbegriffe, welche hier unserm Philosophen massgebend sind, sind die aristotelischen Begriffe von Materie und Form. Die Materie ist das an sich unbestimmte Substrat, welches der Form zu Grunde liegt [1]); die Form dagegen ist das Princip der Bestimmtheit des Dinges. Die Form gibt also das bestimmte Sein, welches einem Dinge eignet, so dass es dadurch dieses Ding und kein anderes, ein in einer Materie zusammengezogenes Sein ist [2]). Da aber nur bestimmte Dinge wirklich sein können, so ist die Form nicht blos das Princip der Bestimmtheit, sondern auch der Wirklichkeit des Dinges [3]), während die Materie in dieser Richtung als blosse Möglichkeit sich verhält [4]). Die Form ist die Actualität gegenüber der Potentialität der Materie, das Complement der Möglichkeit [5]). Und eben weil die Materie in nothwendiger Beziehung zur Form steht und ohne diese weder ein bestimmtes Sein, noch überhaupt ein Sein hat, darum ist sie auch nicht in sich selbst positiv denkbar; sie ist nur denkbar durch ein anderes, d. i. durch die Form; an sich ist sie nur denkbar als Privation der Form [6]). In der Wirklichkeit kann sie nie auftreten ohne Form [7]). Sie hat überall die Form der Potenz nach schon in sich; sie ist die Inchoation der Form, und die ganze Entwicklung der Naturdinge besteht darin, dass die Form aus der Potenz der Materie zur Wirklichkeit extrahirt wird [8]).

1) S. Theol. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 1. art. 1. part. 2. Materia est ... primum subjectum ejus, quod est.

2) Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 2. p. 9, b. p. 10, b. Hoc aliquid enim est forma contracta per materiam.

3) De int. et int. 1. tr. 2, 4. Materia non intenditur ad esse, sed formae est totum esse rei. — 4) Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 1.

5) De nat. et or. an. tr. 1, 4. p. 191, a. Actus et complementum.

6) Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 1. p. 8, a. — art. 2. p. 9, b. Substantia et entitas materiae in se considerata non est intelligibilis proprio intellectu, sed intelligitur secundum privationem.

7) Ib. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 4. Materia nunquam tempore est sine forma substantiali.

8) S. Theol. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 2. art. 4. Materia ... potentia in se habet

Die Form ist der vernünftige Gedanke, welcher in der Materie als dem Substrate verwirklicht ist. In den Formen der Einzeldinge offenbaren sich die göttlichen Gedanken, nach welchen die Dinge geschaffen sind; die Formen der Einzeldinge sind der geschöpfliche Ausdruck der göttlichen Ideen. Und deshalb muss anerkannt werden, dass die Form überall das Werk und die Offenbarung der Intelligenz ist. Wo also immer eine Form sich vorfindet, da offenbart sich in ihr die göttliche Intelligenz [1]). Die göttliche Intelligenz ist somit überall in allen Dingen gegenwärtig; jedes Werk der Natur ist zugleich auch Werk der Intelligenz, näher oder entfernter [2]). In den leblosen Dingen erscheint zwar die Intelligenz in ihrer Offenbarung nur wie unterdrückt und eingetaucht in die Materie, welche in ihnen gleichsam eines Sieges sich erfreut; aber dennoch ist sie in allen diesen Dingen auch vorhanden oder vielmehr offenbart sie sich auch in diesen Dingen [3]). Und wie die Form die Offenbarung der Intelligenz ist, so ist auch hinwiederum durch dieselbe die Intelligibilität der Dinge bedingt [4]).

Form und Materie zugleich und in Einheit miteinander bedingen und constituiren das bestimmte Wesen, welchem wir das Dasein zuschreiben. Die schöpferische Thätigkeit Gottes erzweckt mithin weder die Materie für sich, noch die Form für sich; — das Product der schöpferischen Thätigkeit Gottes ist vielmehr das aus beiden Resultirende, — das Compositum [5]). Die Verschiedenheit der Dinge hat ihren ersten Grund nicht in der Materie, sondern in der Form; denn die Form ist es, wodurch sich die Dinge von einander unterscheiden. Die Verschiedenheit der Materie ist nur gegeben in Folge der Verschiedenheit der Formen; also nicht die Ursache, sondern nur das Zeichen der Verschiedenheit der Formen [6]).

Es sind nun aber solche Dinge zu unterscheiden, deren ganzes Subject oder ganze Materie die ihr zukommende Form annimmt, so dass sie kein Vermögen, anders zu sein, in sich zurückbehalten, und solche, welche ausser der geformten Materie noch eine andere in sich haben, welche entgegengesetzte Formen annehmen kann. Jenes sind die unveränderlichen Dinge, die Himmelskörper; dieses die veränder-

formam; potentia haec est potentia inchoationis formae. Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 4.

1) De caus. et proc. univ. l. 1. tr. 4. c. 7. p. 560, a. De nat. et or. anim. tr. 1. c. 1. p. 185, a.

2) Ib. tr. 1. c. 1. p. 185, a. De caus. et proc. un. l. 2. tr. 1. c. 2. p. 565, a.

3) De int. et int. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 243, a. De nat. et or. an. tr. 1. c. 3. p. 187, b sq. — 4) De int. et int. l. 1. tr. 2. c. 3. p. 248, a.

5) S. Th. p. 2. tr. 1. qu. 3. m. 3. art. 2.

6) De int. et int. l. 1. tr. 1. c. 5. Materiarum diversitas non est causa, sed signum diversitatis formarum.

lichen Dinge, die sublunarischen Wesen [1]). Die Materie verhält sich im Bereiche dieser veränderlichen und vergänglichen Dinge potentiell zu verschiedenen Formen; daher gibt es hier nicht blos eine Vielheit von Dingen, sondern es ist auch die Möglichkeit einer Generation und Corruption in diesem Bereiche gegeben, weil die Materie die eine Form verlieren und die andere annehmen kann, während vom Bereiche der unveränderlichen und unvergänglichen Dinge alle Generation und Corruption ausgeschlossen ist [2]).

Die Zusammensetzung aus Materie und Form findet statt bei allen körperlichen Wesen ohne Ausnahme; die geistigen Wesen dagegen schliessen vermöge ihres Wesens eine solche Zusammensetzung aus. Bei den geistigen Wesen bleibt also nur die Zusammensetzung aus dem „quo est" und „quod est," oder aus der Natur und dem Suppositum der Natur übrig [3]). In allen geschöpflichen Wesen ist nämlich zu unterscheiden zwischen ihrer Quiddität oder Bestimmtheit und zwischen dem Träger ihrer Bestimmtheit. Etwas anderes ist das, was ist, und etwas anderes dasjenige, wodurch es dasjenige ist, was es ist. Jenes ist das „quod est," dieses das „quo est;" jenes ist das Suppositum, dieses die Natur oder Wesenheit dieses Suppositums [4]). Diese freilich blos metaphysische Zusammensetzung betrifft nun, wie gesagt, nicht blos die Naturwesen, sondern auch die geistigen Wesen; auch in ihnen ist das „quod est" von dem „quo est" zu unterscheiden. Mit dieser Zusammensetzung hat es aber bei ihnen auch sein Bewenden; die Zusammensetzung aus Materie und Form findet auf sie keine Anwendung [5]).

Aus diesen Prämissen löst sich denn nun bei Albert auch die Frage über die Universalien. Der allgemeine Begriff kann als solcher, d. h. in seiner Allgemeinheit gefasst, nicht objectiv in den Dingen sein. Denn wäre dieses, dann müsste er ein und dasselbe sein mit dem Individuum, von welchem er prädicirt wird. Daraus würde aber wiederum folgen, dass jene Individuen, von welchen ein und derselbe Begriff prädicirt wird, auch unter sich gar nicht verschieden wären, was offenbar absurd ist [6]). Der allgemeine Begriff als solcher, d. h. in

1) S. Theol. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 1. art. 1. part. 2. Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 5. p. 15, a. De int. et int. l. 1. tr. 2. c. 2. p. 247, b sq.

2) Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 5—S.

3) Ib. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 5. In substantiis spiritualibus non est accipere compositionem, nisi suppositi et naturae, cujus suppositum est illud.

4) Summ. de creat. p. 1. tr. 1. qu. 2. art. 5. „Quo est" est forma totius; „quod est" autem dicit ipsum totum, cujus est forma.

5) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 2. p. 358, b sq.

6) De int. et int. l. 1. tr. 2. c. 2. Si universale esset in re, oportet, quod idem esset rei illi, in qua est: quia aliter falsa esset praedicatio illius, cum diceretur: Sortes est homo, vel Sortes est animal: homo igitur vel animal praedica-

seiner Allgemeinheit gefasst, kann somit nur im denkenden Verstande sein; er ist in dieser seiner Allgemeinheit ein Product des Denkens [1]).

Damit ist jedoch nicht gesagt, dass das Universale gar keinen Grund in der Objectivität habe und eine blosse Zusammenfassung ähnlicher Dinge im Denken sei. Diess könnte nur dann stattfinden, wenn der Begriff im Unterschiede von der blossen Vorstellung gar keinen eigenen Inhalt hätte. Dem ist aber nicht so. Im allgemeinen Begriffe erfassen wir nämlich das Wesen der Dinge, die substantielle Form, welche in den Einzelwesen verwirklicht ist. Der Sinn bietet uns blos das einzelne Ding nach seiner Erscheinung; der Verstand dagegen erfasst im Begriffe das Wesen, die intelligible Form, welche unter den Accidentien als den Bedingungen der Erscheinung verborgen liegt [2]). Daher ist der Begriff seinem Inhalte nach objectiv in den Dingen wirklich. Nur die Allgemeinheit also wird dem Begriffe vom Verstande zugetheilt, aber auch dieses nur auf der Grundlage der Objectivität. In so ferne nämlich jene Wesenheit, jene Form, welche den Inhalt des Begriffes ausmacht, als in vielen Dingen wirklich oder doch wirklich sein könnend erkannt wird, wird dadurch der Verstand bestimmt, alle diese Dinge unter jenem Begriffe zusammenzufassen, die gedachte Form als mittheilbar an viele Dinge zu denken, und so den Begriff zur Allgemeinheit zu erheben [3]).

tum de Sorte idem est Sorti. Eadem ratione praedicatum de Platone est idem Platoni. Sed quia quaecunque uni et eidem sunt eadem, ipsa sunt eadem, sequeretur ex hoc, quod Sortes et Plato essent idem.

1) Ib. l. c. p. 247, a. Universale in eo, quod est universale, non est nisi in anima. p. 248, b. Universale non est in re, sed in ratione.

2) Ib. l. 1. tr. 2. c. 1.

3) Ib. l. 1. tr. 2. c. 2. p. 247, b sq. Essentia uniuscujusque rei dupliciter est consideranda. Uno modo videlicet, prout est natura diversa a natura materiae, sive ejus, in quo est, quodcunque sit illud. Et alio modo, prout est in materia, sive in eo, in quo est individuata per hoc, quod est in ipso. Et primo quidem modo adhuc dupliciter consideratur. Uno quidem modo, prout est essentia quaedam absoluta in se ipsa, et sic vocatur essentia, et est unum quid in se existens, nec habet esse nisi talis essentiae, et sic est una sola. Alio modo, ut ei convenit communicabilitas secundum aptitudinem: et hoc accidit ei ex hoc, quod est essentia apta dare multis esse, etiamsi nunquam det illud, et sic proprie vocatur universale.... Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra; sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu.... Prout autem jam participatur ab eo, in quo est, adhuc duplicem habet considerationem. Unam quidem, prout est finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia, vel in eo, in quo est, cui dat esse et perfectionem: et sic vocatur actus, et est particularis et determinata. Secundo autem modo, prout ipsa est totum esse rei, et sic vocatur quidditas, et sic iterum est determinata, particularizata et propria. Hoc ergo ultimo modo considerata forma praedicatur de re, cujus est forma, et sic separata per intellectum est universale in intellectu: et ideo ap-

Auf diese Voraussetzungen gestützt, ist es nun Albert dem Grossen leicht, die Frage zu lösen, ob die Universalien ante rem, in re oder post rem seien. Er entscheidet die Frage mit Recht dahin, dass die Universalien sowohl ante rem, als auch in re und post rem seien. Weil nämlich das Universale das Wesen, die substanzielle Form der Individuen zum Inhalte hat, so ist es offenbar vor den Dingen im göttlichen Verstande. Denn der göttliche Verstand ist ja, wie wir bereits gehört haben, die vorbildliche Ursache aller Dinge, die idealen Gründe aller Dinge sind als Vorbilder des Geschöpflichen in ihm; alle Formen der Dinge sind in ihm ideal präformirt und gehen daher, so fern sie in ihm sind, allen Einzelwesen, in welchen sie durch die Schöpfung verwirklicht werden, voraus[1]). Die Universalien sind aber auch in den Dingen (in re), in so ferne jene Formen oder Wesenheiten, welche den Inhalt des allgemeinen Begriffes bilden, in den individuellen Dingen verwirklicht sind. Und endlich sind die Universalien nach den Dingen (post rem), in so ferne der menschliche Verstand jene Formen in der oben angegebenen Weise von den Dingen abstrahirt, und dem dadurch gewonnenen Gedanken die Form der Allgemeinheit gibt. Denn der menschliche Verstand setzt zum Behufe seiner Erkenntniss die Dinge voraus, und kann den allgemeinen Gedanken nur aus diesen gewinnen [2]).

Offenbar schlägt diese Auffassung des Allgemeinen in jene rechte Mitte ein zwischen Nominalismus und excessivem Realismus, in welcher die Wahrheit der beiden Gegensätze gelegen ist. Es wird das Allgemeine eben so wenig im blossen subjectiven Denken verflüchtigt, als umgekehrt die Einzeldinge im Allgemeinen verflüchtigt werden. Das Allgemeine kann als solches nur in einem Verstande sein, sei es nun in dem göttlichen oder im menschlichen Verstande. In ersterer Beziehung geht es den Dingen voran, in letzterer folgt es ihnen nach. Aber der Inhalt des Allgemeinen ist objectiv wirklich in jedem einzel-Dinge, wovon der allgemeine Begriff prädicirt werden kann, und so ist dem Allgemeinen auch ein objectiver Grund untergebreitet, auf welchem es sich bildet, und zwar in der Weise, dass es auch nur auf dieser objectiven Grundlage sich bilden kann. Damit ist dasjenige ausgesprochen und formulirt, was bisher im Streite zwischen Nominalismus und Realismus als die rechte Mitte angestrebt wurde: wir haben den

titudo suae communicabilitatis reducitur ad actum in intellectu separante ipsum ab individuantibus.

1) Met. l. 6. tr. 2. c. 6.

2) De natur. et orig. animae, tr. 1. c. 2. Et tunc resultant tria genera formarum. Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa.... Aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus.

ächten, gemässigten Realismus, sowohl der Sache, als auch der Formel nach.

Damit hängt nun aber wiederum zusammen die Ansicht, welcher Albert der Grosse in Bezug auf das Princip der Individuation zugethan ist. Er versteht nämlich unter Princip der Individuation dasjenige, wodurch die Individualität des Einzelwesen gegenüber der allgemeinen Natur, welche in ihm individuell sich verwirklicht findet, bedingt ist. Als solches Individuationsprincip betrachtet nun Albert im Allgemeinen das Suppositum der Natur, das „quod est," im Gegensatze zum „quo est." Das gilt von allen Wesen, von den körperlichen und von den geistigen Wesen, weil, wie wir gehört haben, nicht blos bei den erstern, sondern auch bei den letztern das „quod est" von dem „quo est" unterschieden werden muss [1]. Was die körperlichen Wesen im Besondern betrifft, so kann in ihnen allerdings auch die Materie als Princip der Individuation betrachtet werden; jedoch nicht in so ferne sie Materie ist, sondern in so ferne sie in den körperlichen Dingen das erste Subject dessen ist, was das Ding ist, mit andern Worten: in so fern sie in dem Einzelwesen das Substrat der an sich allgemeinen Form ist, welche eben durch die Materie zum Einzelwesen contrahirt wird [2].

§. 112.

Die bisherigen Untersuchungen führen uns nun von selbst auf die Frage, welches denn der höchste Grund der Vielheit und Verschiedenheit der weltlichen Dinge sei. Ihr specifischer Unterschied ist bedingt durch die Form, ihr individueller durch die Materie, oder vielmehr allgemein durch das „quod est;" — aber woher kommt es, dass die Welt aus vielen specifisch und individuell verschiedenen Dingen besteht? — Man hat gesagt, die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge entstehe durch die immer weiter fortschreitende Entfernung der weltlichen Dinge von ihrem ersten Princip, von Gott. Aus dem ersten Princip könne, weil es absolute Einheit sei, unmittelbar nur wieder ein einheitliches Sein hervorgehen; die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge könne also nur mittelbar, und zwar im geraden Verhältnisse mit der Entfernung der Dinge vom ersten Princip erfolgen. — Allein, erwiedert Albert, der Satz, dass aus Einem, in so fern es Eines ist, nur wieder Eines erfolgen könne, hat nur Giltigkeit bei solchen Ur-

1) S. Th. p. 2. tr. 1. qu. 4, m. 1. art. 1. part. 2. Primum individuans est id, quod est. — Unum est principium singularitatis et incommunicabilitatis, et hoc est hoc suppositum naturae communis in qualibet natura.

2) Ib. l. c. Nec materia est individuans, nisi prout est primum subjectum ejus, quod est. art. 2. part. 2. Materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subjecti est principium individuationis ut primum subjectum. tr. 12. qu. 72. m. 2. Met. l. 11. tr. 1. Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae. De coelo, 1. tr. 3. c. 8.

sachen, deren Wirksamkeit eine rein natürliche und darum auch naturnothwendige ist. Wenn es sich aber um eine Ursache handelt, welche durch Erkenntniss und Wille thätig ist, also ihre Wirkung mit Erkenntniss und freier Selbstbestimmung hervorbringt, da kann dieser Satz keine Anwendung finden[1]). Und da nun Gott in der That die weltlichen Dinge nach Art eines Künstlers, d. h. mit Erkenntniss und freier Selbstbestimmung schafft, so muss die angeführte Erklärungsweise der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge als ganz nichtig erscheinen. Vielmehr ist die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge unmittelbar zu reduciren auf die göttliche Weisheit selbst. Wie der Künstler sein Kunstwerk aus einer Mehrheit von verschiedenen Theilen bildet, welche er miteinander zu einer Einheit verbindet, so hat auch Gott in seiner Weisheit das grosse Weltganze aus verschiedenen Theilen gebildet, um in demselben und an demselben seine Weisheit, Güte und Macht zu offenbaren. Da nämlich Gott mit Einer Form und mit Einer Materie den Zweck der Welt nicht erreichen, seine Weisheit und Macht nicht vollkommen offenbaren, seine Güte nicht vollkommen mittheilen konnte, so hat er viele und verschiedene Dinge geschaffen und sie zu einer durchgreifenden einheitlichen Ordnung miteinander verbunden, damit daraus ein Weltganzes entspringe, welches seinem Zwecke vollkommen entsprechend wäre[2]). Daher hört die

1) S. Theol. p. 2. tr. 1. qu. 3. m. 3. art. 1. p. 15, b. Ad id, quod objicitur, quod ab uno non est nisi unum: dicendum, quod hoc verum est in agentibus per se et per naturae necessitatem: sicut calidum facit calidum, et frigidum frigida, et sol accessu luminis sui generationem, et recessu corruptionem. Sed in operantibus per intellectum et voluntatem non est verum: haec enim cum ratione operantur, et ratio sumitur ex fine operis, et quando exigit plura, quorum virtutibus inducitur finis, operantur plura, et adducunt et constituunt in ordine ad finem, et quando finis exigit unum, operantur unum. Et hujus causa est, quia licet in talibus operans sit unum solum et simplex, tamen ratio, ad quam inspiciens facit opus, et quae regit in opere, plura exigit: et adducit et constituit unumquodque in gradu virtutis suae, quo aliquam analogiam et influentiam habet ad finem: aliter ejus opus non esset perfectum. Unde hoc principium eodem modo se habens in se, secundum diversitatem operis facit unum et multa.

2) Ib. l. c. p. 15, a sq. Sicut et ars faciendi domum, licet sit unius opificis, et unius finis, qui est protegi ab imbribus et caumatibus et custodia rerum ad se pertinentibus, tamen est de multis: quorum omnium analogia est ad finem illum, ut lapidum, lignorum, caementi etc., uniuscujusque tamen in propria analogia. Et si quaeritur causa multitudinis in partibus domus, causa ejus prima est proxima dispositio artis, quae multa disponit ad finem domus, eo quod ex uno et in uno perfecte induci non potest. Ita est in universo, quod perfecta potentia Dei, et perfecta communicatio bonitatis ejus, et perfecta demonstratio sapientiae ad finem universi procedere non poterat, rebus existentibus sub unitate formae vel materiae, sed existentibus sub multitudine: et ideo produxit res ad universum pertinentes sub multitudine, et non sub unitate, quia per unum ad finem universi devenire non potuit.

Welt, obgleich sie eine Vielheit und Verschiedenheit von Dingen in sich schliesst, doch nicht auf, eine Einheit zu sein. Sie ist Eine Welt, sowohl in Beziehung auf den Schöpfer, welcher in der Einheit der Welt seine Einheit offenbart, als in Beziehung auf die Geschöpfe, welche ohne Lücke von Gott ausgehen, und indem sie sich materiell und formell von einander unterscheiden, doch in einem ununterbrochenen Zusammenhange miteinander stehen [1]).

Wenn daher oben gesagt wurde, dass im Bereiche der Naturdinge die Formen der Potenz nach schon in der Materie liegen, so ist Gott es, welcher diese Formen der Potenz nach in die Materie gelegt hat, damit daraus die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in der Einheit der Weltordnung sich entwickle [2]). Diese Entwicklung ist nun zwar zuhöchst durch die göttliche Mitwirkung bedingt, weil die schöpferische Ursache allen Dingen innerlichst gegenwärtig sein muss [3]). Aber Gott bedient sich in seiner Wirksamkeit in der Natur überall auch der Mittelursachen als seiner Werkzeuge, und wirkt so auch durch diese die Entwicklung der natürlichen Dinge [4]). Doch hat die zweite Ursache das Vermögen zu bewirken nur durch die erste, und nur deswegen, weil die erste Ursache auch in der zweiten ist [5]).

Drei grosse Wesensordnungen sind es nun aber, durch welche das ganze Universum in seiner Einheit constituirt wird. Auf unterster Stufe steht die körperliche Welt; auf höchster Stufe die Welt der reinen Geister, und zwischen beiden steht der Mensch, in welchem das Körperliche und Geistige zur Einheit verbunden ist.

Betrachten wir zuerst die rein geistigen Wesen, — die Engel, so hält Albert entschieden an der Ansicht fest, dass die Engel zwar möglicherweise zu bestimmten Zwecken einen Körper annehmen können, dass sie aber von Natur aus körperlos, also rein geistige Substanzen seien [6]). Als rein geistiges Wesen ist der Engel frei von der Zusammensetzung aus Materie und Form; nur im uneigentlichen Sinne kann man das „quod est,“ im Gegensatze zum „quo est“ oder zur Wesenheit, als die Materie der englischen Natur bezeichnen. Der Engel ist als ein rein geistiges auch ein rein einfaches Wesen [7]). Albert schliesst sich der Definition an, welche Johannes Damascenus von dem Engel gibt, nach welcher dieser als Substantia intellectualis, semper mobilis, arbitro libera, incorporea, deo ministrans, secundum gratiam, non natura immortalitatem suscipiens zu bezeichnen ist. Die Intellectualität unterscheidet den Engel von dem Naturwesen, die Mobilität von Gott, welcher

1) Ib. l. c. — 2) Ib. p. 2. tr. 8. qu. 31. m. 1. art. 4. — 3) De caus. et proc. un. l. 1. tr. 4. c. 7. p. 560, b. — l. 2. tr. 1. c. 5. p. 567, b. — 4) De nat. et or. an. tr. 1. c. 3. p. 189, b. De int. et int. l. 1. tr. 1, 4. p. 241, b. — 5) De caus. et proc. un. 2. tr. 1, 5. p. 567, b. — 6) In libr. sent. l. 2. dist. 8. art. 1 sqq. — 7) Ib. l. 2. dist. 3. art. 4. S. Theol. p. 2. tr. 4. qu. 13. m. 1.

wesentlich unbewegt ist, die Freiheit von den unfreien Wesen, die Incorporalität von den körperlichen Dingen, die Eigenschaft des dienstlichen Verhältnisses zu Gott von dem Menschen, welcher in Folge seiner Bedürftigkeit, wovon der Engel frei ist, sich selbst dient, die durch die göttliche Gnade bedingte Incorruptibilität endlich von jenen Wesen, welche der Corruption unterliegen [1]). Die Freiheit, welche dem Engel von Natur aus eignet, besteht nicht in der Flexibilität zum Guten und zum Bösen; denn die Flexibilität zum Bösen ist nach Albert weder Freiheit, noch ein Theil der Freiheit; sondern sie besteht vielmehr darin, dass der Engel nicht von Natur aus zu Einem determinirt ist, wie die Naturwesen, und dass er auch nicht durch äussere Nothwendigkeit zu einer Handlung determinirt werden kann, wenn er nicht selbst will. Die Confirmation der guten und die Obstination der gefallenen Engel involvirt keinen Zwang und hebt mithin auch deren Freiheit nicht auf; die Confirmation besteht vielmehr nur in der spontanen Immobilität des Willens im Guten, und die Obstination in der spontanen Hartnäckigkeit des Willens im Bösen [2]). Die Engel sind nicht der Dauer, sondern nur der Dignität nach vor der körperlichen Creatur geschaffen worden [3]), und zwar gleich im Anfange in personaler Verschiedenheit von einander, weil die Personalität eine wesentliche Folge ihrer geistigen Natur ist [4]). Ferner wurden sie geschaffen in der Gnade, damit sie, mitwirkend mit derselben, die Befestigung im Guten als Lohn erhielten, was freilich nicht bei allen eintrat [5]). Die Engel sind abgetheilt in neun Ordnungen, welche die himmlische Hierarchie bilden, und wovon die höhere Ordnung stets erleuchtend auf die nächst niedere einfliesst [6]).

Gehen wir hienach über zu der körperlichen Welt als dem zweiten Endgliede des ganzen Schöpfungssystems, so nimmt hier Albert der Grosse, wie alle Scholastiker, die aristotelisch-astronomische Lehre auf. Die Erde bildet den Mittelpunkt der Welt. Um diese kreisen die Himmelssphären, welche selbst wiederum sich gegenseitig untergeordnet sind, und durch diese Kreisung der Gestirne, zunächst der Sonne um die Erde, ist in dieser Region unter dem Monde alle Bewegung, alle Generation und Corruption bedingt. Die körperlichen Wesen auf der Erde stufen sich in continuirlicher Reihenfolge gegenseitig über einander auf, und an der Spitze dieser Pyramide steht der Mensch. — Diess führt uns auf die psychologische Lehre Alberts, mit welcher wir uns eingehender zu beschäftigen haben.

1) In libr. sent. l. 2. dist. 2. art. 2. — 2) Ib. l. c. art. 7. Cf. S. Theol. p. 2. tr. 4. qu. 16. m. 1 sqq. — 3) In libr. sent. l. 2. dist. 2. art. 1. — 4) Ib. l. 2. dist. 3. art. 5. — 5) Ib. l. c. art. 12. — 6) Ib. l. 2. dist. 9. art. 1 sqq.

§. 113.

An der Spitze der psychologischen Lehre Alberts des Grossen steht der Satz, dass die menschliche Seele nicht unter die Categorie der Accidentien zu stellen, sondern dass sie vielmehr als Substanz zu denken sei. Wäre sie nämlich nicht Substanz, so könnte sie nicht Princip einer Thätigkeit sein, was sie doch unstreitig ist; denn ein blosses Accidens kann nicht thätig sein[1]). Es kommt also Alles darauf an zu untersuchen, welches die Natur dieser Substanz sei, welche wir Seele nennen, ob sie als körperlich oder als unkörperlich zu denken sei.

Hier nun stellt Albert der Grosse den Satz auf, dass die Seele nicht körperlicher Natur, sondern vielmehr ein vom Körper wesentlich verschiedenes, unkörperliches und geistiges Wesen sei. Es ist von Interesse, die Beweise kennen zu lernen, durch welche er diese seine Lehre zu begründen sucht.

Die intellective Thätigkeit, sagt Albert, ist im Menschen keineswegs wesentlich an ein körperliches Organ gebunden, sondern vollzieht sich ohne ein solches; sie ist eine überorganische Thätigkeit. — Intellectus est separatus. — Fände solches nicht statt, dann wäre vor Allem kein Selbstbewusstsein denkbar, weil eine körperliche Thätigkeit weder ihrer selbst, noch ihres Werkzeuges inne wird. Ausserdem geht die Erkenntniss des Verstandes auf alle Gegenstände ohne Ausnahme, was bei einer körperlichen Kraft nicht möglich ist, da eine solche nur dasjenige zum Gegenstande haben und aufnehmen kann, was mit ihr selbst und mit ihrem Organe homogen ist. Dazu kommt noch, dass der Verstand weder durch eine zu grosse Intensität des Eindruckes von Seite des ihm entsprechenden Objectes verletzt oder corrumpirt wird, wie solches bei dem Sinne der Fall ist, noch sich abschwächt mit der fortschreitenden Abschwächung der Organe im höheren Alter, was Alles nicht denkbar wäre, wenn die intellective Thätigkeit eine organische wäre und mit der sensitiven auf gleicher Linie stünde[2]).

Ist nun aber die intellective Thätigkeit nicht eine durch die Organe des Leibes bedingte, sondern vollzieht sie sich ohne diese selbstständig; so kann auch das Princip, welches ihr zu Grunde liegt, nicht identisch mit dem Leibe, überhaupt nicht körperlicher Natur sein; es muss vielmehr dasselbe vom Körper wesentlich verschieden, also immaterieller, geistiger Natur sein[3]).

In der That, wäre die Seele körperlicher Natur, so müsste sie entweder ein beseelter oder ein unbeseelter Körper sein. Ist sie letzteres, dann kann sie nicht das Lebensprincip des Leibes sein, ist also auch

1) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 68. sol. quaest. Cf. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 2. art. 1. — 2) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 59. art. 1. — 3) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 68. De nat. et orig. anim. tr. 2. c. 8. p. 203, b. De anima, l. 2. tr. 1. c. 4.

nicht Seele im eigentlichen Sinne dieses Wortes: — was offenbar absurd ist. Ist sie ersteres, dann entsteht wiederum die Frage, welches Wesens denn dann das seelische Princip jenes beseelten Körpers sei, welcher als Seele des Menschen fungirt: — und so fort in's Unendliche [1]). Ueberdies müsste ja die Seele, falls sie ein körperliches Wesen wäre, nicht ein unbestimmter, sondern ein bestimmter Körper sein, somit eine eigenthümliche Form haben: und wenn dieses, dann wäre ja vielmehr diese Form die Seele und nicht das Compositum, dessen Form sie ist [2]). Und wie wäre auch ein körperliches Wesen im Stande, intelligible Formen in sich aufzunehmen, wie solches die menschliche Seele vermag, da doch die Kraft des Materiellen und Sinnlichen nicht weiter reichen kann, als seine Natur! Der intelligible Gedanke ist etwas schlechterdings Einfaches; wie kann aber ein solches Einfaches Wirkung eines zusammengesetzten Wesens und ihm immanent sein! Wo wäre hier der Punkt, in welchem die Momente des Gedankens zu dieser einfachen Einheit sich verschmelzen [3])! Wäre ferner die Seele identisch mit dem Leibe, oder überhaupt körperlicher Natur: wie liesse sich dann die Freiheit des Menschen erklären! Das Körperliche steht unter dem Gesetze der Natur, welches ein Gesetz der Nothwendigkeit ist; der Mensch dagegen hat seine Handlungen in seiner Gewalt; er bestimmt sich frei zu denselben: — ein sicheres Zeichen, dass er nicht blosser Körper ist, sondern dass vielmehr auch ein unkörperliches, geistiges Princip in ihm lebt. Ja selbst die Gestalt des Leibes und seiner Organe, sowie die Sprache sind Zeugnisse für die Unkörperlichkeit und Geistigkeit der Seele; denn weder der angeborne Adel der menschlichen Gestalt, die Conformation der Hand zum Dienste der Vernunft, noch die den Menschen vor allen Dingen auszeichnende Fähigkeit zu Wort und Sprache liessen sich erklären ohne Voraussetzung eines geistigen Princips, in welchem diese Vorzüge gründen [4]).

Als unkörperliches und geistiges Wesen ist nun die menschliche Seele auch eine schlechterdings einfache Natur. Wie daher die übrigen geistigen Wesen die Zusammensetzung aus Materie und Form ausschliessen, so auch sie; nur das „quod est" und das „quo est" ist in ihr zu unterscheiden [5]). Wie kein geistiges Wesen unter die Categorie

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 2. art. 2. Omne corpus aut est animatum, aut inanimatum. Si ergo anima erit corpus, erit vel animatum, vel inanimatum. Si inanimatum, tunc non animat corpus organicum animalis: quod dicere ridiculorum erit et inconveniens. Si animatum, tunc restabit nobis sermo de anima animae, scilicet utrum sit corpus vel non: et hoc in infinitum.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c. — 4) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 68.

5) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 70. m. 1. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 7. art. 3. p. 56, a. Dicimus, animam esse compositam, sed non ex materia et forma, sed ex „quod est" et „quo est." De nat. et orig. anim. tr. 1. c. 8.

der dimensiven Quantität fällt, so auch sie nicht [1]). Ihre Natur schliesst alle räumliche Ausdehnung aus.

Aus diesen Bestimmungen ist ersichtlich, dass die Seele, was die Einfachheit und Geistigkeit ihrer Substanz betrifft, mit den übrigen geistigen Wesen auf ganz gleicher Stufe stehe. Dennoch unterscheidet sie sich aber auch wieder wesentlich von den übrigen geistigen Wesen, und zwar dadurch, dass sie in Lebenseinheit mit einem Leibe treten kann, und vermöge ihrer Natur auch zu dieser Einigung bestimmt ist, was, wie wir gehört haben, bei dem Engel nicht stattfindet [2]). Es muss daher zunächst die Frage sich ergeben, von welcher Art diese Lebenseinheit sei, zu welcher die Seele mit dem Leibe sich verbindet.

Da der Mensch als solcher zu der Gesammtheit der sublunarischen Wesen gehört, welche nach Gattungen und Arten sich unterscheiden: so muss er von allen übrigen sublunarischen Wesen ebenso der Art nach sich unterscheiden, wie solches bei den übrigen dieser Wesen stattfindet. Die Arten unterscheiden sich aber von einander durch ihre respectiven Differenzen, und diese Differenzen sind objectiv die bestimmten Formen der Dinge. So muss sich also auch der Mensch durch seine Form von den übrigen Arten der Dinge unterscheiden. Diese unterscheidende Form ist aber nicht der Körper; denn das Körperliche theilt der Mensch mit den übrigen Naturwesen. Der Körper ist also vielmehr die Materie, welche durch die Form differenzirt werden soll. Die unterscheidende Form des Menschen kann hienach nur der zweite Bestandtheil des menschlichen Wesens sein, nämlich die Seele. Daraus folgt, dass die Seele zum Leibe sich verhält als dessen Form; jedoch wiederum nicht als accidentale Form; denn die Accidentien unterscheiden nicht die Arten; diess geschieht durch die substantiellen oder wesentlichen Formen. Und darum muss die Seele als die substantielle Form des Leibes gedacht werden. *Das* ist die Lebenseinheit, in welcher sie mit dem Körper steht [3]).

In der That, die menschliche Natur muss, wie die Natur aller andern Dinge eine in sich einheitliche sein. Das ist sie aber nur, wenn die Seele als substantielle Form zum Leibe sich verhält; denn Form und Materie in Einheit miteinander bilden die in sich einheitliche Natur jedes Wesens, welches der körperlichen Welt angehört. Wenn also die Seele die Form, der Leib die Materie ist, dann wird aus beiden wahrhaft Eines der Natur und Substanz nach, ohne dass doch beide miteinander sich vermischen [4]).

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 2. art. 5. p. 11, a. — qu. 73. art. unic.

2) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 69. m. 1. Angelus substantia incorporea est, non unibilis corpori; anima autem substantia incorporea, unibilis corpori.

3) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 68. 69. m. 1. Anima substantia est et substantialis forma animati. — 4) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 68, ad 3. Ex anima et corpore fit unum naturaliter et substantialiter.

So ist also die Seele die Form des Leibes, und zwar ist sie dieses vermöge ihres Wesens selbst. Als Form ist sie die Actualität, der actus primus, die Idee des Leibes; dieser ist Alles, was er ist, nur durch die Seele, sie theilt ihm ihr Sein mit und ist dessen Vollendung [1]).

Aber wenn auch dieses das erste und ursprüngliche Verhältniss der Seele zum Leibe ist, so ist ihr doch auf zweiter Linie auch noch ein anderes Verhältniss zum Leibe eigen: und dieses besteht darin, dass sie auch als das bewegende Princip des letztern gedacht werden muss [2]). Doch ist sie bewegendes Princip des Leibes nicht mehr vermöge ihres Wesens, sondern vermöge ihrer Kräfte [3]). Und darum gestaltet sich auch dieses doppelte Verhältniss beiderseits in anderer Weise. So fern nämlich die Seele vermöge ihres Wesens die Form des Leibes ist, ist sie durch kein Medium mit dem Leibe verbunden, sondern die Einheit beider ist eine durchaus unmittelbare. So ferne dagegen die Seele vermöge ihrer Kräfte das bewegende Princip des Körpers und seiner Organe ist, muss von beiden Seiten etwas dasein, wodurch sie sich einander annähern, und wodurch eine Berührung zwischen beiden möglich ist. Dieses Etwas nun ist von Seiten des Körpers die Sensualität, von Seite der Seele dagegen der animalische Geist. Vermöge seiner Sensualität ist nämlich der Leib geeignet, die bewegende Wirksamkeit der Seele aufzunehmen, ihr zum Substrate zu dienen; die bewegende Thätigkeit der Seele selbst dagegen ist vermittelt durch den animalischen Geist, welcher durch den ganzen Körper sich hindurchzieht [4]).

§. 114.

So viel über das Verhältniss der Seele zum Leibe. Man sieht aus dem Ganzen, dass Albert der Grosse entschieden an der Einheit der Seele festhält. Er weiss diese Einheit der Seele nicht genug zu urgiren; sie gilt ihm als eine ausgemachte Sache. Es ist nicht eine andere Seele, welche denkt, und eine andere, welche Princip der sensitiven und Lebensfunctionen im Leibe ist: alle diese Thätigkeiten

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 4. art. 1. p. 18, b. Substantiale dicimus animae esse, quod sit actus corporis. S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art 1. Secundum sui ipsius rationem est anima perfectio corporis, et actio, et ratio. De anima, l. 2. tr. 1. c. 2. c. 3.

2) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 68, ad 5. Anima est forma et motor corporis. qu. 72. m. 4. art. 3, ad 1.

3) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 2. art. 3. Anima, secundum quod est primus actus, conducit corpus ad esse; et secundum quod est actus secundus et motor corporis, conducit ipsum ad operationem.

4) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 2.

gründen vielmehr in Einem Princip, in der Einen Seele [1]). Nur findet der Unterschied statt, dass die vegetativen und sensitiven Functionen wesentlich an die Organe des Leibes gebunden sind, und ohne diese sich nicht vollziehen können, während dagegen die intellective Thätigkeit ohne körperliches Organ sich vollzieht. Obgleich nämlich die Seele vermöge ihres Wesens die Form des Leibes ist, so ist sie doch nicht, wie die natürlichen Formen, derart vollständig in die Materie versenkt, dass sie über selbe in keiner Weise sich erhöbe und in allen ihren Thätigkeiten an diese gebunden wäre: da würde sie ihr Sein, ihre Wirklichkeit blos durch den Körper haben, wie die übrigen natürlichen Formen; während sie doch als Substanz ihr Sein, ihre Wirklichkeit zwar im Körper, dessen Form sie ist, aber nicht vom Körper und durch den Körper, sondern vielmehr von sich selbst und für sich selbst hat. Sie ist daher zwar in Einer Beziehung in die Materie versenkt, so fern sie nämlich das vegetative und sensitive Princip des letztern ist, und, wie schon gesagt, die vegetativen und sensitiven Functionen nur in Verbindung mit körperlichen Organen vollziehen kann; in anderer Beziehung dagegen erhebt sie sich über die Materie, in Beziehung nämlich auf ihre intellective Thätigkeit, weil sie diese ohne körperliche Organe ausübt [2]). Die Lebens- und Sinnenfunctionen sind daher Functionen der Seele und des Leibes zugleich, die intellectiven dagegen sind Functionen der Seele allein [3]). Dadurch wird die Einheit der menschlichen Natur nicht aufgehoben; denn dazu, dass die Seele die Form und Actualität des Leibes sei, wird nicht erfordert, dass alle ihre Kräfte an leibliche Organe gebunden seien [4]).

1) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 70. m. 3. — tr. 13. qu. 77. m. 3. sol. membr. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 7. art. 1. p. 51, b. Dicendum, quod secundum omnes philosophos, etiam naturales, vegetabile, sensibile, et rationale sunt in homine substantia una, et una anima, et actus unus. De nat. et orig. anim. tr. 1. c. 6. p. 195, a. De int. et int. l. 1. tr. 1. c. 5. p. 243, b.

2) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 3, ad 1. — qu. 73. m. 2. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 2. art. 5. p. 11, a. De unit. intell. c. Averr. c. 6. p. 232, b. Dicimus igitur, in nostra anima partem esse intellectualem, et ipsam, quae dicitur anima rationalis, dicimus esse substantiam, ex qua emanant potentiae, quarum quaedam sunt separatae, ita quod non sunt corporeae virtutes, neque virtutes in corpore; quaedam autem emanant ex ipsa, quod sunt virtutes operantes in corpore. Et illae, quae non sunt virtutes in corpore, sunt in ea ex similitudine sua ad causam primam, per quam est, et per quam stat esse ipsius. Illae autem, quae sunt virtutes in corpore, sunt in ea secundum quod ipsa est anima, cujus proprium est esse actum corporis et agere in corpore et in natura, quia sic natura et naturales potentiae ejus sunt instrumenta. Et ideo dicitur a quibusdam esse in horizonte aeternitatis et temporis. De anima, l. 2. tr. 1. c. 8.

3) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 1. sol. membr. De int. et int. l. 1. tr. 1. c. 1.

4) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 4. art. 1. p. 18, b. Non oportet, quod si anima rationalis est actus corporis, quaelibet potentia ejus sit affixa organo.

Freilich könnte man gegen den Satz, dass die Seele ihre intellective Thätigkeit ohne körperliche Organe ausübe, einwenden, dass ja in Folge von Schwäche, Ermüdung oder krankhafter Disposition gewisser körperlicher Organe auch das Denken behindert werde, weshalb man dieses doch nicht als eine überorganische Thätigkeit betrachten könne. Allein diese Erscheinung rührt blos daher, dass durch die Sinnlichkeit dem Geiste der Stoff des Denkens zugebracht werden muss, und die sensitive Thätigkeit eben an gewisse leibliche Organe gebunden ist. Sind daher diese Organe krankhaft disponirt, so vermag die Sinnlichkeit die Objecte des Denkens nicht mehr gehörig zu vermitteln, und so muss dadurch per accidens auch das Denken behindert werden [1]).

Wenn die Seele als wesentliche Form zum Leibe sich verhält, so schliesst dieses Verhältniss ferner auch die Individualität der Seele wesentlich in sich. Es gibt keine allgemeine Seele, keinen allgemeinen Verstand, welcher dem Sein nach Einer in allen menschlichen Individuen wäre. Eine solche Annahme stünde im Widerspruch sowohl mit dem christlichen Glauben, als auch mit der Philosophie. Wie keine allgemeine Natur als solche existirt, so auch keine allgemeine Seele, kein allgemeiner Verstand. Alle Naturformen sind individualisirt in der Materie; um so mehr ist solches der Fall bei der Seele, die ja nicht blos Form des Leibes, sondern auch eine für sich seiende Substanz ist [2]). Betrachten wir den Verstand als ein allgemeines Sein, welches von der individuellen Seele real verschieden ist, dann ist der Mensch als individuelles Sein nur mehr ein lebendes und empfindendes Wesen; er ist also nicht mehr specifisch verschieden von den übrigen lebenden und empfindenden Wesen. Das kann aber um so weniger zugegeben werden, als gerade die Natur des Menschen als die am vollkommensten determinirte betrachtet werden muss [3]). Aus

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 59. art. 1. p. 282, b sqq. Licet intellectus non sit virtus in organo sita, tamen accipit ab illis, quae sita sunt in organo, ut a sensibus et phantasia: et ideo illis impeditis per corruptionem, impeditur actus intelligendi per accidens, et non per se. p. 283, a. Lassitudo accidit ex frequenti intelligere, non propter intellectum, sed propter ea, quae antecedenter ordinantur ad ipsum, ut sunt motus phantasmatum et discursus spiritus animalis, qui nimis calefacit et desiccat caput, quod causat lassitudinem.

2) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 5. art. 1. De nat. et orig. animae tr. 1. c. 5. p. 193, b. De unit. int. c. Averr. c. 5. p. 226, b.

3) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3. p. 386, b. Constat, quod homo non est vivum et animal et homo, nisi per aliquid animae conjunctum sibi. Si ergo per intellectum non conjungitur anima corpori hominis, sed per sensibile et vegetabile tantum, sequitur, quod homo non sit nisi vivum et sensibile tantum, et non homo: et sequitur, quod homo non sit determinatum in aliqua natura specifica; quod valde est inconveniens, cum homo inter omnia magis determinatum sit in esse.

der Thatsache, dass der Verstand das Allgemeine erfasst, kann man nicht auf eine reale Allgemeinheit desselben schliessen; denn die Allgemeinheit des Gedankens resultirt eben blos daraus, dass der Verstand die Formen der Dinge von der Materie abstrahirt und sie für sich in der Abstraktheit denkt[1]). Die vernünftige Seele des Menschen ist also wesentlich als individuell zu denken. Auch jene Annahme muss abgewiesen werden, nach welcher die Seele ursprünglich aus einer sog. geistigen Materie herausgebildet worden wäre; denn da keine Zusammensetzung aus Materie und Form in der Seele stattfindet, so ist eine solche Herausbildung der Seele aus einer geistigen Materie geradezu undenkbar. Die Seele ist vielmehr ursprünglich als individuelles Sein in's Dasein getreten, wie alle andern geistigen Wesen[2]).

Als substantielle Form des Leibes ist ferner die Seele nach ihrem Sein ganz im ganzen und ganz in allen Theilen des Leibes. Das Gleiche gilt jedoch nicht von ihren Kräften, weil sie eben nach diesen nicht als Form zum Leibe sich verhält. Nach ihren Kräften ist und bethätigt sie sich nur in den respectiven Organen, durch welche diese Kräfte, falls sie organisch sind, sich als thätig erweisen[3]); denn zu diesen Organen verhalten sich die respectiven Kräfte selbst wiederum als Actualität oder Form[4]).

§. 115.

Fragen wir weiter nach der Art und Weise des Ursprungs der einzelnen Seelen, so kann nach Albert die Präexistenzlehre weder vom Standpunkte des Glaubens, noch vom philosophischen Standpunkte aus aufrecht erhalten werden. Die Seele ist, eben weil sie vermöge ihres Wesens die substantielle Form des Leibes ist, von Natur aus zur Einigung mit dem Leibe bestimmt, und daher hat sie auch von Anfang an eine natürliche Hinneigung zum Leibe. Und eben deshalb, weil es ihr natürlich ist, Form des Leibes zu sein, konnte sie nur als Form des Leibes, also in wirklicher Verbindung mit dem letztern in's Dasein treten. Im Augenblicke ihrer Entstehung musste sie also auch mit dem Leibe verbunden werden: eine Präexistenz der Seelen von ihren respectiven Leibern ist durchaus nicht zulässig[5]). Ist aber die Präexistenzlehre in sich unhaltbar, so ist es auch jene Lehre, welche den

1) De int. et int. l. 1. tr. 1. c. 7. p. 245, a. Cf. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 55. art. 1. p. 265, a. De anima l. 3. tr. 2. c. 4 sqq.

2) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 2.

3) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 4. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 86. art. unic. p. 344, a. De anima, l. 2. tr. 1. c. 7.

4) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 2. art. 5. p. 11, a. Anima secundum se est actus totius, et secundum suas partes est actus partium corporis.

5) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 1. De anima, l. 3. tr. 3. c. 13.

Ursprung der einzelnen Seelen auf die Zeugung zurückführt. Denn würden die Seelen durch Zeugung entstehen, so müssten dieselben nothwendig rein materielle Formen und folglich von Natur aus vergänglich und sterblich sein: was nicht zulässig ist [1]). Wie also die Seele des ersten Menschen, so können auch die Seelen der einzelnen Menschen, welche im Laufe der Zeit in's Dasein eintreten, nur in der schöpferischen Thätigkeit Gottes ihre Ursache haben [2]). Gott ist es, welcher, nachdem der Körper bis zu einem gewissen Grade ausgebildet ist, demselben die Seele einschafft [3]). Jede Seele ist also unmittelbares Product der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und zwar in der Weise, dass die Schöpfung der Seele und ihre Verbindung mit dem Leibe der Zeit nach in Einen Moment zusammenfällt [4]). Der Mensch erzeugt zunächst nur den Leib; den Menschen als solchen erzeugt er nur dispositiv, in so fern er nämlich durch die Zeugung die Materie dazu disponirt, dass sie fähig sei, die Seele in sich aufzunehmen [5]). Wenn man gegen diesen Lehrsatz das Wort der heiligen Schrift: „Creavit Deus omnia simul" anziehen will, so ist darauf zu erwiedern, dass Gott im Anfange alle menschliche Seelen zugleich nur der Gattung nach geschaffen habe, in so fern nämlich Gott anfänglich die Gattung der geistigen Wesen schuf, und die menschlichen Seelen als Individuen unter diese Gattung gehören [6]).

Die menschliche Seele kann nicht von einem Körper in den andern übergehen; eine successive Transcorporation der einzelnen Seelen (Metempsychose) ist undenkbar; denn eine Form eignet sich immer nur für Eine Materie, und umgekehrt; ein beiderseitiger Umtausch ist unmög-

1) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 3. De nat. et orig. an. tr. 1. c. 5. p. 192, b. Anima non est actus corporis alicujus, nec est forma corporalis, neque virtus operans in corpore. Propter quod impossibile est, quod per aliquas qualitates seu formas, quae in semine sunt, educatur de semine.

2) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 73. m. 1.

3) Ib. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 3. Perfecto corpore solus infundit animam Deus, maxime rationalem, quam de nihilo creat per seipsum.

4) S. Th. p. 2. tr. 1. qu. 3. m. 3. art. 2. Animam humanam creat Deus non sine corpore, sed infundendo creat, et creando infundit. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 5. art. 3. p. 43, b.

5) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 3, ad 12. De nat. et orig. anim. tr. 1. c. 5. p. 193, b. Substantia illa, quae est anima hominis, partim est ab intrinseco, et partim ab extrinseco ingrediens: quia licet vegetativum et sensitivum in homine de materia educantur mediante virtute formativa, quae est in gutta matris et patris, tamen haec formativa non educeret eas hoc modo, prout sunt potentiae rationalis et intellectualis formae et substantiae, nisi secundum quod ipsa formativa movetur informata ab intellectu universaliter movente in opere generationis: et ideo complementum ultimum, quod est intellectualis formae et substantiae, non per instrumentum, neque ex materia, sed per lucem suam influit intellectus primae causae purus et immixtus.

6) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 2. — m. 4. art. 1.

lich[1]). Deshalb aber ist die Seele nicht mit einer solchen Nothwendigkeit an den ihr eigenthümlichen Körper gebunden, dass sie ohne denselben gar nicht lebensfähig wäre. Die Seele ist vielmehr von Natur aus unsterblich; der Tod des Leibes zieht nicht auch den Tod der Seele nach sich. Steht es nämlich fest, dass die Seele vermöge ihres Wesens eine Thätigkeit selbstständig ohne den Leib ausübt, so nämlich, dass diese ihre Thätigkeit nicht wesentlich an ein leibliches Organ gebunden ist, um überhaupt möglich zu sein, so geht daraus nicht blos hervor, dass sie im Unterschiede vom Leibe ein eigenes Sein und eine eigene Wesenheit hat, sondern es erfolgt daraus mittelbar auch das andere, nämlich dass sie von Natur aus unsterblich ist. Denn was dem Leibe gegenüber ein eigenes Sein und eine eigene Wesenheit hat, das kann unmöglich mit dem Tode des Leibes gleichfalls untergehen; es muss vielmehr auch nach dem Tode des Leibes das ihm eigene Sein und die ihm eigene Wesenheit beibehalten, d. h. es muss unsterblich sein. Nun wissen wir aber, dass die intellectuelle Thätigkeit der Seele nicht an ein körperliches Organ gebunden ist: folglich müssen wir nothwendig auch an der Unsterblichkeit der Seele festhalten[2]). Was ferner aus sich selbst und durch sich selbst die Ursache seiner Thätigkeit ist, in so ferne es sich selbst dazu frei bestimmt, das kann, weil nicht in seiner Thätigkeit, so auch nicht in seinem Sein vom Körper abhängen. Nun bestimmt sich aber die Seele selbst zu ihren intellectuellen Thätigkeiten, und zwar nach freier Wahl. Folglich ist sie in ihrem Sein vom Körper unabhängig; ihr Sein kann also durch den Tod des Leibes nicht zerstört werden; mit andern Worten: die Seele ist von Natur aus unsterblich[3]). Dazu kommt, dass dasjenige, was Subject unvergänglicher Dinge ist, selbst unvergänglich sein muss. Die Seele aber ist Subject der Universalien, welche als solche ingenerabel und incorruptibel sind. Folglich muss sie auch

1) Ib. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 3.

2) De nat. et orig. animae, tr. 2. c. 8. p. 203, b. Id quod est separatum ab aliquo per essentialem operationem, necessario separatum est ab illo eodem per esse et essentiam... Quod autem per esse et essentiam est separatum ab aliquo, nullo pacto perit destructo illo, a quo separatum est per esse et essentiam. Anima igitur intellectualis ad destructionem corporis non destruitur. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 59. art. 2. p. 287, a. S. Theol. p. 2. tr. 12. qu. 73. m. 2.

3) De nat. et or. an. tr. 2. c. 8. p. 203, b sq. Quidquid ex seipso causa est suarum operationum et actuum, nullo modo dependet ad aliud secundum essentiam suam.... Anima autem intellectualis, in quantum intellectualis, ex se ipsa est causa operationum intellectualium, ita, quod a natura ad has non agitur neque impellitur, sicut patet in artibus et in omnibus, quorum principium est secundum intellectum operativum et prudentiam: igitur non dependet ad corpus secundum esse et essentiam. Si autem hoc ita se habet, non est dubium, ipsam non destrui destructione ejus, ad quod secundum esse non dependet.

selbst unvergänglich sein [1]). Dieser Schluss gewinnt um so mehr Kraft, wenn man bedenkt, dass die Seele in ihrer Erkenntniss nicht einmal beim Allgemeinen stehen bleibt, sondern auch zur Erkenntniss solcher Wesen emporsteigt, welche ganz von der Materie getrennt sind. So erhebt sich die intellective Thätigkeit der Seele bis zur Aehnlichkeit mit der göttlichen Erkenntniss und mit der Erkenntniss der reinen Geister. Wie sollte sie also in ihrem Sein vom Körper abhängig, wie sollte sie vergänglich sein können [2])! Schon die Würde der Seele als Ebenbildes des dreieinigen Gottes verträgt sich nicht mit der Annahme, dass sie nach dem Tode des Leibes nicht mehr fortlebe. Denn es ist ganz undenkbar, dass das Ebenbild Gottes derart in die Materie versenkt sei, dass es nur so lange währen könnte, als der Leib sein Dasein hat [3]). Und wie liesse sich auch die sittliche und religiöse Anlage des Menschen erklären, in der Voraussetzung, dass die Seele desselben mit dem Leibe untergehe [4])! Gewiss, als für sich seiende Substanz hat zwar die Seele, so fern sie die Wesensform des Leibes ist, ihr Sein in diesem; aber sie hat es nicht durch ihn, sondern durch sich selbst. Darum behält sie dieses ihr Sein auch noch bei, wenn der Körper sich von ihr trennt. Die Unsterblichkeit der Seele ist also nicht blos durch den Glauben gewährleistet, sondern kann auch philosophisch

1) Ib. l. c. p. 204, a. Id quod est subjectum incorruptibilium, nullo modo est corruptibile: universalia autem, quae sunt in anima, sunt sine motu et tempore, et incorruptibilia etiam secundum esse, secundum quod sunt in intellectu, quia aliter non essent ubique et semper: igitur anima intellectualis est incorruptibilis. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 59. art. 2. p. 287, b.

2) De nat. et or. an. tr. 2. c. 8. p. 205, b. Cujuscunque essentialis et propria operatio formaliter et essentialiter convenit cum operatione divina et cum operatione intellectuum angelicorum, nullam secundum esse et naturam et operationem habet ad corpus dependentiam.... Anima autem non solum intelligit cum continuo et tempore, sed etiam intelligit secundum spiritualissimum et divinissimum modum intelligendi ea, quae sunt separata a materia et ea, quae per se ipsa sunt intelligibilia: et hoc habet per essentialem operationem: sicut enim operatio lucis est lucere, sic intelligere et emittere intelligentias est naturae intellectualis; et cum ista operatio sit divina et intellectuum superiorum, secundum hanc non dependet anima intellectualis ad corpus: ergo secundum naturam et esse illius substantiae, a qua exit haec operatio, ad corpus non dependet: non igitur dici potest, quod intellectualis anima pereat pereunte corpore.

3) S. Theol. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 5.

4) De nat. et orig. anim. tr. 2. c. 8. p. 205, a. Quidquid de se rationes invenit honestorum et piorum ad religionem et honestatem pertinentium, ad corpus non habet dependentiam... Animam autem rationalem haec appetere et quaerere et invenire non est qui ambigat: igitur ad corpus non habet secundum esse et operationes hujusmodi dependentiam; et quod ad corpus non dependet, non destruitur illo destructo: anima igitur rationalis non perit pereunte corpore. Cf. De anima, l. 3. tr. 3. c. 13.

bis zur Evidenz erwiesen werden [1]). In ihrem ausserkörperlichen Zustande wird zwar die Seele ihre vegetativen und sensitiven Functionen nicht mehr ausüben können [2]); aber ihr intellectives Leben dauert fort, nur dass die Weise ihrer Erkenntniss dann, im Allgemeinen wenigstens, eine solche werden wird, wie sie den reinen Geistern eignet [3]).

§. 116.

Gehen wir nun mit Albert dem Grossen über zur Untersuchung der Seelenkräfte, zunächst der intellectiven, so haben wir vorerst im Allgemeinen zu bemerken, dass nach Albert die Seele als solche nicht identisch ist mit ihren Kräften, gleich als würde die Substanz, welche diesen Kräften zu Grunde liegt, mit diesen schlechterdings zusammenfallen. Die Seele ist vielmehr ihrer Substanz nach der einheitliche Träger ihrer Kräfte, welche aus ihrer Substanz hervorfliessen [4]); sie ist es zwar, welche in diesen besondern Kräften, resp. in den Thätigkeiten derselben sich äussert und offenbart, ihre besondern Kräfte eignen zwar ihrer Substanz; aber sie sind nicht ihre Substanz selbst [5]).

Dieses vorausgesetzt scheidet nun Albert der Grosse die intellectiven Kräfte der Seele aus in Erkenntniss- und Begehrungsvermögen.

1) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 5.

2) De nat. et or. anim. tr. 2. c. 16. Potentiae vegetativae et sensitivae non habent actus proprios, nisi quando sunt conjunctae organis, quorum sunt perfectiones. Cum autem resolvuntur organa, stant sub actu intellectus, et bonum intellectus est per redundantiam in ipsis: sicut enim modo, dum in corpore manemus, aliquando sentimus delectationes divinas, quae secundum simplices intellectus sunt in tantum profundatae nobis, quod avertunt nos a sensu et imaginatione et nutritione: ita multo magis tunc tota anima usque ad fundamenta sua repletur Dei delectationibus contrarium non habentibus: et sic tota felix et deliciis plena permanet: et ideo solus tunc operatur intellectus, et ad operationem ipsius connaturalem et propriam et in nulla parte impeditam tota redundat anima in delectatione et diffusione: et hoc est eam gaudere gaudio pleno, cui nihil admiscetur de contrario.

3) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 54. art 5. p. 263, b. Anima intelligit post mortem per formam ordinis universi, sicut et intelligentia separata.... Quod autem anima habet modum intelligendi duplicem, est propter duplicem dispositionem ipsius: ipsa enim est una substantia, habens quasdam vires affixas corpori, et quasdam non affixas: et propter hoc habet unum modum intelligendi per comparationem ad corpus, alium autem per comparationem ad substantias separatas, quibus ipsa est similis per hoc, quod est substantia perpetua et incorruptibilis et separabilis.

4) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 69. m. 1. Anima substantia est, a substando dicta, quia ad minus substat in omni animato naturalibus potentiis, quae fluunt ab ipsa.

5) Ib. p. 2. tr. 12. qu. 70. m. 2. Anima nullo modo est sua potentia,... sed est una substantia, quae substat omnibus potentiis, et haec substantia habet se ad potentias, sicut totum potestativum ad particulares potentias. m. 3. De nat. et orig. anim. tr. 1. c. 6.

Was zuerst das Erkenntnissvermögen betrifft, so unterscheidet sich dasselbe nach Albert wiederum in den Sinn und in den Verstand, so zwar, dass zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied obwaltet [1]). Der Sinn erfasst das Empirische nach seiner sinnlichen Erscheinung; der Verstand dagegen dringt zum Wesen des Erscheinenden vor; der Sinn geht auf das Sinnliche und Einzelne, der Verstand auf das Uebersinnliche und Allgemeine [2]). Doch vermag der Verstand das Uebersinnliche nur durch das Sinnliche zu erkennen, weshalb beim Menschen alle intellectuelle Erkenntniss durch die Erfahrung bedingt ist, und vom Sinnlichen ausgeht [3]). Zum Sinn, als dem Vermögen der sinnlichen Erkenntniss, gehören auch die Einbildungskraft und das Gedächtniss [4]).

Was nun aber den Verstand als das Vermögen der übersinnlichen Erkenntniss im Besondern betrifft, so unterscheidet hier Albert der Grosse zwischen Verstand im engern Sinne (intellectus) und zwischen Vernunft (ratio), so aber, dass er zwischen beiden Vermögen nicht einen realen, sondern nur einen beziehungsweisen Unterschied annimmt. Weiter unterscheidet er dann wiederum in Bezug auf den Verstand zwischen thätigem und möglichem, zwischen speculativem und praktischem Verstand, wozu denn auch noch der erworbene Verstand kommt; und in Bezug auf die Vernunft unterscheidet er gleichfalls zwischen speculativer und praktischer Vernunft. Es ist unsere Aufgabe, diese Unterschiede näher zu untersuchen und ihre Bedeutung im Sinne Alberts klar zu machen.

Vor Allem also sind der thätige und der mögliche Verstand zu unterscheiden [5]). Wie nämlich in jeder Natur ein thätiges und leidendes Element sich vorfindet, so muss solches auch bei dem menschlichen Verstande stattfinden, d. h. auch in diesem müssen der thätige und der mögliche Verstand unterschieden werden. Die Function des thätigen Verstandes besteht hienach darin, dass er das Sinnliche zur Intelligibilität erhebt; mit andern Worten: dass er die Formen von der Materie und deren Anhängseln befreit, und sie in ihr einfaches reines Sein einsetzt. Der thätige Verstand ist ein Bild der ersten Ursache; in so ferne die Seele unter dem Lichte der ersten Intelligenz steht, fliesst aus ihr der thätige Verstand hervor, welcher in Kraft der ersten Ursache befähigt ist, die Abstraction des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen zu vollziehen [6]). Indem aber der thätige Verstand diese Thätigkeit

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 57. art. 1. — 2) De int. et int. l. 1. tr. 2. c. 1. — 3) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 5, ad 1. — 4) De anima, l. 3. tr. 1. c. 1 sqq. — 5) S. Th. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 1. art. 1. part. 2, sub fin. De nat. et orig. anim. tr. 1. c. 7. p. 195, a sq.

6) Ib. p. 2. tr. 15. qu. 93. m. 2. Intellectus agens, qui est lux, est imago et similitudo quaedam causae primae, sive Dei, cujus virtute anima intellecta agit ad lumen intellectuale, abstrahens formas intellectas ab omni obumbratione, ab appenditiis materialibus causata, et ponens eas in simplici esse suo. p. 2. tr. 13.

ausübt, bewegt er den möglichen Verstand von der blossen Potentialität zur Actualität oder Wirklichkeit der Form hin, d. h. er bewirkt, dass der mögliche Verstand die der Materie entkleideten Formen in sich aufnimmt, und so zur wirklichen Erkenntniss des Intelligibeln gelangt[1]). Während also der thätige Verstand die wirkende Ursache davon ist, dass der mögliche Verstand die intelligibeln Formen der Dinge in sich aufnimmt, besteht die Function des möglichen Verstandes gerade in dieser Aufnahme jener intelligibeln Formen und in der dadurch bedingten wirklichen Erkenntniss (intellectus in effectu)[2]). Der mögliche Verstand nimmt dadurch gewissermassen die Form des erkannten Gegenstandes an[3]), verähnlicht sich ideell mit diesem, und wird so der Intention nach oder in ideeller Weise selbst Alles, was er erkennt[4]). Nur erhalten die in den möglichen Verstand aufgenommenen Formen oder Wesenheiten der Dinge in diesem, eben weil sie der individuirenden Materie entkleidet sind, den Charakter der Universalität, und gerade dadurch unterscheidet sich, wie schon gesagt, die Verstandeserkenntniss der Form nach von der Sinnenerkenntniss, indem der letztern nicht der Charakter der Universalität, sondern der der Singularität zukommt[5]).

Hieraus ist ersichtlich, dass der thätige und der mögliche Verstand keineswegs als ein von der Seele wesentlich verschiedenes Princip im Sinne der Araber gedacht werden dürfen. So gewiss es ist, dass in der Seele der thätige und der mögliche Verstand sich vorfinden, so gewiss ist es, dass beide nur wesentliche Kräfte der individuellen Seele, und von dieser dem Sein nach durchaus nicht getrennt sind. Beide fliessen aus der Seele hervor in gleicher Weise, wie ihre übrigen Kräfte, und stehen in dieser Beziehung mit den letztern auf ganz gleicher Linie[6]).

qu. 77. m. 3. sol. memb. Secundum quod anima stat sub luce intelligentiae causae primae, sic fluit ab ea intellectus agens. De anima, l. 3. tr. 2. c. 18.

1) Ib. l. c. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 53. art. 6. p. 258, a. De int et int. l. 2. c. 4.

2) De int. et int. l. 2. c. 6. p. 257, a. Est autem hic intellectus, qui est forma intellecta, quae est separata a rebus: hanc enim diximus esse in potentia respectu intellectus agentis, et quando actu luminis ejus movetur ad intellectum possibilem, efficitur intellectus in effectu. — Adhuc autem et ipse possibilis est in potentia, antequam haec forma efficiatur in ipso: et cum efficitur in ipso, est intellectus in effectu.

3) S. Th. p. 2. tr. 12. qu. 72. m. 4. art. 2.

4) De anima, l. 3. tr. 3. c. 12. S. Th. p. 2. tr. 1. qu. 4. m. 1. art. 1. part. 2, sub fin. De int. et int. l. 1. tr. 3. c. 1. p. 250, a. Cum omnis intellectus fiat per assimilationem quandam intellectus ad intelligibile, oportet unum fieri ex intellectu et intelligibili. l. 2. c. 5. p. 257, a. — 5) De int. et int. l. 1. tr. 2. c. 1.

6) De nat. et orig. anim. tr. 1. c. 7. p. 195, a sq. De int. et int. l. 2. c. 3.

§. 117.

Nachdem so der Begriff des thätigen und möglichen Verstandes bestimmt ist, gehen wir auf die Erörterung des speculativen und praktischen Verstandes im Sinne Alberts des Grossen über. In so fern durch den thätigen Verstand im möglichen die intelligibeln Species oder Erkenntnissbilder hervorgebracht werden, wird dadurch der Verstand zum formalen Verstande erhoben; denn gerade durch diese intelligibeln Species erhält der mögliche Verstand jene Form, welche die wirkliche Erkenntniss bedingt. Hiebei kann aber dann die intellectuelle Erkenntniss nicht blos auf das Wahre, sondern auch auf das Gute gehen, und in so fern der Verstand einerseits das Wahre, und andererseits das Gute zum Gegenstande der Erkenntniss hat, nennt man ihn im erstern Falle speculativen Verstand, und im letztern Falle praktischen Verstand [1]). Speculativer und praktischer Verstand sind daher dem Wesen nach identisch, und unterscheiden sich nur beziehungsweise von einander [2]).

Die erste und vornehmste Erkenntniss des Verstandes nun, durch welche alle anderweitige Erkenntniss desselben bedingt ist, sind die obersten Principien des Wahren und Guten. Von Natur aus besitzt der Verstand die Fähigkeit und Fertigkeit, die Urtheile zu bilden, in welchen jene Principien sich aussprechen. Das ist der Habitus principiorum, welcher mithin dem Verstande von Natur aus eignet. Diese Principien sind das „Licht des göttlichen Antlitzes, mit welchem wir in der Schöpfung signirt worden sind;" denn sie wohnen uns von Natur aus bei. Durch diese Principien ist nun aber der Geist in den

De unit. int. contr. Averr. c. 6. p. 232, b sq. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 52. art. 3. p. 253, a. Dicimus, intellectum agentem humanum esse conjunctum animae humanae, et esse simplicem, et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus. art. 4. part. 1. p. 255, a. Intellectus agens est pars animae fluens ab eo, quo est, sive actu: possibilis autem pars animae est, fluens ab eo, quod est, sive potentia. De anima, l. 3. tr. 2. c. 12.

1) S. Th. p. 2. tr. 13. qu. 77. m. 3 sol. membr. Cum comparatus fuerit intellectus agens luce sua ad possibilem, in quem luce sua penetrat, tunc efficitur intellectus formalis et adeptus. Et quia omne possibile perfectum specie agentis agit actionem propriam: propter hoc intellectus possibilis perfectus per lumen agentis efficitur speculativus. tr. 15. qu. 93. m. 2. Formalis et speculativus intellectus in anima nihil aliud est, nisi species intelligibilium in intellectu possibili, quas adeptus est per lumen intellectus agentis. De int. et int. l. 1. tr. 3. c. 3. p. 251, b. Tertius autem (intellectus) est, qui est formalis intellectus, quando scilicet forma sciti vel operandi per lucem intellectus est apud animam: et hoc dividitur in practicum et speculativum. De unit. int. cont. Averr. c. 6. p. 233, a sq. De anima, l. 3. tr. 4. c. 4. Cf. Summa de creat. p.. 2 tr. 1. qu. 52. art. unic.

2) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 61. art. 4. p. 295, b. Speculativus et practicus intellectus conveniunt in substantia, et differunt ratione: et haec ratio est extensio a vero in bonum.

Stand gesetzt, aus der in ihnen gegebenen Grundlage weitere Folgerungen zu ziehen, und so von der Erkenntniss der einen Wahrheit zur Erkenntniss der andern fortzuschreiten [1]). Das ist Sache der Vernunft. Die Vernunft hat also den Verstand als Habitus principiorum zur Voraussetzung, sie selbst aber ist das inquisitive, discursive Vermögen der Seele. Doch unterscheidet auch sie sich nicht wesentlich, sondern nur beziehungsweise vom Verstande [2]). Und wenn nun die Vernunft in der ihr eigenthümlichen Weise sich bethätigt, dann gelangt dadurch der Geist zur Erkenntniss bestimmter intelligibler Dinge und Wahrheiten im Besondern. Und das ist dann dasjenige, was wir erworbenen Verstand nennen [3]).

Die Vernunft ist theoretische oder contemplative Vernunft, wenn ihre Thätigkeit auf das Wahre, und praktische, wenn sie auf das Gute geht, durch welches das Handeln normirt werden soll [4]). In beiderseitiger Beziehung hängt, wie schon erwähnt, die Thätigkeit der

1) S. Th. p. 2. tr. 15. qu. 93. m. 2.

2) Ib. l. c. m. 1. Ratio est virtus collectiva, per quam homo de faciendis et agendis et appetendis regitur et instruitur lumine vultus Dei, quod in creatione impressum est nobis quantum ad principia universalia scibilium et operabilium; talia enim principia cum ipsa natura inserta sunt nobis, et sine eis capaces esse non possumus scibilium et operandorum.... Unde illa principia dicuntur lumen divinum signatum super nos, ex quo instruimur et ad agenda, et ad facienda. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 58. art. unic. p. 280, b. Ratio est intellectus compositus, illa scilicet compositione, quae est inter inferens et illatum, sive probans et probatum.

3) S. Theol. p. 2. tr. 15. qu. 93. m. 2. Intellectus adeptus est, quando anima adipiscitur intellectus rerum intelligibilium per principia prima scibilia; ex quibus sicut ex praeexistentibus in anima formatur et distinguitur intellectus ad hoc intelligendum vel illud determinate et simpliciter. De int. et int. l. 1. tr. 3. c. 3. p. 251, b. Formalis intellectus dividitur in intellectum simplicem et compositum. Et simplex quidem intelligentia incomplexorum: componitur autem intelligentia complexorum aut per modum enuntiationis, aut per modum syllogismi vel alterius speciei argumentationis. Et ille quidem, qui compositus vocatur, dividitur in intellectum, qui vocatur principiorum, qui secundum aliquid innatus est nobis, eo quod principia non ab alio principio accipimus, sed per scientiam terminorum, qui mox innascuntur nobis: et intellectum ex aliis acquisitum, qui apud Philosophos vocatur adeptus, eo quod est acquisitus per inventionem vel doctrinam et studium. l. 2. c. 8. De unit. int. contr. Averr. c. 6. p. 233, b. Iste intellectus, qui componitur ex intelligibilibus ad formam et actum intellectus mediantibus principiis, quae se habent ad operationem, secundum meam opinionem vocatur speculativus; et quia iste intellectus in omnibus, quae speculantur, invenit actum suum, ideo si resolvat speculata in actum suum, in omnibus speculativis intelligit se ipsum, et adipiscitur sic se, et quanta sit virtus ejus, et quanta sit pulchritudo sua: et sic cognoscit et quod sit et quantus sit et quam speciosus: et hic vocatur intellectus adeptus.

4) S. Th. p. 2. tr. 16. qu. 99. m. 2. art. 1.

Vernunft von den höchsten Principien des Seins und Handelns ab, welche im Verstande habituell sich vorfinden. Die theoretische oder contemplative Vernunft nun ist das Organ der Wissenschaft; die praktische dagegen begründet das sittliche Gewissen. In letzterer Beziehung haben wir die Vernunft noch näher in's Auge zu fassen.

Der Habitus der obersten praktischen Principien, welche in Bezug auf den Willen als natürliches Gesetz sich darstellen, wird Syntheresis genannt [1]). Die Syntheresis ist mithin vermöge ihres Begriffes ein Habitus, aber sie ist doch nicht blosser Habitus; sie muss vielmehr in erster Linie als Potenz betrachtet werden, welche dann im Habitus sich vollendet. Denn wie zur Aufnahme der theoretischen Principien zuerst ein Vermögen des Geistes erfordert wird, so auch zur Aufnahme der praktischen Principien: und erst dieser Potenz kann und muss dann beiderseits in Bezug auf die wirkliche Erkenntniss der Principien eine gewisse Habitualität von Natur aus eigen sein. Man muss daher die Syntheresis als eine habituirte Potenz bezeichnen [2]). Ihre Wirkung im menschlichen Bewusstsein besteht darin, dass sie diesem eine natürliche Tendenz zum Guten und einen natürlichen Abscheu vor dem Bösen zutheilt, dass sie, wie Albert sich ausdrückt, beständig das Gute verlangt und gegen das Böse murrt [3]). Sie ist daher die Ermöglichung, die Bedingung, gewissermassen der „Funke des Gewissens," aber sie ist nicht das Gewissen selbst [4]). Sie erlischt im Menschen nie gänzlich, und selbst in den Verdammten ist sie noch in der Weise wirksam, dass deren Wille durch sie einen natürlichen unvermeidlichen Hass gegen das Böse, so fern dieses das Uebel der Strafe nach sich zieht, bekommt [5]).

Das Gewissen ist die praktische Vernunft, in so fern diese durch Anwendung des allgemeinen Gesetzes, welches ihr die Syntheresis darbietet, auf die einzelnen Handlungen, in jedem besondern Falle gebietet, was zu thun und was zu unterlassen sei. Die Function des Gewissens besteht mithin in der jedesmaligen Bildung des praktischen Syllogismus, d. i. darin, dass sie den einzelnen Fall unter das allgemeine Gesetz subsumirt und hieraus jenen Schlusssatz ableitet, welcher ausspricht, was in diesem besondern Falle zu thun oder zu unterlassen sei [6]). Das Gewissen ist daher durchaus nicht zu fassen als eine besondere Potenz; es ist vielmehr nur eine gewisse Thätigkeit der praktischen Vernunft und von der letztern nicht zu trennen [7]).

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 69. art. 1. p. 321, b. — 2) S. Th. p. 2. tr. 16. qu. 99. m. 3. art. 2. — 3) Ib. l. c. m. 2. art. 1. — 4) Ib. l. c. m. 2. art. 3. — m. 3. art. 2. — 5) Ib. l. c. m. 2. art. 3. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 69. art. 3. — 6) S. Th. p. 2. tr. 16. qu. 99. m. 3. art. 2. — 7) Ib. l. c. m. 3. art. 1. 2. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 70. art. 1.

§. 118.

In der Lehre von dem Begehrungsvermögen unterscheidet Albert in analoger Weise, wie beim Erkenntnissvermögen, zwischen dem sinnlichen und intellectiven Theile desselben. Der sinnliche Theil schliesst ein doppeltes Moment in sich, die Concupiscibilität und die Irascibilität. Die Concupiscibilität strebt das sinnlich Gute an; die Irascibilität dagegen lehnt sich gegen die Hindernisse auf, welche der Erreichung des sinnlich Guten im Wege stehen [1]). In diesem seinem Ansichsein betrachtet ist das sinnliche Begehrungsvermögen dem Menschen natürlich und in sich gut. Es gibt aber auch noch eine andere Concupiscenz, welche darin besteht, dass wir gegen die Regel der Vernunft das Unerlaubte anzustreben uns angezogen fühlen: und das ist das, was wir Sinnlichkeit im eigentlichen Sinne oder Sensualität nennen: — thatsächlich eine Folge der erste Sünde [2]).

Der intellective Theil des Begehrungsvermögens wird Wille genannt. Die Thätigkeit des Willens ist eine doppelte, nämlich eine natürliche und eine überlegte. Erstere besteht darin, dass der Wille vermöge der Syntheresis von Natur aus eine Neigung zum Guten hat, und dem Bösen widerstrebt; letztere dagegen ist jene Thätigkeit, welche von dem Willen mit Bewusstsein und Freiheit ausgeführt wird [3]). Diess führt uns zur Untersuchung der Willensfreiheit.

Albert der Grosse unterscheidet mit dem heil. Bernard zwischen der natürlichen Freiheit, zwischen der Freiheit vom Bösen und der Freiheit von der Unseligkeit. Die Freiheit vom Bösen und von der Unseligkeit sind durch die Sünde verloren gegangen, und während erstere nur durch die Gnade wieder erlangt wird, ist die Wiedererlangung der letztern erst in der ewigen Herrlichkeit zu gewärtigen [4]). Nur die natürliche Freiheit ist dem Menschen geblieben. Worin besteht nun die letztere?

Das Wesen der Freiheit, — das liberum arbitrium — besteht darin, dass der menschliche Wille in seinem Handeln unter keiner Nothwendigkeit steht, sei nun dieselbe innere oder äussere Nothwendigkeit [5]). Der Mensch hat seine Handlungen in seiner Gewalt; er bestimmt sich selbst;

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 64. art. 1 sqq. — qu. 65. art. 1 sqq.

2) S. Th. p. 2. tr. 15. qu. 92. m. 1. Appetitus rerum ad corpus pertinentium dupliciter consideratur, scilicet ut simplex et naturalis: et sic est concupiscibilis vel irascibilis, quae naturales sunt vires animae sensibilis appetitivae.... Est etiam appetitus improbus ad illicitum, praecipue in homine, qui serpentina suasio est, quia pectore et ventre repit ad persuasionem illiciti et appetendum vel per sequendum contrarium furiose, et non secundum rationem: et hic appetitus proprie est sensualitas.

3) Ib. p. 2. tr. 16. qu. 99. m. 2. art. 1. — 4) Ib. p. 2. tr. 15. qu. 96. cf. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 68. art. 5. p. 319, a.

5) S. Th. p. 2. tr. 15. qu. 96. Libertas a coactione sive a necessitate. tr. 14. qu. 91. m. 4. art. 1. 2.

er ist nicht determinirt zu Einem; er kann wählen zwischen Verschiedenem. Das ist seine Freiheit [1]). Das Liberum arbitrium verhält sich im Bereiche des seelischen Lebens wie der allgemeine Beweger in dem Universum; es ist das herrschende und allbewegende Princip in dem ganzen Haushalte des höhern Lebens des Menschen [2]). Es ergiesst sich so zu sagen in alle andern höhern Seelenkräfte und unterwirft sich deren Thätigkeit [3]).

Das liberum arbitrium steht im Menschen mitten inne zwischen der Syntheresis und Sensualität, und ist nicht ein purer Habitus, sondern vielmehr eine Potenz, welche durch einen natürlichen Habitus vervollkommnet ist. Und dieser Habitus ist dann gerade dasjenige, was der genannten Potenz die Freiheit zutheilt [4]). Doch ist diese Potenz nicht als etwas von Verstand und Wille getrenntes, als ein eigenes Vermögen der intellectiven Seele im Gegensatz zu Verstand und Wille zu denken; das liberum arbitrium ist vielmehr dem Verstande und Willen selbst eigen. Verstand und Wille sind jene Potenzen, welche durch den erwähnten natürlichen Habitus der Freiheit vervollkommnet sind. Zwar greift die Freiheit auch noch in andere Vermögen der Seele ein; zumeist aber waltet sie im Gebiete des Verstandes und Willens, und deshalb wird das liberum arbitrium auch gewöhnlich als Vermögen des Verstandes und des Willens bezeichnet [5]).

Wenn der Mensch nämlich zu etwas sich frei bestimmt, so sind dabei stets Verstand und Wille zugleich betheiligt. Der Act der Freiheit ist die Wahl; aber zur Wahl gehören zwei Dinge; es müssen nämlich die Objecte der Wahl dem Willen vorgehalten werden und dann muss von diesen Objecten das eine dem andern vorgezogen, für das eine mit Ausschluss des andern entschieden werden. Ersteres ist Sache des Verstandes, letzteres Sache des Willens [6]). Noch mehr. Der Process der freien Handlung vollzieht sich in vier Stadien: Das erste ist der Act des Verstandes, in welchem dieser der Seele die Objecte des Begehrens in der Erkenntniss vorhält und unterscheidet, welches von diesen Objecten hic et nunc wünschens- oder begehrenswerth sei. Das zweite ist eine Hinneigung des Willens zu einem der Objecte, welche vom Verstande als begehrenswerth vorgehalten werden. Das dritte ist die wirkliche Wahl dessen, wozu der Wille sich hinneigt: und das ist der eigentliche

1) Ib. p. 2. tr. 15. qu. 97. m. 2. — 2) Ib. p. 2. tr. 14. qu. 91. m. 3. — 3) Ib. l. c. m. 2.

4) Ib. p. 2. tr. 14. qu. 91. m. 1. Liberum arbitrium est potentia perfecta per habitum naturalem, et habitus ille libertas ejus est. Est media inter synderesin et sensualitatem.

5) Ib. p. 2. tr. 14. qu. 91. m. 3. Virtus libertatis in multis aliis potentiis sibi subjectis diffusa est; primo tamen in ratione et deinde voluntate: propter quod etiam dicitur facultas retionis et voluntatis. m. 4. art. 2.

6) Ethicorum, l. 3. tr. 1. c. 15. c. 16.

Act der Freiheit. Das vierte endlich ist die thatsächliche Ausführung der Handlung, zu welcher der Wille sich entschlossen hat, das thatsächliche Anstreben des gewählten Objectes. Immer also wirken Verstand und Wille in der freien Handlung zusammen [1]).

Diese Freiheit nun liegt in der Natur des Menschen und ist daher unvertilgbar [2]). Durch die Sünde hat der Mensch diese Freiheit nicht verloren, so fern sie Potenz ist, nur in so weit ist er derselben verlustig gegangen, als das liberum arbitrium nicht mehr so expedit ist zum Guten, wie vorher [3]). Selbst in der Ewigkeit hört diese Freiheit nicht auf; die Confirmation im Guten und die Obstination im Bösen berühren das Wesen der Freiheit nicht [4]).

Die Freiheit, dieses unvertilgbare Prärogativ des Menschen, ist nun aber auch die subjective Grundlage alles ethischen Lebens. In ihr liegt der subjective Möglichkeitsgrund des Guten und Bösen. Das führt uns auf die ethische Lehre Alberts des Grossen.

§. 119.

Fragen wir zuerst nach der Art und Weise, wie Albert der Grosse den Begriff des Guten und des Bösen bestimmt, so wird nach seiner Lehre der Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen zuhöchst durch das göttliche Gesetz bestimmt, und nur da, wo dieses Gesetz, sei es gebietend oder sei es verbietend, keine feste Bestimmung trifft, entscheidet die Intention allein über den sittlichen Charakter einer

1) Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 68. art. 2. p. 311, b. Dicendum, quod liberi arbitrii potentia est specialis secundum ordinem naturae: et hoc patet per actum ipsius liberi arbitrii, qui est eligere, qui habet aliquid rationis et aliquid voluntatis: eligere enim duobus praepositis alterum praeoptare est; duo vero praeponere rationis est, alterum vero praeoptare voluntatis est. Et ut hoc melius intelligatur, notandum, quod quatuor succedunt sibi in opere rationalis animae: quorum primum est actus rationis, qui considerando proponit animae appetibilia, et discernit, quid appetibile sit. Secundum est voluntatis consentientis in unum appetibilium. Tertium est id, quod eligit amatum a voluntate: et hoc vocamus liberum arbitrium. Et quartum est perfecta voluntas, quae movet ad consecutionem appetibilis decreti per rationem, et optati per voluntatem, et electi per liberum arbitrium. Quia vero arbitrari de appetibilibus rationis est, libertas autem volendi vel non volendi voluntatis est, liberum arbitrium sequitur utrumque: et idcirco nomen suum componitur ex utroque. Cf. S. Th. p. 2. tr. 15. qu. 94. m. 1. — qu. 97. m. 2.

2) S. Th. p. 2. tr. 15. qu. 96, ad 1. Libertas a coactione nunquam est amissibilis, quia a natura est.

3) Ib. p. 2. tr. 14. qu. 91. m. 1. Augustinus non intendit, quod homo amiserit liberum arbitrium, secundum quod potentia est, sed ex parte libertatis, quia scilicet non habet ita liberum et expeditum ad bonum, sicut habuit. Cf. Summ. de creat. p. 2. tr. 1. qu. 68. art. 5. p. 319, a.

4) S. Th. p. 2. tr. 15. qu. 94. m. 3. — qu. 95.

Handlung[1]). Hienach besteht das Gute in der freien Befolgung, das Böse in der freien Uebertretung des göttlichen Gesetzes von Seite des Willens[2]). Der subjective Grund des Guten wie des Bösen liegt in dem freien Willen[3]). Aber eben weil das Böse Uebertretung des göttlichen Gesetzes ist, so ist es nichts Positives, kein Sein, sondern ein Negatives, — die Privation dessen, was sein sollte[4]). Wenn daher der freie Wille das Böse thut, so verhält er sich hiebei nicht so fast als causa efficiens, sondern vielmehr als causa deficiens, weil und in so fern er nicht ordnungsgemäss handelt, sondern vielmehr vom Gesetze der Ordnung abfällt[5]).

Das Endziel, zu welchem der Mensch geschaffen ist, ist die Glückseligkeit, und diese kann er nur in der ewigen Anschauung und Liebe Gottes finden. Durch die menschlichen Seelen sollen die Lücken ausgefüllt werden, welche der Fall vieler Engel in das Geisterreich gebracht hat[6]). Die sichtbare Welt ist des Menschen wegen geschaffen, damit durch die Betrachtung derselben der Mensch zur Erkenntniss Gottes gelange[7]).

Der erste Mensch wurde von Gott in der Gerechtigkeit geschaffen, und erhielt die Gnade, durch welche er sich in der Gerechtigkeit erhalten und das Böse vermeiden konnte[8]). Er ward ferner nach seiner Schöpfung auch mit jener Gnade ausgestattet, durch welche er des Verdienstes fähig wurde[9]), und erhielt in dieser Gnade zugleich alle Tugenden, wenigstens dem Habitus nach[10]). Seine Erkenntniss war eine weit höhere und vollkommnere, als wir uns derselben rühmen können[11]). Es sollte aber eben dieser erste Mensch auch versucht werden, damit dadurch, dass er die Versuchung überwand, seine Tugend glorreicher sich offenbarte[12]). Allein er bestand die Versuchung nicht, und so kam die Sünde in die Welt

Die Fortpflanzung der Sünde beruht darauf, dass der Wille Adams der Wille der ganzen menschlichen Natur war, welche in ihm in ihrer vollen Totalität repräsentirt gewesen[13]). Vermittelt aber ist diese Fortpflanzung durch das Fleisch. Denn da im ersten Menschen der Materie nach das ganze Menschengeschlecht enthalten war, und die Leiber aller Menschen nur Theile der Materie des Leibes Adams sind, so muss in dem auf natürlichem Wege erzeugten Fleische die Sünde sich fortpflanzen[14]). Von dem Fleische geht dann die Corruption der Sünde auf die Seele über[15]).

1) Ib. p. 2. tr. 22. qu. 137. m. 2. — 2) Ib. p. 2. tr. 18. qu. 115. — 3) Ib. p. 2. tr. 22. qu. 136. — 4) Ib. p. 2. tr. 22. qu. 134. m. 2. — 5) Ib. p. 2. tr. 1. qu. 1, ad 1. — 6) Ib. p. 2. tr. 12. qu. 74, ad arg. — 7) Ib. p. 2. tr. 12. qu. 63. m. 2. — 8) Ib. p. 2. tr. 14. qu. 90. m. 1. — tr. 17. qu. 106. m. 1. — 9) Ib. p. 2. tr. 14 qu. 90. m. 1—3. — 10) Ib. l. c. m. 4. 5. — 11) Ib. p. 2. tr. 14. qu. 89. m. 1. 2. — 12) Ib. l. c. qu. 87. m. 1. — 13) Ib. p. 2. tr. 17. qu. 107. m. 2. — m. 4. art. 2. part. 2. — 14) Ib. p. 2. tr. 17. qu. 115. — 15) Ib. p. 2. tr. 17.

Was nun das Wesen der Erbsünde betrifft, so wird dasselbe nach Albert constituirt durch ein formales und materielles Moment. Ersteres besteht darin, dass der Mensch der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt ist, welche er dem göttlichen Willen gemäss haben sollte. Das materielle Moment dagegen ist die Sensualität, dieser Zunder der Sünde, welcher den Menschen zum Bösen anreizt [1]). Ersteres Moment bedingt dis Schuld, letzteres hat den Charakter der Strafe [2]); darum tilgt die Taufe das erstere, nicht aber das letztere [3]). Mit der Erbsünde behaftet ist der Mensch nicht im Stande, ohne die Gnade die schwere Sünde stetig zu vermeiden; er unterliegt mithin einer gewissen Nothwendigkeit der Sünde, welche Nothwendigkeit jedoch nicht eine solche ist, die die Freiheit aufhebt, sondern nur eine Nothwendigkeit der Unvermeidlichkeit, so fern nämlich der Wille allein ohne die Gnade der Neigung, welche ihn zur Sünde hinzieht, nicht erfolgreich zu widerstehen vermag, obgleich er jede einzelne Sünde mit freiem Willen begeht [4]).

Durch die Erlösung wird der Mensch von der Sünde wieder befreit, und diese Befreiung wird ihm subjectiv vermittelt durch die Gnade. Die Gnade ist etwas Geschaffenes, nicht der heilige Geist selbst [5]). Die Gnade kommt dem Willen zuvor und wirkt mit ihm, ohne doch die Freiheit seines Wollens und Handelns aufzuheben [6]). Die Gott wohlgefällig machende Gnade rechtfertigt den Menschen und macht ihn zum Kinde Gottes [7]). Zur Rechtfertigung kann und muss sich der Mensch disponiren: aber diese Disposition verdient die Rechtfertigung nicht de condigno, sondern nur de congruo, d. h. der Mensch hat vermöge dieser

qu. 107. m. 4. art. 3. part. 1. In originali peccato procul dubio corruptio procedit a carne in animam, et corrumpit eam, et corruptione culpae, et corruptione poenae.

1) Ib. p. 2. tr. 17. qu. 107. m. 2, ad 3. Cum dicitur peccatum originale, quod sit vitium corporis: materialis est praedicatio, quia tunc fomes concupiscentiae praedicatur de originali peccato.... Quando autem peccatum originale dicitur culpa et carentia debitae justitiae, tunc est formalis praedicatio, quia id, cui ratio convenit peccati, tunc praedicatur de ipso: et tunc est culpa et poena secundum utramque praedicationem. qu. 108. m. 2.

2) Ib. p. 2. tr. 17. qu. 107. m. 4. art. 3. part. 1. Duo enim sunt in originali peccato, scilicet sensualitas illiciti: et ab illa est poena aggravationis, scilicet animae ex carne. Et est ibi carentia debitae justitiae, et ab illa est culpa. qu. 108. m. 1.

3) Ib. p. 2. tr. 17. qu. 107. m. 4. art. 3. part. 3. — qu. 108. m. 3.

4) Ib. p. 2. tr. 16. qu. 100. m. 2. Post perpetratum peccatum et ante gratiae reparationem, quantum est ad defectum gratiae tenentis, homo non potest resistere peccato: quia nec ratio potest resistere errori, nec voluntas concupiscentiae: et ideo non potest non peccare damnabiliter. Et tamen quodlibet peccatum, quantum ad agens, fit voluntarie, et non necessitate.

5) Ib. p. 2. tr. 16. qu. 98. m. 1. sol. membr. — 6) Ib. p. 2. tr. 16. qu. 100. m. 1. 4. — qu. 101. m. 1. — 7) Ib. l. c. p. 101. m. 3.

Disposition Gott gegenüber keinen Rechtsanspruch auf die Rechtfertigung; aber von der unendlichen Güte Gottes ist es zu erwarten, dass er demjenigen, welcher sich zur Rechtfertigung disponirt hat, selbe auch wirklich ertheilen werde [1]). In dem wirklichen Acte der Rechtfertigung jedoch wird, weil diese von Gott allein kommt, von Seite des Menschen nur der Consens seines Willens erfordert, welcher darin sich äussert, dass er der Gnade kein Hinderniss in den Weg legt [2]). Geschieht dieses, dann wird der Mensch durch die Rechtfertigung nicht blos geheilt von der Krankheit der Sünde, sondern auch zu einem höhern, übernatürlichen Leben erhoben, damit er dadurch befähigt werde, mitwirkend mit der Gnade, verdienstlich zu wirken [3]). In Folge dessen erlangt dann der Mensch durch die Gnade auch jene höhern übernatürlichen Tugenden, in denen seine wahre Vollkommenheit besteht, und durch welche er hingeordnet wird zu seinem höhern übernatürlichen Ziele.

Die Tugend im Allgemeinen ist ein Habitus des Willens, vermöge dessen derselbe tüchtig ist zum Guten, und dasselbe mit Leichtigkeit, Kraft und Ausdauer vollbringt [4]). Sie ist nicht dasselbe, was die Gnade, sondern vielmehr eine Frucht der letztern [5]). Man hat die Tugenden zu unterscheiden in theologische und sittliche Tugenden. Erstere sind der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Sie heissen theologische Tugenden, weil sie Gott unmittelbar zum Gegenstande und zum Ziele haben, und weil in ihnen der Mensch unmittelbar mit Gott verbunden ist. Sie sind von Gott eingegossen. Die sittlichen Tugenden concentriren sich in den sogenannten Cardinaltugenden: Klugheit, Starkmuth, Mässigkeit, Gerechtigkeit [6]). Sie können in gewissem Grade auch durch eigene Thätigkeit erworben werden (erworbene Tugenden); sollen sie jedoch in Beziehung stehen zu ewigen Leben, dann müssen sie gleichfalls von Gott eingegossen sein [7]). Sie bewegen zur rechten Mitte in den Affecten und Handlungen [8]).

Wem aber Gott seine Gnade bis zum Ende und damit die Seligkeit geben wolle, hängt von seiner Vorherbestimmung ab. Diese Vorherbestimmung ist Sache des freien Willens Gottes; denn obgleich die Eine Wirkung derselben die verdienstliche Ursache der andern folgenden Wirkung sein kann und wirklich ist, so setzt sie doch in ihrer Totalität keine verdienstliche Ursache ihrer selbst auf Seite des Menschen voraus [9]). Sache des Menschen aber ist es, zu ringen und zu streben, und ohne Rast in der Tugend fortzuschreiten; das Mass der Vollkommenheit, wozu er sich dadurch erhebt, wird auch das Mass seiner Glückseligkeit im Jenseits sein [10]).

1) Ib. l. c. qu. 104. m. 3. — 2) Ib. l. c. qu. 105. m. 2. — 3) Ib. l. c. qu. 104. m. 3. — qu. 105. m. 1. — 4) Ib. l. c. qu. 103. m. 1. Cf. Ethicorum, l. 2. tr. 2. c. 1. c. 2. — 5) S. Theol. l. c. qu. 101. m. 3. — 6) Ethicorum, l. 3. tr. 2. c. 1. — 7) S. Th. p. 2. tr. 16. qu. 103. m. 2. — 8) Ethic. l. 2. tr. c. 3. — 9) S. Th. p. 1. tr. 16. qu. 63. m. 1—3. — 10) S. Theol. p. 2. tr. 22. qu. 138. m. 1.

Das ist in seinen Grundzügen das Lehrsystem Alberts des Grossen. Schwer ist es, überall die eigenthümliche Sprache dieses Mannes getreu wiederzugeben. Manches kann nur durch Umschreibung verständlich gemacht werden, wodurch dann freilich der Ausdruck an Gedrungenheit und Präcision verliert. Aber das ist mehr oder weniger in der ganzen Scholastik der Fall, und weit entfernt, dass dadurch deren Vorzüge beeinträchtigt würden, gewinnt vielmehr dadurch die speculative Entwicklung an Bestimmtheit der begrifflichen Fassung, und wird so deren Verständniss wesentlich erleichtert. Alberts Lehrsystem ist normgebend geworden für die nachfolgende Scholastik. Schon sein nächster Nachfolger, Thomas von Aquin, sein Schüler, steht ganz auf den Schultern seines Lehrers. Er hat in vielen Beziehungen seinen Lehrer übertroffen, ist auch in manchen Punkten von ihm abgewichen; aber die Grundanschauungen, die Hauptgesichtspunkte beider sind die nämlichen. Das Gleiche gilt auch von der Methode und dem systematischen Aufbau des Ganzen ihrer Lehre. Thomas hat dasjenige vollendet, was sein Lehrer begonnen hatte; aber ohne diesen wäre Thomas nicht das geworden, als was die Geschichte ihn uns darstellt. Albert der Grosse hat seinen Nachfolgern den Weg bereitet; ohne ihn wäre die nachfolgende Scholastik in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegt, nicht möglich gewesen. Der reiche Same aber, welchen er für seine Zeit ausgestreut hatte, *musste* aufgehen und Früchte tragen; denn die Bedingungen dazu waren in Fülle gegeben. Zögern wir nicht länger, dem noch grössern Schüler des grossen Meisters unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden!

2. Thomas von Aquino.

§. 120.

Wenn das weltliche Ritterthum des Mittelalters auf den Schlachtfeldern unsterblichen Ruhm sich errang: so stand diesem weltlichen auch ein geistiges Ritterthum zur Seite, welches auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht minder glänzende Lorbeeren sich errang. Die unverwüstliche, siegende Kraft, welche dort als kriegerische Tapferkeit sich bewährte: sie offenbarte sich hier auch im geistigen Gebiete. Wir bewundern in den Trägern des geistigen Ritterthums dieser Zeit eine Energie der Denkkraft, welche in alle Tiefen der höhern Wissenschaft eindringt und vor keiner Schwierigkeit zurückweicht. Und wie die Tapferkeit der weltlichen Ritter im Dienste der Religion, der Tugend und der Ehre stand, so beugten auch die Denker dieser Zeit ihr Haupt vor der Religion und weihten dem Dienste derselben ihre wissenschaftlichen Forschungen. Als den ersten und vornehmsten Coryphäen dieses geistigen Ritterthums nun müssen wir den Mann nennen, dessen Name an der Spitze dieser Abhandlung steht. Es ist *Thomas von Aquino*. Er hat

sich auf dem Felde der Wissenschaft unsterbliche Lorbeeren errungen, und sein Name ist zum glänzenden Gestirn geworden am Himmel der Kirche sowohl als auch der christlichen Wissenschaft. Was Augustinus in der patristischen Zeit und für dieselbe war, das ist Thomas in der mittelalterlichen Scholastik und für dieselbe. Wie in Augustinus alle Radien der patristischen Wissenschaft sich concentrirten und so in seinen Schriften zu Einem herrlichen Lichte aufleuchteten, so gilt das Gleiche von Thomas von Aquin in Bezug auf die Wissenschaft seiner Zeit. Mit Recht haben ihm seine Zeitgenossen den Ehrentitel „Doctor angelicus" beigelegt. Diese Tiefe des Gedankens, diese Schärfe des Urtheils, diese Feinheit der Unterscheidung, diese Fülle von Inhalt, welche in seinen Schriften uns überall entgegentritt, berechtigte sie wohl gewiss dazu, den grossen Denker in solcher Weise auszuzeichnen. Die Geschichte hat seinen Namen auf den Leuchter gestellt, und es wird dieser Name nimmermehr verdunkelt werden oder in Finsterniss untergehen, so lange es eine christliche Wissenschaft, eine christliche Bildung gibt. Thomas von Aquino ist ein leuchtender Beweis, ein glänzendes Denkmal dafür, was der menschliche Geist auf dem Felde der Wissenschaft zu leisten vermag, wenn er sich vom Geiste des Christenthums, vom Geiste der Kirche durchdringen lässt.

Thomas von Aquino, der jüngere Sohn eines Grafen von Aquino, welcher mit dem Geschlechte der Hohenstaufischen Kaiser verwandt war, wurde im Jahre 1225 [1]) nahe bei Monte Cassino zu Roccasicca oder Aquino geboren. Als der Knabe fünf Jahre zählte, ward er den Benedictinern zu Monte Cassino zur Erziehung übergeben. Da er ausserordentliche Geistesgaben besass, so war seine Bildung bereits nach sechs Jahren so weit gediehen, dass er nach Neapel auf die Universität geschickt werden konnte, wo er sechs Jahre verweilte. Er vollendete hier seine Studien mit Glanz und Auszeichnung, und bewahrte dabei auch die Frömmigkeit und Reinheit des Herzens, welche er von Monte Cassino mitgebracht hatte, mitten in dem allgemeinen Sittenverderbnisse, welches an der dortigen Universität herrschte, lauter und unversehrt. Mehr und mehr aber erwachte in ihm zugleich der Wunsch und die Neigung, in den Orden der Dominicaner zu treten, um sich hier ganz Gott zu weihen. In seinem sechzehnten Lebensjahre brachte er endlich, ohne erst nach Hause zurückzukehren, diesen Wunsch zur Ausführung, gestützt auf das Wort des Heilandes: „Wer Vater und Mutter mehr liebt, als mich, ist meiner nicht werth." Seine Familie war jedoch dem entgegen, und es geschahen deshalb von dieser Seite Schritte, um ihn wieder aus dem Kloster zu entfernen. Seine Ordensobern hielten es daher für gerathen, ihn aus der Nähe seiner Familie zu entfernen und schickten ihn deshalb nach Paris.

1) Nach andern Angaben im Jahre 1227.

Auf dem Wege dahin wurde er aber von seinen beiden Brüdern, welche in Oberitalien im Lager des Kaisers sich befanden, aufgehoben und unter Misshandlungen nach Roccasicca zurückgeschickt, wo er in enge Verwahrung gesetzt wurde. Hier suchten ihn zunächst seine beiden Schwestern durch die Künste der Ueberredung von seinem Entschlusse abzubringen; allein sie wurden bald selbst durch die Ermahnungen des Bruders dessen Gesinnungsgenossen, und vermittelten nun den Briefwechsel zwischen ihm und den Obern seines Ordens. Anders seine Brüder. Diese griffen, um ihren Zweck zu erreichen, nach ihrer Ankunft in Roccasicca zu einem der gemeinsten Bubenstücke, wie man es nur von rohen entsittlichten Gemüthern erwarten konnte. Sie liessen eine durch körperliche Reize und Verführungskunst bekannte Buhlerin aus Neapel kommen und führten sie dem eingesperrten Bruder zu, damit sie ihn in ihren Netzen finge. Der aber nahm ein brennendes Scheit vom Kamine und vertrieb damit die Buhlerin. Nach einem solchen Ereignisse war Thomas aller weitern Rücksichten auf seine Familie entbunden; Mutter und Schwestern verhalfen ihm nun selbst zur Flucht, die denn auch glücklich gelang. Er eilte nach Neapel in sein Kloster zurück und legte hier ohne Verzug die Gelübde ab. Er wurde nun vom General-Capitel seines Ordens nach Cöln zu Albert dem Grossen geschickt, um unter diesem Meister seine Studien fortzusetzen. Albert erkannte bald die glänzenden Talente seines Schülers und sprach es laut aus, dass in Kürze der Ruhm desselben über die ganze Welt sich verbreiten werde. Er hatte wahr gesprochen; die Zukunft bestätigte seine Worte. Als im Jahre 1245 Albert nach Paris gesandt wurde, um daselbst einen Lehrstuhl des Dominicanerordens zu errichten, wurde ihm Thomas beigegeben, damit er dort seine theologischen Studien vollende. Drei Jahre später kehrten beide wieder nach Cöln zurück, und Thomas wurde nun unter Albert dem Grossen zum Magister studiorum ernannt. Damit begann seine Laufbahn als öffentlicher Lehrer. Bald wurde er nach Paris berufen, um hier ein selbstständiges theologisches Lehramt zu übernehmen. Nur aus Gehorsam nahm Thomas dieses Amt an. Sein Ruhm wuchs nun von Tag zu Tag. Schaaren von Jünglingen strömten aus allen Ländern der Christenheit herbei, um aus seinem Munde das Wort der Wissenschaft zu vernehmen und unter seiner Leitung in die Tiefen der höhern Weisheit einzudringen. So sehr aber auch Thomas von seinen Zeitgenossen gefeiert wurde, so schwand deshalb doch nicht das unersetzbare Kleinod kindlicher Demuth aus seinem Herzen; er bekannte frei und offen, dass er seine Wissenschaft einzig der immer strömenden Gnadenquelle des Kreuzes verdanke. — Die Streitigkeiten der Bettelorden mit Wilhelm von St. Amour unterbrachen für kurze Zeit seinen Aufenthalt in Paris, indem der Papst ihn ebenso, wie Albert den Grossen, nach Italien berief, um seine Meinung in

dieser Sache zu vernehmen. Nachdem er im Verein mit seinem Lehrer die Bettelorden glänzend gerechtfertigt hatte, kehrte er (1236) wieder nach Paris zurück. Hier fuhr er nun ungestört und ununterbrochen zu lehren und zu schreiben fort, ohne etwas Anderes zu suchen, als Gottes Ehre und den Glanz der christlichen Wissenschaft, bis ihn Urban IV. im Jahre 1261 wieder nach Rom berief. Zur Belohnung für seine der Kirche geleisteten Dienste wollten ihn Urban sowohl, als auch sein Nachfolger Clemens mit kirchlichen Würden bekleiden; er aber schlug sie jedesmal standhaft aus. Nochmal kehrte er nach Paris zurück und verweilte dort zwei Jahre. Zuletzt wurde er vom Generalcapitel seines Ordens als Lehrer an die Universität Neapel gesendet. Sein Einzug in dieser Stadt war ein wahrer Triumphzug; nicht nur die Stadt, — das ganze Land feierte seine Ankunft als ein grosses, glückliches Ereigniss; alle Stände wetteiferten, den grossen Mann gebührend zu ehren. Doch nicht lange währte seine Wirksamkeit in Neapel. Gregor X. berief ihn im Jahre 1274 auf die grosse Kirchenversammlung zu Lyon, um mit seiner Gelehrsamkeit und Wissenschaft den Vätern dieses Concils beizustehen. Er leistete, obgleich krank und schwach, dem Rufe des Papstes Folge; starb aber auf dem Wege nach Lyon in der Cistercienser-Abtei Fossanuova am 7. März 1274 im neun und vierzigsten Jahre seines Lebens. Die Kirche beklagte den grossen Verlust, welchen sie an ihm erlitt; aber seine Werke, die er hinterlassen, haben seinen Namen unsterblich gemacht für alle Zeiten. Papst Johann XXII. versetzte ihn im Jahre 1323 in die Zahl der Heiligen, und Gott hat nicht unterlassen, die Heiligkeit seines Dieners durch auffallende Zeichen und Wunder zu offenbaren. Albert der Grosse, welcher ihn überlebte, nannte ihn ein Licht der Kirche, — und er war es. Von ihm gilt das Wort der heiligen Schrift: Semen eorum et gloria eorum non derelinquetur. Corpora eorum in pace sepulta sunt, et nomen eorum vivit in generationem et generationem. Sapientiam ipsorum narrent populi, et laudes eorum nuntiet ecclesia [1]).

Das ist die Lebensgeschichte dieses grossen Mannes, welcher den Höhepunkt der Scholastik im Mittelalter bezeichnet, eine Geschichte, in welcher wir den Glanz des Ruhmes so innig mit dem milden Schimmer der Demuth sich verbinden sehen. Je mehr der Mensch geneigt ist, im Glanze des Ruhmes sich jener Demuth zu entschlagen, welche ihn erst gross vor Gott macht, um so wohlthuender ist es für das menschliche Gemüth, wenn ihm in der Geschichte Männer begegnen, welche diese Versuchung glücklich überwunden haben und über die gefährlichste aller Klippen glücklich hinweggeschritten sind. Der Blick des Geistes verweilt auf ihnen mit besonderer Vorliebe, weil sie ihm als wahres, würdiges Ideal des menschlichen Strebens erscheinen. Eben

1) *Ecclesiastic.* 44, 13—15.

deshalb ist auch ein Thomas von Aquino dem christlichen Gemüthe so theuer, und mit Freude verweilt es bei ihm, weil es in ihm jene volle Idealität findet, welche es anstrebt und anstreben muss.

§. 121.

Die Werke des heil. Thomas füllen in der Venetianer Ausgabe von 1593, welche wir vor uns liegen haben, siebzehn Foliobände. Der erste enthält einen Commentar zu der aristotelischen Schrift „De interpretatione," und eine Exposition der zweiten Analytiken. Im zweiten Bande finden wir Commentare zu den acht Büchern der aristotelischen Physik, zu den vier Büchern „De coelo et mundo," und zu den Büchern „De generatione et corruptione." Der dritte Band ferner umfasst Commentare zu den vier Büchern „Meteororum," zu den drei Büchern „De anima," und zu den „Parvis naturalibus." Der vierte Band bietet uns Commentare zur aristotelischen Metaphysik, einen „Tractatus de ente et essentia," und eine Exposition des „liber de causis." Der fünfte Band ist ausgefüllt durch Commentare zu der aristotelischen Ethik und Politik. Der sechste und siebente Band enthalten einen grossen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden. Im achten Bande finden wir die „Quaestiones disputatas," nämlich: „De potentia Dei," „De malo," „De spiritualibus creaturis," „De anima," „De virtutibus" und „De veritate.," sowie „Quaestiones quodlibetales." Im neunten Bande steht die „Summa contra gentiles," und vom zehnten bis zum zwölften Bande reicht die „Summa theologiae." Dazu kommen dann im dreizehnten Bande Commentare zu einigen Büchern des alten Testamentes: zu Job, zu den Psalmen, zu dem hohen Liede, zu Isaias und Jeremias; im vierzehnten Bande Commentare zum Evangelium nach Matthäus und Johannes; im fünfzehnten die „Catena aurea" zu den vier Evangelien, und im sechzehnten Commentare zu den Briefen des Apostels Paulus und Predigten. Der siebzehnte Band enthält die „Opuscula s. Thomae;" darunter: das „Compendium theologiae," „de propositionibus modalibus," „de fallaciis," „de quatuor oppositis," „de Instantibus," „de aeternitate mundi," „de principiis naturae," „de natura materiae," „de principio individuationis," „de mistione elementorum," „de natura accidentis," „de natura generis," „de tempore," „de pluralitate formarum," „de dimensionibus interminatis," „de natura syllogismorum," „de intellectu et intelligibili," „de natura loci" und ein Commentar „in librum Boëth. de Trinitate" etc.

Wir sehen aus dieser Aufzählung der Werke des heil. Thomas, dass er getreu in die Fussstapfen seines Lehrers trat und die Aufgabe der Wissenschaft seiner Zeit in analoger Weise, wie dieser, zu lösen suchte. Vor Allem galt es ihm, die aristotelische Philosophie als die Grundlage der speculativen Forschungen zum Eigenthum der christlichen Wissenschaft zu machen, und dieselbe durch sorgfältige Erklärung dem

Verständnisse nahe zu bringen. Die Methode, welche er in dieser Richtung einschlägt, ist dieselbe, wie wir sie bei Albert getroffen haben; nur geht er in seiner Erklärung der aristotelischen Schriften nicht in dem Grade paraphrastisch zu Werke, wie sein Lehrer; er vermeidet Disgressionen und folgt Schritt für Schritt dem Texte, um denselben nach dem logischen Fortgange der Gedanken und Sentenzen klar und deutlich zu machen. — Das ist jedoch nur die Eine Seite seiner Thätigkeit. Sie sollte für ihn nur die Voraussetzung und Vorbereitung sein zu einer andern Thätigkeit, welche eigentlich den Mittelpunkt all seines Strebens bildete. Diess war einerseits die Vertheidigung der christlichen Wahrheit gegen die Angriffe der Nichtchristen, und andererseits die speculative Construction des theologischen Lehrsystems. Die erstere Tendenz prägt sich zumeist aus in seiner „Summa contra gentiles;“ die letztere dagegen hat ihren adäquaten Ausdruck gefunden in seiner „Summa theologiae.“ Diese beiden Werke bilden daher auch den Kern aller seiner Schriften. In der „Summa contra gentiles“ sucht er mit Vernunftgründen die Wahrheiten des Christenthums zu beweisen und die gegensätzlichen Lehren, wie er sie in der heidnischen, arabischen und häretischen Weltanschauung vorfindet, zu widerlegen. Er geht hier von dem Grundsatze aus, dass denjenigen, welche die göttliche Offenbarung des Christenthums nicht annehmen, auch nicht mit positiven Gründen beizukommen sei, sondern dass vielmehr hier nur Vernunftgründe anwendbar seien, um einerseits ihre falschen Ansichten zu widerlegen, und um andererseits die Wahrheit ihnen einleuchtend zu machen, sei es, dass sie dadurch ihrem Verstande aufgezwungen wird, wie solches bei jenen Wahrheiten stattfindet, welche zugleich Vernunftwahrheiten sind, oder sei es, dass sie dadurch einzugestehen genöthigt werden, es liege in der vorgestellten Wahrheit kein Widerspruch mit den Vernunftprincipien, wie solches bei den christlichen Mysterien der Fall ist. So kann die „Summa contra gentiles“ mit Recht als eine glänzende philosophische Apologetik des Christenthums bezeichnet werden. In der „Summa theologiae“ dagegen geht Thomas constructiv zu Werke; er sucht den ganzen reichen Inhalt der christlichen Wahrheit speculativ zu entwickeln und die ganze speculative Entwicklung in den Rahmen eines grossen Lehrsystems zu bringen. Leider ist sie unvollendet geblieben. Die übrigen Werke des heil. Thomas verhalten sich, was das Studium und die Darstellung seines Lehrsystems betrifft, ergänzend zu den genannten zwei Hauptwerken. Denn wenn er einzelne Punkte oder Fragen aus der Philosophie oder Theologie besonders behandelt, so verbreitet er sich darüber ausführlicher, als es in seinen zwei Hauptwerken geschehen konnte, und so erhalten solche Punkte oder Fragen dadurch eine noch grössere Aufklärung und eine noch tiefere Begründung. Endlich ist auch der grosse Commentar zu den Sentenzen des Lombarden sehr brauchbar für den Zweck, in den Inhalt der

Lehre des heil. Thomas tiefer einzudringen, und die speculativen Gedanken desselben in ihrer ganzen Tragweite kennen zu lernen. Doch ist dabei stets im Auge zu behalten, dass in den beiden erstgenannten Werken die Lehre des heil. Thomas am bestimmtesten und vollendetsten enthalten ist, wie denn auch ihre Abfassung in die spätern Lebensjahre des heil. Thomas fällt.

Der Name des heil. Thomas bezeichnet den Höhepunkt der Scholastik. Wir müssen daher, um unserer Aufgabe zu genügen, sein Lehrsystem mit grösserer Ausführlichkeit darstellen, als wir solches bisher bei irgend einem der grossen Denker des Mittelalters gethan haben. Wir wollen daher, um den Ueberblick zu erleichtern, unsere Darstellung des thomistischen Lehrsystems in gewisse Abschnitte theilen, so nämlich, dass wir zuerst die allgemeinen Grundlagen des thomistischen Lehrsystems, dann die Metaphysik und Erkenntnisslehre, hienach die Theologie und Schöpfungslehre, ferner die Angelologie und Psychologie, dann die Eudämonologie, Ethik und Soteriologie des heil. Thomas zur Darstellung bringen, und zuletzt endlich noch einen Blick werfen auf die thomistische Staatslehre.

a) Allgemeine Grundlagen des thomistischen Lehrsystems.

§. 122.

Thomas unterscheidet vor Allem in göttlichen Dingen zwischen einer doppelten Wahrheit. Gewisse Wahrheiten nämlich, sagt er, gibt es, welche alle menschliche Erkenntnisskraft übersteigen; andere dagegen sind von der Art, dass auch die natürliche Vernunft durch eigene Kraft zur Erkenntniss derselben gelangen kann [1]). Dieser Unterschied muss entschieden festgehalten werden, obgleich er freilich nicht in der Weise zu fassen ist, als ob der Unterschied in dem Wesen dieser Wahrheiten selbst gelegen wäre; denn Gott ist die absolut Eine und einfache Wahrheit; der Unterschied findet nur in so fern statt, als diese Wahrheiten in Beziehung zu unserer Erkenntniss gedacht werden, welche Erkenntniss zu der an sich Einen Wahrheit auf verschiedene Weise sich verhalten kann [2]).

1) *Thomas de Aquino*, Contra gentiles, l. 1. c. 3. (ed. Roux-Lavergne etc. Nemausi, 1853.) Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum trinum esse et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi: quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. In libr. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 3. p. 88, c. (ed. Ven. 1593.) Cf. de verit. qu. 14. (de fide) art. 9, c. (ed. Ven. 1593.)

2) C. g. l. 1. c. 9. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Diese Unterscheidung vorausgesetzt, unterlässt Thomas nicht, des Nähern zu beweisen, dass es solche Wahrheiten in göttlichen Dingen gebe und geben müsse, welche unsere natürliche Erkenntnisskraft übersteigen. Wir haben nämlich vom Wesen Gottes keine directe Erkenntniss, sondern wir vermögen blos aus den geschöpflichen Dingen durch Rückschluss auf Gott einigermassen Gott zu erkennen. Darum ist unsere Erkenntniss Gottes nur eine unvollkommene, und es muss in dem unendlichen Leben und Wesen Gottes gar Vieles liegen, was unsere unvollkommene Erkenntniss nicht zu erreichen vermag [1]). Zudem steht ja unsere Erkenntniss viel tiefer als die Erkenntniss der Engel, und wenn daher selbst diese, wie wir zweifellos anerkennen müssen, die Tiefen der göttlichen Geheimnisse nicht zu durchschauen vermögen, wenn also auch für diese es Wahrheiten in göttlichen Dingen gibt, welche ihrem natürlichen Erkennen unzugänglich sind: um wie viel mehr wird solches in Bezug auf unsere Erkenntniss statthaben müssen [2])! Und endlich vermögen wir ja selbst die geschöpflichen Dinge nicht vollkommen zu erkennen; Manches in denselben entgeht unserer Erkenntniss gänzlich; sollten wir dieses nicht a fortiori von unserer Erkenntniss Gottes eingestehen müssen [3])?

Ein weiteres Grundprincip des thomistischen Lehrsystems besteht darin, dass Thomas für die Erkenntniss der göttlichen Wahrheiten eine doppelte Erkenntnissquelle anerkennt: die göttliche Offenbarung, und die menschliche Vernunft. Er wahrt, wie wir so eben gesehen haben, die Rechte der Vernunft so gut, wie die Rechte der Offenbarung. Die Vernunft ist im Stande, aus eigener Kraft höhere, ideale, göttliche Wahrheiten zu erkennen, wenn auch freilich nicht alle. Dafür tritt die Offenbarung ein, die dem Menschen auch solche Wahrheiten darbietet, welche die Erkenntnisskraft der Vernunft übersteigen.

1) Ib. l. 1. c. 3. Quum enim principium totius scientiae, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius,... oportet, quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quodquidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea, quae in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est*, et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia, quaedam vero, quae omnino vim rationis humanae excedunt.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c. — l. 4. c. 1.

Doch beschränkt sich die Offenbarung nicht auf solche übervernünftige Wahrheiten, sondern sie hat auch solche zum Inhalte, welche an sich auch der menschlichen Vernunft zugänglich sind.

Da entsteht nun aber die Frage, ob es denn convenient und nothwendig war, dass Gott auch solche Wahrheiten offenbarte, welche die menschliche Vernunft durch eigene Kraft zu erkennen vermag. Thomas bejaht diese Frage, und zwar aus folgenden Gründen: Vor Allem würden ohne die Offenbarung nur wenige Menschen zur Erkenntniss dieser Wahrheiten gelangen; denn die Vernunftforschung, welche sich auf diese Wahrheiten bezieht, ist schon an und für sich schwierig, und setzt zudem viele Vorkenntnisse voraus. Dieser schwierigen Arbeit des Denkens könnten und würden aber nur sehr wenige sich unterziehen; die einen könnten und würden es nicht thun aus Mangel an Talent, und weil ihre ganze Complexion der Thätigkeit des Denkens nicht günstig ist; die andern wären daran verhindert durch die Sorge für ihre häuslichen Verhältnisse, und wieder andere würden zu einer solchen Arbeit zu faul und bequem sein[1]. — Aber auch abgesehen davon würden die Menschen, wenn sie in Bezug auf diese Wahrheiten auf ihr Denken allein angewiesen wären, kaum in sehr langer Zeit zur Erkenntniss derselben gelangen; denn die Tiefe dieser Wahrheiten bringt es mit sich, dass das Denken eine lange Schule der Uebung durchmachen muss, bevor es in diese Tiefen hinabsteigen kann, eine Uebung, welche von der Jugend gar nicht zu gewärtigen ist; wornach also die Menschen bis in ihr höheres Alter zuwarten müssten, um endlich zur Erkenntniss jener Wahrheiten zu gelangen[2]. — Und endlich mischen sich in die Resultate unserer Vernunftforschung mancherlei Irrthümer ein, weil eben die Kraft unserer Vernunft beschränkt ist, und das Sinnliche in unserer Erkenntniss zu sehr in's Geistige hinüberspielt. So würden für die meisten Menschen ohne die Offenbarung die wichtigsten Wahrheiten ungewiss bleiben, theils weil sie sehen müssten, dass Verschiedene darüber Verschiedenes lehren, theils weil sie die innere Kraft und Tragweite der einschlägigen Beweisführungen vielfach gar nicht zu würdigen vermöchten. Irrthümer in den wichtigsten Wahrheiten würden unvermeidlich sein[3].

1) Ib. l. 1. c. 4. — 2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritar, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina pro-

Lässt es sich also nicht läugnen, dass es nothwendig und convenient war, dass auch Vernunftwahrheiten in den Inhalt der Offenbarung mit aufgenommen würden: so lässt sich aber ebenso gut auch die andere Frage stellen, ob es denn convenient und nothwendig war, dass Gott solche Wahrheiten offenbarte, welche die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen. Auch diese Frage muss bejaht werden. Das höchste Gut nämlich, zu dessen Erreichung der Mensch bestimmt ist, ist von der Art, dass es Alles übersteigt, was immer im gegenwärtigen Leben erfahren oder genossen werden kann. Da nun aber Nichts angestrebt werden kann, was nicht vorher erkannt ist, so mussten dem menschlichen Geiste auch solche Wahrheiten zur Erkenntniss dargeboten werden, welche die Erkenntnisskraft der Vernunft auf dem Standpunkte des gegenwärtigen Lebens übersteigen, damit so der Mensch lerne und sich aufgefordert fühle, auch mit seinem Willen Etwas anzustreben, was alles im gegenwärtigen Leben Gegebene übersteigt [1]). Ja selbst um die Wahrheit unserer Gotteserkenntniss überhaupt zu stützen und zu fördern, war es nothwendig, dass übervernünftige Wahrheiten geoffenbart wurden. Denn dann erkennen wir Gott wahrhaft, wenn wir ihn denken als erhaben über Allem, was der Mensch von Gott denken kann. Gerade dadurch nun, dass uns in göttlichen Dingen solche Wahrheiten geoffenbart werden, welche unsere Vernunft übersteigen, wird in uns das Bewusstsein und die Ueberzeugung gefestigt, dass Gott ein Wesen sei, welches all unser Denken überragt, und so die Wahrheit unserer Gotteserkenntniss gefördert [2]). — Und endlich wird dadurch, dass der Mensch Uebervernünftiges in göttlichen Dingen glauben muss, auch der menschliche Hochmuth ge-

vidit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet; ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore. — Summa theologiae (ed. Migne) p. 1. qu. 1. art. 1. — 2, 2. qu. 2. art. 4. c. Cf. In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 3. fol. 88. c. De ver. qu. 14. art. 10, c.

1) Cont. gent. l. 1. c. 5. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur...., oportuit mentem evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret, aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit. — Summ. theol. p. 1. qu. 1. art. 1, c. In lib. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 3. fol. 88, c. Quia enim homini Deus providit finem, qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suae beatitudinis, oportet autem eum, qui in finem tendit, si libero arbitrio agat, cognoscere finem, ex cujus consideratione dirigitur in his, quae sunt ad finem: ideo oportuit ut homo alicujus rei cognitionem haberet, quae naturalem cognitionem ejus excedit, quae quidem cognitio homini datur per gratiam fidei.

2) Contr. gent. l. 1. c. 5.

dämpft, welcher die Mutter alles Irrthumes ist, und der Mensch aufmerksam gemacht, dass sein Denken ein beschränktes sei, und dass er den Werth und die Kraft desselben nicht zu hoch anschlagen dürfe [1]).

Wie ganz anders lauten diese Lehrsätze, als jene, welche wir in Bezug auf die übervernünftigen Wahrheiten des Christenthums bei Abälard getroffen haben! Hier findet der Rationalismus keine Stelle. Der Vernunft sind ihre Rechte vollkommen gewahrt; sie ist aber auch in jene Grenzen eingewiesen, welche Gott selbst ihr gesteckt hat.

Wir sehen zugleich aus dem Bisherigen, dass Thomas zur Ermöglichung der Erkenntniss der übervernünftigen sowohl, als auch der Vernunftwahrheiten, so weit sich letztere auf Gott beziehen, die Offenbarung Gottes als nothwendig anerkennt, nur dass diese Nothwendigkeit in Bezug auf die übervernünftigen eine absolute ist, weil wir ohne dieselbe zu deren Erkenntniss gar nicht gelangen könnten, dass sie aber in Bezug auf die Vernunftwahrheiten nur als eine relative gedacht werden könne, weil die Vernunft auch ohne die Offenbarung die gedachten Wahrheiten zu erkennen vermöchte, und die Offenbarung hier nur zu dem Zwecke nothwendig ist, damit die Menschen diese Wahrheiten leichter, in kürzerer Zeit, und ohne Beimischung von mannigfachen Irrthümern zu erkennen vermöchten.

§. 123.

Wenn nun aber der Mensch verpflichtet sein soll, solche Wahrheiten in göttlichen Dingen zu glauben, welche alle Erkenntnisskraft seiner Vernunft übersteigen, dann muss die göttliche Offenbarung in der Weise ihm gegenübertreten, dass der Act der Annahme dieser Wahrheiten von seiner Seite kein leichtsinniger, unmotivirter Act ist. Mit andern Worten: die göttliche Offenbarung muss sich in ihrer thatsächlichen Wahrheit der menschlichen Vernunft gegenüber selbst begründen. Und das hat sie denn auch wirklich gethan. Sie hat sich in ihrer thatsächlichen Wahrheit begründet durch Wunder und Zeichen, durch wunderbare Krankenheilungen, durch Auferweckung Todter zum Leben, durch wunderbare Einwirkungen auf die Gesetze der Natur, durch wunderbare Erhebung ungebildeter und einfältiger Menschen zur höchsten Weisheit und Beredsamkeit [2]). Sie hat sich begründet durch

1) Ib. l. c. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumtionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet, totum esse verum, quod eis videtur, et falsum, quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumtione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit, homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent.

2) Ib. l. 1. c. 6. Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina Sapientia, quae

die wunderbare Ausbreitung des Christenthums in Mitte blutiger Verfolgungen, und ungeachtet dasselbe den menschlichen Leidenschaften so wenig schmeichelt, ihnen vielmehr so diametral entgegengesetzt ist, ungeachtet dasselbe den Stolz des Denkens demüthigt, indem es dem Menschen Wahrheiten vorlegt, welche seine Vernunft übersteigen. Sie hat sich endlich begründet durch die Erfüllung der Vorhersagungen, welche von Alters her von den Propheten gegeben worden sind [1]). So ist der Act der Annahme der Offenbarungswahrheiten durchaus kein leichtsinniger und unmotivirter; er ist fest begründet in diesen Zeugnissen der Wahrheit, welche die Offenbarung von sich selbst bietet. Unmotivirt ist dieser Act der Annahme sogenannter geoffenbarter Lehrsätze nur bei den falschen Religionen, und zwar bei diesen allen ohne Ausnahme; wie denn z. B. der Islam die Ausbreitung seiner Lehre nur durch Waffengewalt erzielt hat, den menschlichen Leidenschaften in jeder Weise schmeichelt, und weder wahre Wunder, noch eine Erfüllung alter Prophezeiungen zur Begründung seiner Lehre in's Feld führen kann [2]).

Und so sind denn die Forderungen, welche die menschliche Vernunft in Bezug auf die übervernünftigen Wahrheiten der Offenbarung zu stellen berechtigt ist, vollkommen befriedigt; die Glaubwürdigkeit jener Wahrheiten ist durch die so eben entwickelten Gründe vollkommen gewährleistet. Verhält sich aber diess also, dann kann unmöglich ein Gegensatz obwalten zwischen den Vernunftwahrheiten und den übervernünftigen Wahrheiten der göttlichen Offenbarung. Die natürlichen Vernunftprincipien sind unbestreitbar wahr, und so wahr, dass wir sie gar nicht als unwahr denken können. Ebenso unbedingt wahr sind aber auch

omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, coelestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

1) Ib. l. c. Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia, quae in mundo sunt, haberi contemtui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemtis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu', sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

2) Ib. l. c.

die übervernünftigen Lehrsätze der Offenbarung, wie aus dem Gesagten erhellt. Dem Wahren kann aber blos das Falsche entgegengesetzt sein. Sind also beide wahr, die Vernunftprincipien und die übervernünftigen Lehrsätze der Offenbarung, so kann zwischen beiden unmöglich ein Gegensatz obwalten [1]). Zudem ist Gott uns der Lehrer beider Wahrheiten; denn auch die Vernunftprincipien sind von Gott als dem Urheber der Natur uns eingepflanzt worden. Nicht blos die übervernünftigen, sondern auch die Vernunftwahrheiten sind daher in der göttlichen Weisheit enthalten. Was also diesen Vernunftprincipien widerspricht, das widerspricht auch der göttlichen Weisheit, und kann deshalb nicht von Gott sein. Die übervernünftigen Wahrheiten der Offenbarung sind aber von Gott; folglich können sie unmöglich den Vernunftwahrheiten widersprechen [2]). Ein Gegensatz zwischen beiden ist unmöglich. Alle Beweise mithin, welche aus den Vernunftprincipien gegen die Wahrheiten des Glaubens geführt werden wollen, müssen nothwendig entweder blosse Probabilitätsbeweise, oder geradezu sophistisch sein; die Vernunft kann, wenn sie von wahren Principien ausgeht und ihre Schlüsse richtig zieht, unmöglich ein dem Glaubensinhalte widersprechendes Resultat erzielen; und wenn sie ein solches erzielt, dann ist der geführte Beweis entweder gar nicht demonstrativ, oder aber geradezu falsch im Princip oder in der Schlussfolgerung, und es liegt daher überall die Möglichkeit vor, den Mangel zu entdecken und so die Einwürfe zu lösen, welche vom Vernunftstandpunkte aus gegen den Glauben gemacht werden [3]).

Aus diesen Prämissen ergibt sich nun von selbst die Art und Weise, wie die menschliche Vernunft den Wahrheiten der Offenbarung gegenüber sich zu verhalten habe. Dasjenige, was als Vernunftwahrheit in den Bereich der Vernunft fällt, das kann und darf die Vernunft auch aus ihren eigenen Principien erweisen, und so eine demonstrative Erkenntniss desselben sich zu gewinnen suchen, wenn es auch in dem Inhalte der Offenbarung gegeben ist. Dasjenige dagegen, was in dem Offenbarungsinhalte die Erkenntnisskraft der Vernunft übersteigt, lässt

1) Ib. l. 1. c. 7.

2) Ib. l. c. Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, c.

3) C. g. l. 1. c. 7. Ex quo evidenter colligitur, quaecunque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur. In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, c.

keine demonstrative Erkenntniss zu; mit andern Worten: die Mysterien des Christenthums können aus den Vernunftprincipien nicht apodiktisch demonstrirt werden [1]). Die Vernunft kann selbe eben deshalb auch nicht nach ihrem Inhalte begreifen; sie muss sich hier begnügen mit den Beweisen, welche für die Wahrheit der Offenbarungsthatsache und folglich für die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes sprechen [2]). Aber wenn auch keine demonstrative und comprehensive Erkenntniss dieser Mysterien möglich und zulässig ist: so ist die Vernunft dennoch im Stande, alle Einwürfe zu widerlegen, welche aus der Vernunft gegen die Wahrheit jener Mysterien gemacht werden können; und eben weil sie dieses vermag, darum ist sie auch befähigt, apodiktisch zu beweisen, dass und wie diese Mysterien nichts in sich schliessen, was gegen die Vernunft wäre [3]). Das ist aber noch nicht Alles. Die geschöpflichen Dinge ermöglichen uns zwar keine demonstrative Vernunfterkenntniss der göttlichen Mysterien; aber irgend ein schwaches Bild des göttlichen Seins und Lebens findet sich dennoch in denselben. Und gerade diese Analogien bieten dem menschlichen Denken gewisse Anhaltspunkte dar, auf deren Grundlage es hin und wieder positive Wahrscheinlichkeitsbeweise für die göttlichen Mysterien führen, auf diese Weise eine speculative Betrachtung derselben anbahnen und sie so der menschlichen Vernunft näher bringen kann. Es ist sogar nützlich, dass das menschliche Denken in dieser Weise mit den göttlichen Wahrheiten sich beschäftige; denn schon ein wenn auch noch so schwacher Blick in die Geheimnisse des Glaubens gewährt den grössten Genuss, dessen der menschliche Geist fähig ist. Nur muss die Vernunft stets sich hüten, dass dieses an sich berechtigte Streben nicht in die hochmüthige Tendenz übergehe, die gedachten Geheimnisse apodiktisch demonstriren und vollständig begreifen zu wollen [4]), oder die für die Mysterien aufgebrachten positiven Wahrscheinlichkeitsbeweise für apodik-

1) De verit. qu. 14. (de fide) art. 9, c. In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 2. fol. 88, a. — 2) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 1, c.

3) C. g. l. 1. c. 9. Cf. S. Th. 2, 2. m. 1. art. 5, ad 2. In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 2. fol. 88, a. In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, c.

4) C. g. l. 1. c. 8. Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium divinae imitationis retinent (videlicet quod sunt, et bonae sunt), ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur..... Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est. l. 4. c. 1. In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, c.

tische auszugeben; denn dadurch würde sie bei den Feinden des Glaubens, welche die Schwäche jener Beweise wohl einsehen, unsern Glauben selbst, so fern er sich auf so schwache Gründe stützte, verächtlich und lächerlich machen [1]).

§. 124.

Die bisher entwickelten Grundsätze über Vernunft und Offenbarung ermöglichen nun das Verständniss der Lehrsätze, welche Thomas in Bezug auf das subjective Verhalten des menschlichen Geistes zur erkannten Wahrheit aufstellt. Thomas unterscheidet in dieser Richtung zwischen Meinen, Glauben und Wissen. Es ist diesen drei Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes zur erkannten Wahrheit gemeinsam, dass sie eine Beistimmung des Verstandes zu einer erkannten Wahrheit involviren; aber die Art und Weise dieser Beistimmung ist in allen dreien verschieden, und dadurch eben unterscheiden auch sie selbst sich von einander. Im Wissen wird der Verstand vom Objecte selbst zur Beistimmung determinirt, weil dieses durch sich selbst oder wenigstens durch ein anderes, aus welchem es nothwendig erfolgt, erkannt wird. Es kann aber auch geschehen, dass der Verstand nicht, wenigstens nicht hinreichend, von dem Objecte selbst zur Beistimmung determinirt wird, sondern dass vielmehr diese Determination durch den Willen bedingt ist, welcher den Verstand vielmehr auf die eine, als auf die andere Seite neigt: — und wenn nun diese Operation noch irgend welchen Zweifel im Geiste zurücklässt, so nennt man selbe Meinung, wenn sie aber allen Zweifel ausschliesst und volle Gewissheit bedingt, so nennt man sie Glauben [2]). Man sieht hieraus, dass die Meinung in subjectiver Beziehung die unterste, das Wissen die oberste Stufe einnimmt, und dass das Glauben in der Mitte zwischen beiden Extremen steht [3]).

1) C. g. l. 1. c. 9. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem (quae supra rationem humanam est) manifestandam, rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos, propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire.

2) Summa Theol. 2, 2. qu. 1. art. 4. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est per seipsum cognitum, sicut patet in primis principiis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet in conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis, quam in aliam; et siquidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. De veritate, quaest. 14. (de fide) art. 1, c. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 2. art. 2. fol. 82, d.

3) In l. sent. 3. dist. 23. qu. 2. art. 2. fol. 83, b. In l. Boeth. de Trin. qu. 3. art. 1, c.

Das ist jedoch nur derjenige Unterschied, welcher von Seite des *Subjectes* zwischen Glaube und Wissen stattfindet. Es gibt aber auch noch einen andern Unterschied, welcher nicht aus der Verschiedenheit des subjectiven Actes, sondern aus der objectiven Bedingung beider Acte sich ableitet. Was wir nämlich glauben, das verdanken wir der Auctorität, was wir aber wissen, der Vernunft [1]). Dasjenige also, worauf sich der Glaube als auf seinen objectiven Grund stützt, ist die Auctorität, dasjenige dagegen, wodurch das Wissen bedingt ist, ist die Einsicht, die Evidenz der Vernunft [2]).

Handelt es sich nun im Besondern um den christlichen Glauben, um den Glauben an die von Gott geoffenbarte Wahrheit, so sieht man leicht, dass dieser Glaube in doppelter Weise Gott, die höchste, absolute Wahrheit zum Gegenstande hat. Man muss nämlich bei dem Gegenstande der Erkenntniss stets unterscheiden zwischen dem, was erkannt, und dem, wodurch es erkannt wird. Dasjenige nun, was durch den Glauben erkannt und mit Gewissheit festgehalten wird, ist zwar nicht blos Gott allein, sondern es gehören dazu noch viele andere Dinge; aber diese fallen nur in so fern unter den Glauben, als sie in Beziehung zu Gott gedacht werden, weshalb hier zuletzt doch wieder Alles auf Gott zurückgeht. Was aber den formalen Grund des Glaubens betrifft, d. i. den Grund, warum wir das Erkannte glauben, so ist dieser wiederum kein anderer als Gott, die höchste Wahrheit; denn nur deshalb glauben wir das Geoffenbarte, weil es von Gott als der höchsten Wahrheit geoffenbart ist. Der formale Grund unsers Glaubens ist kein anderer, als die absolute Wahrhaftigkeit Gottes. Auf diese stützt sich unser Glaube; sie ist der Grund der Gewissheit, welche der Glaube mit sich führt [3]).

Daraus folgt nun, dass, so fern es sich hier um den christlichen

1) S. Th. 1. qu. 99. art. 1, c. — 2) Ib. 2, 2. qu. 5. art. 8, c. Cf. De verit. qu. 14. (de fide) art. 9, c.

3) S. Th. 2, 2. qu. 1. art. 1, c. Dicendum, quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia a Deo est revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum. De verit. qu. 14. (de fide) art. 8, c. In 1. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 1. fol. 87, a.

Glauben handelt, dieser Glaube eine grössere Gewissheit bedingt, als das Wissen, und dass er folglich in Rücksicht auf diese grössere Gewissheit, welche er bedingt, den Vorrang vor dem Wissen einnimmt. Es kann nämlich die Gewissheit nach einer doppelten Seite hin betrachtet werden, nämlich in Bezug auf die Ursache, durch welche sie bedingt wird, und in Bezug auf das Subject, in welchem sie sich vorfindet. Betrachtet man sie in Rücksicht auf ihre Ursache, so ist jene Gewissheit eine grössere, welche eine gewissere, verlässigere Ursache hat; betrachtet man sie dagegen in Rücksicht auf das Subject, in welchem sie ist, so ist dasjenige gewisser, was der menschliche Verstand vollkommener erreicht. Es ist nun aber offenbar, dass die Gewissheit, welche sich auf die göttliche Wahrhaftigkeit stützt, in dieser eine weit verlässigere Ursache hat, als jene, welche auf die Vernunfteinsicht sich gründet, weil die Vernunft irren kann, während die göttliche Wahrheit unfehlbar ist. Jene Gewissheit aber, welche auf die göttliche Wahrhaftigkeit sich stützt, ist die Gewissheit des Glaubens, und folglich führt der Glaube in dieser Beziehung eine grössere Gewissheit mit sich, als das Wissen. In anderer Beziehung freilich verhält es sich umgekehrt; denn da im Wissen der Verstand die Wahrheit viel vollkommener erreicht, viel vollkommener sich aneignet, so ist die Gewissheit des Wissens in Beziehung auf das Subject, in welchem sie sich vorfindet, grösser, als die Gewissheit des Glaubens. Aber das Urtheil über eine Sache bestimmt sich zunächst und einfach immer nach seiner Ursache, und erst auf zweiter Linie nach der Disposition des Subjectes; und deshalb muss der Satz festgehalten werden, dass an sich und einfach der Glaube eine grössere Gewissheit bedinge als das Wissen, und dass nur beziehungsweise das Gegentheil stattfinde [1]). Verhält sich aber dieses also, dann sieht man leicht, dass

1) S. Th. 2, 2. qu. 4. art. 8, c. Dicendum, quod certitudo potest considerari dupliciter, uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius id, quod habet certiorem causam; et hoc modo fides certior est (scientiâ), quia fides innititur veritati divinae, (scientia vero) rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus humanus; et per hunc modum, quia ea, quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt (scientiae), ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem, quae ex parte subjecti est, judicatur secundum quid, inde est, quod fides est simpliciter certior, sed (scientia) est certior secundum quid, scilicet quoad nos. De verit. qu. 14. (de fide) art. 1, ad 5. ad 7. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 2. art. 2. fol. 83, b. Certitudo nihil aliud est, quam determinatio intellectus ad unum: tanto autem major est certitudo, quanto est fortins, quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc, quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc, quod conclusio secundum

der Glaube, wenn er auch als subjectiver Act unter dem Wissen steht, doch in dieser Beziehung, d. h. was die Gewissheit betrifft, welche er mit sich führt, wiederum den Vorrang vor dem Wissen einnehme [1]).

§. 125.

Allein nun frägt es sich, in welchem Verhältnisse Glauben und Wissen in ein und demselben Subjecte zu einander stehen, ob sie sich nämlich gegenseitig vertragen, oder ob sie einander ausschliessen. Thomas geht hier, an den oben gegebenen Begriff des Glaubens sich anlehnend, von dem Satze aus, dass Etwas, was „gesehen" wird, d. h. was entweder dem Sinne unmittelbar vorliegt, oder was direct als Denkobject aufgefasst, gedacht und gesehen wird, nicht Object des Glaubens sein könne. Was der Mensch körperlich sieht, oder geistig einsieht, kann er nicht glauben. Denn da werden ja Sinn und Verstand durch das Object selbst zur Beistimmung determinirt, während im Glauben die Determination zur Beistimmung vom Willen ausgeht [2]). Daraus folgert denn Thomas, dass ein und dasselbe von ein und demselben in ein und derselben Beziehung nicht zugleich gewusst und geglaubt werden könne [3]). Es kann geschehen, dass ein und dasselbe von dem einen geglaubt, von dem andern gewusst werde; es kann auch geschehen, dass von ein und demselben ein und dasselbe in der einen Beziehung geglaubt, in der andern Beziehung gewusst werde [4]); aber es ist, wie gesagt, unmöglich, dass von ein und demselben ein und dasselbe in ein

actum rationis in principia per se visa resolvitur. In fide vero ex hoc, quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo determinat intellectum, ut faciat inspici quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo, ut intellectus firmiter adhaereat: ideo certitudo, quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur: certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id, quod creditur. In his ergo, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur: et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum, quibus assentitur.

1) S. Th. 2, 2. qu. 1. art. 4, ad 3. Perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem.

2) Ib. 2, 2. qu. 1. art. 4, c. In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 2.

3) S. Th. 2, 2. qu. 1. art. 5, ad 4. De eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia, nec cum opinione, nec cum fide. De verit. qu. 14. (de fide) art. 9, c.

4) S. Th. 2, 2. qu. 1. art. 5, ad 4. Ex. gr. De deo potest aliquis demonstrative scire, quod sit unus, ut credere, quod sit trinus.

und derselben Beziehung zugleich geglaubt und gewusst werde. *So* einander gegenübergestellt, schliessen sich Glauben und Wissen gegenseitig aus, weil die Begriffe beider sich gegenseitig negiren, wenn sie in einem solchen Verhältnisse zu einander gedacht werden [1]).

Aber warum enthält denn dann die Offenbarung auch solche Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft durch eigene Kraft zu erkennen fähig ist? Oder vielmehr, warum legt die Offenbarung den Menschen die Verpflichtung auf, auch solche Wahrheiten zu glauben, welche sie zur wissenschaftlichen Erkenntniss zu erheben vermag? — Deshalb, erwiedert Thomas, weil diese Wahrheiten die Voraussetzungen des Glaubens, die Praeambula fidei sind, und deshalb wenigstens durch den Glauben erkannt und festgehalten werden müssen von denen, welche eine demonstrative Erkenntniss derselben nicht besitzen. Der Mensch muss erkennen, dass Gott ist, dass er Einer ist, dass er absolut wahrhaftig ist u. s. w.; sonst kann er den Act des Glaubens nicht vollziehen. Die Erkenntniss jener Wahrheiten ist also dem Glauben vorausgesetzt, und deshalb mussten jene Wahrheiten nothwendig auch in den Offenbarungsinhalt aufgenommen und so Objecte des Glaubens werden, weil nicht alle Menschen auf dem Wege der Vernunftforschung sie zu gewinnen vermögen. Sie werden daher nicht deshalb unter die Glaubenswahrheiten gerechnet, weil sie von *Allen* glaubend erkannt und angenommen werden, sondern nur deshalb, weil sie als Praeambula fidei von solchen, wenigstens im Glauben, erkannt, festgehalten und vorausgesetzt werden müssen, welche eine demonstrative Erkenntniss derselben nicht besitzen und eine solche sich nicht verschaffen können [2]).

1) Ib. art. cit. De verit. qu. 14. (de fide) art. 9, c. Fidei objectum est id, quod est absens ab intellectu. Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia, ut Augustinus dicit... Unde quam cito aliquid incipit esse praesens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quaecunque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per relationem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui. Et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur: unde impossibile est, quod de eodem sit fides et scientia. Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viae existentium, sicut Deum esse trinum, et hujusmodi. Et de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi: sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus, quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum, sicut illa, quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum et hujusmodi. Et de his nihil prohibet, quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes, et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt: sed impossibile est, quod sint ab eodem scita et credita. In 1. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 2. fol. 88, a.

2) S. Th. 2, 2. qu. 1. art. 5, ad 3. Dicendum, quod ea, quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides

Hienach scheint Thomas der Ansicht zu sein, dass bei solchen Menschen, welche eine wissenschaftliche Erkenntniss von solchen Glaubenswahrheiten, welche zugleich Vernunftwahrheiten sind, besitzen, der Glaube an diese Wahrheiten im Wissen sich aufhebe, und nur der Glaube an die Mysterien übrig bleibe. Wer eine wissenschaftliche Erkenntniss solcher Wahrheiten gewonnen hat, der wäre nicht mehr in der Lage, den Act des Glaubens auch auf sie auszudehnen; er nähme sie nicht mehr deshalb an, weil sie von Gott geoffenbart sind, sondern einzig und allein deshalb, weil er ihre Wahrheit demonstrativ erwiesen hat. Dürfen wir aber dieses kategorisch als die Ansicht des heil. Thomas hinstellen? Nein. Thomas weiss recht gut und gesteht es offen ein, dass die wissenschaftliche Erkenntniss des Menschen, so weit sie sich auf Gott und göttliche Dinge bezieht, sehr mangelhaft sei, „dass unser Verstand in Bezug auf göttliche Dinge sich ähnlich verhalte, wie das Auge der Fledermaus zur Sonne [1];" er weiss recht gut, dass unsere Vernunftforschungen, wenn sie sich auf göttliche Dinge ausdehnen, vielfach den Stachel des Zweifels in uns zurücklassen und keineswegs gegen allen Irrthum gefeit sind. Und eben aus diesen Gründen lehrt Thomas, dass auch diejenigen, welche eine wissenschaftliche Erkenntniss von gewissen Glaubenswahrheiten sich angeeignet haben, dennoch stets den Willen haben und beibehalten müssen, diese Wahrheiten auf die göttliche Auctorität hin auch in der Voraussetzung anzunehmen, dass sie nicht wissenschaftlich erkannt und evident wären [2]. Daraus ist schon ersichtlich, dass Thomas doch nicht der Ansicht ist, der Glaube werde beim Eintritte des Wissens ganz überflüssig und müsse demselben vollständig weichen; denn dieser constante Wille, die gewussten Wahrheiten auch in dem Falle zu glauben, wenn sie nicht gewusst wären, kann ja nur in dem Habitus des Glaubens begründet sein, und muss daher in dem Augenblicke, wo er sich bethätigt, zum wirklichen Glaubensacte werden. Dass er sich aber mitunter auch wirklich bethätigen muss, das bringt eben die Unvollkommenheit unserer Erkenntniss in göttlichen Dingen mit sich, welche Unvollkommenheit, wie wir gesehen haben, von Thomas offen anerkannt wird.

Sehen wir jedoch hievon ab, und sehen wir uns um jene Grundsätze um, welche Thomas in Bezug auf die Aufeinanderfolge des Glaubens und Wissens aufstellt: so lehrt er, wie wir bereits gehört haben, die Präcedenz des Wissens vor dem Glauben in Bezug auf die Praeambula fidei, weil die Erkenntniss der letztern zur Ermöglichung

apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent.

1) C. g. l. 1. c. 3 — 2) S. Th. 2, 2. qu. 2. art. 10.

des Glaubensactes vorausgesetzt ist [1]). Es gilt jedoch dieses nur im Allgemeinen und in thesi; denn Thomas sagt, wie wir gleichfalls gesehen haben, ausdrücklich, dass Menschen, welche keine demonstrative Erkenntniss dieser Wahrheiten besitzen, sie auch durch den Glauben festhalten, und so dasjenige, was an sich Voraussetzung des Glaubens ist, im Glauben selbst besitzen können [2]). — Aber auch noch ein anderes Wissen setzt er dem Glauben voraus, nämlich die evidente Erkenntniss der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, wie solche bedingt ist durch die Beweise, welche für die Wahrheit der Offenbarungsthatsache sprechen. Denn, sagt er, es würde Jemand nicht glauben, wenn er nicht einsähe, dass er glauben müsse, dass er zu glauben verpflichtet sei, in Folge der Evidenz der Zeugnisse besonders, welche für die Wahrheit der Offenbarungsthatsache sprechen. Der Glaube führt als solcher keine Evidenz mit sich, — denn dadurch unterscheidet er sich eben vom Wissen; aber er setzt eine Evidenz voraus, nämlich die Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarung auf Grund der Zeugnisse, welche für die Wahrheit der Offenbarungsthatsache sprechen [3]). Doch auch diese Präcedenz des Wissens vor dem Glauben ist nur im Allgemeinen und in thesi festzuhalten; denn so wenig alle Menschen eine demonstrative Erkenntniss der praeambula fidei sich verschaffen können, so wenig sind auch alle ohne Ausnahme im Stande, eine evidente Erkenntniss jener Zeugnisse, auf welchen die Wahrheit der Offenbarungsthatsache beruht, zu gewinnen. Der Glaube kann und muss auch hier bei der Mehrzahl der Menschen das Wissen suppliren.

§. 126.

So ist also das Wissen in den gedachten Beziehungen dem Glauben vorausgesetzt. Anders verhält es sich aber mit der christlichen Wissenschaft als solcher. Wir haben oben gehört, dass nach der Lehre des heil. Thomas die Vernunftwahrheit mit der geoffenbarten Wahrheit nicht in Widerspruch stehen könne, und dass deshalb alle Resultate der Vernunftforschung, welche dem Glaubensinhalt widersprechen, entweder auf blossen Wahrscheinlichkeitsgründen, oder aber

1) De verit. qu. 14. (de fide) art. 9, ad 8 et 9. Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem sicut et gratia naturam. In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, c. — 2) S. Th. 2, 2. qu. 1. art. 5, ad 3.

3) Ib. 2, 2. qu. 1. art. 4, ad 2. Dicendum, quod ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt, uno modo in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis: et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliud hujusmodi. qu. 2. art. 1, ad 1. Dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur: habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum, puta, quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

geradezu auf sophistischen Beweisen beruhen. Daraus geht mit Evidenz hervor, dass die Vernunftforschung den Glauben als leitendes Princip anerkennen müsse, und dass sie mithin alle jene Resultate, welche dem Glauben widerstreiten, als falsch und irrthümlich zu verlassen habe. Hier in der christlichen Wissenschaft also geht das Glauben dem Wissen voraus und bildet dessen leitende Norm. Und das bleibt sich gleich, ob die Wissenschaft philosophisch oder theologisch ist, weil sie in beiderseitiger Beziehung Nichts lehren kann und darf, was dem Glauben widerstreitet [1]).

Aber wenn nun der menschliche Geist zur wissenschaftlichen Erkenntniss solcher Offenbarungswahrheiten, welche zugleich Vernunftwahrheiten sind, sich zu erheben sucht, oder wenn er wissenschaftlich zu erweisen sucht, dass die Mysterien der Offenbarung nicht gegen die Vernunft seien, sowie wenn er positive Probabilitätsgründe für letztere aufzubringen strebt: — wird denn durch solches Verfahren das Verdienst des Glaubens nicht beeinträchtigt oder gar aufgehoben? Hören wir, wie Thomas diese Frage beantwortet!

Dass der Glaubensact seinem Wesen nach verdienstlich sei, ergibt sich schon aus dem Begriffe desselben. Denn wenn jeder Act verdienstlich ist, welcher und in so fern er aus dem freien Willen unter dem bewegenden Einflusse der Gnade hervorgeht und die Richtung zu Gott hat, so gilt diess auch von dem Glaubensacte. Der Glaubensact ist nämlich zwar zunächst ein Act des Verstandes; aber nur in so fern dieser durch den freien Willen unter dem Einflusse der Gnade bewegt wird dazu, dass er der göttlichen Wahrheit beistimmt. Die Verdienstlichkeit desselben kann somit keinem Zweifel unterliegen [2]). Nun kann aber zu diesem Glauben das Wissen in ein doppeltes Verhältniss sich stellen. Es kann sich nämlich dem Glauben in der Weise voranstellen, dass der Mensch entweder gar nicht gewillt oder wenigstens nicht geneigt ist, die Glaubenswahrheiten anzunehmen, es sei denn, dass er durch Vernunftgründe zur Annahme derselben bestimmt und gezwungen werde. Und wenn diess stattfindet, dann mindert offenbar das Wissen das Verdienst des Glaubens, ja hebt es zuletzt gänzlich auf. Das ist also keineswegs das rechte Verhältniss, in welchem die wissenschaftliche Erkenntniss zum Glauben stehen soll; denn wir müssen ja die Glaubenswahrheiten annehmen, nicht auf Vernunftgründe, sondern

1) In l. Boeth de Trin. qu. 2. art. 1, c. art. 3, c. Cf. S. Th. 2, 2. qu. 2. art. 10, c.

2) Ib. 2, 2. qu. 2. art. 9, c. Dicendum, quod actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus ad Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius.

einzig auf die Auctorität Gottes hin [1]). Es kann aber das Wissen auch in ein solches Verhältniss zum Glauben sich stellen, dass es demselben erst nachfolgt, und das ist eben, wie wir gesehen haben, das rechte Verhältniss zwischen beiden. Wenn das Wissen diese rechte Stellung zum Glauben einnimmt, dann mindert und schmälert es keineswegs das Verdienst des Glaubens, sondern erhöht es vielmehr. Denn wenn der Mensch auf die göttliche Auctorität hin die Glaubenswahrheiten unerschütterlich festhält, und dann nachträglich über selbe nachdenkt und Vernunftgründe für sie aufzubringen sucht, so ist dieses ein Zeichen, dass er die Wahrheit liebt, und diese Liebe zur Wahrheit erhöht dann offenbar das Verdienst des Glaubens [2]).

Wenden wir nun diese allgemeinen Grundsätze auf das Einzelne, zunächst auf die praeambula fidei an, so wird zwar in Bezug auf diese dadurch, dass eine demonstrative Erkenntniss derselben angestrebt und erzielt wird, die ratio fidei gemindert, weil das vorher im Glauben festgehaltene nun evident gemacht, d. i. zum Wissen erhoben wird. Aber die ratio caritatis, d. h. die Liebe zur Wahrheit, vermöge welcher der Wille bereit ist, dieselben im Glauben anzunehmen, auch wenn sie nicht evident wären, wird dadurch keineswegs gemindert, und daraus folgt, dass auch die ratio meriti hiebei keine Verringerung erleidet [3]). Handelt es sich dagegen um solche Beweise, durch welche dargethan wird, dass die Mysterien der Offenbarung nicht gegen die Vernunft verstossen, oder auch um Probabilitätsgründe für diese Mysterien, so wird auch dadurch weder die ratio fidei, noch das meritum fidei gemindert; denn diese Gründe machen die erwähnten Wahrheiten nicht innerlich evident, bedingen also kein eigentliches Wissen um dieselben, sondern sind nur darauf hingerichtet, die Hindernisse des Glaubens zu beseitigen [4]).

1) Ib. 2, 2. qu. 2. art. 10, c. In lib. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 1, c. art. 3, c.

2) S. Th. l. c. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim habet homo promtam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum, sed est signum majoris meriti.

3) Ib. l. c ad 2. Rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei praeambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est promta ad ea credendum, etiamsi non apparerent; et ideo non diminuitur ratio meriti.

4) Ib. l. c. Dicendum, quod rationes, quae inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt; et ideo non desinunt esse „non apparentia;" sed removent impedimenta fidei, ostendendo, non esse impossibile, quod in fide proponitur: unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 3. fol. 88, d sq. Ratio, quae secundum fidem inducitur, non

Sind dieses die Grundsätze, welche dem heil. Thomas in Bezug auf das Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Wissen und Glauben massgebend sind, so ergibt sich nun hieraus auch leicht der Unterschied zwischen jenen zwei Wissenschaften, welche sich mit höhern göttlichen Wahrheiten beschäftigen, zwischen der Philosophie und der Theologie. Die Philosophie ist Vernunftwissenschaft, die Theologie Offenbarungswissenschaft. Die eine hat zur Erkenntnissquelle die Vernunft, die andere die Offenbarung. Die eine hat die Vernunftprincipien, welche durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden, zur Grundlage, auf welcher sie ihre Schlussfolgerungen aufbaut; die andere dagegen die Principien der Offenbarung, die Glaubensartikel, welche durch das höhere Licht des Glaubens erkannt werden [1]. Die eine beschäftigt sich also mit den Vernunft-, die andere mit den Offenbarungswahrheiten. Ist eine Wahrheit zugleich Vernunft- und Offenbarungswahrheit, so fällt dieselbe auch beiden Wissenschaften zugleich zu; jede derselben behandelt sie aber in anderer Weise; die Philosophie, in so fern sie Vernunft-, die Theologie, in so fern sie Offenbarungswahrheit ist [2]. Daraus geht denn von selbst hervor, dass sowohl die Philosophie, als auch die Theologie eine einheitliche Wissenschaft ist. Denn beide behandeln ja die ihnen zugehörigen Wahrheiten von Einem Gesichtspunkte aus; die Philosophie, in so fern sie aus der Vernunft erwiesen werden können, die Theologie dagegen, in so fern sie von Gott geoffenbart sind [3]. Und wenn ferner die Philosophie in einen theoretischen und praktischen Theil zerfällt, so schliesst auch die Theologie das theoretische und praktische Moment in sich; nur ist sie vorwiegend speculative Wissenschaft, weil sie vorwiegend mit göttlichen Dingen sich beschäftigt und weniger mit den menschlichen Handlungen, welche letztern sie nur in so weit ihrer Betrachtung unterstellt, als der Mensch durch sie hingeordnet wird zur vollkommenen Erkenntniss Gottes, die seine ewige Glückseligkeit bedingt [4].

facit videri id, quod creditur: et ideo difficultatem operis, quantum in se est, non diminuit, sed quantum in se est facit voluntatem magis promtam ad credendum, et ex ista parte potest augere meritum fidei, sicut habitus virtutis, qui inclinat ad actum in se difficilem, quem facilem reddit operanti.

1) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 2, c. Cf. S. Th. 1. qu. 1. art. 2, c.

2) Ib. 1. qu. 1. art. 1, ad 2. Dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus, et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, i. e. a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis.

3) Ib. 1. qu. 1. art. 3. In l. sent. prol. qu. 1. art. 2. fol. 2, a.

4) S. Th. 1. qu. 1. art. 4. In l. sent. prol. qu. 1. art. 2. fol. 2, b. Dicendum, quod ista scientia (theologia) quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens

§. 127.

Fragen wir nun aber um die Gegenstände, welche in beiden Wissenschaften untersucht werden, und um den methodischen Gang dieser Untersuchung: so sind es in beiden Wissenschaften ausser Gott auch die geschöpflichen Dinge, welche den Gegenstand der wissenschaftlichen Erörterung bilden. Aber anders behandelt sie die Philosophie, anders die Theologie. Die Philosophie untersucht das Wesen, die wesentlichen Eigenschaften und Beziehungen derselben; die Theologie dagegen beschäftigt sich mit ihnen nur in so fern und in so weit, als sie auf Gott Bezug haben, wie z. B. in so fern sie von Gott geschaffen, Gottes Willen unterworfen sind, u. dgl.[1]). Wenn es hiebei geschieht, dass Philosophie und Theologie hie und da in Bezug auf den Gegenstand doch zusammentreffen, so unterscheiden sie sich desungeachtet wieder dadurch von einander, dass die Philosophie ihre Beweise aus der Natur der Dinge entnimmt, die Theologie dagegen von der ersten Ursache aus argumentirt[2]). Und daraus ergibt sich denn von selbst der methodische Gang der philosophischen und theologischen Wissen-

ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet. Unde perficit hominem, et in operatione recta, et quantum ad contemplationem veritatis. Unde quantum ad quid practica est, et etiam speculativa: sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria: ideo principaliter speculativa est.

1) Contr. gent. l. 2. c. 4. Philosophia humana creaturas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quodammodo ordinatur... Et propter hoc etiam alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa, quae eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod sunt ad deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Wenn man daher die Frage stellt, welches denn eigentlich das Subject der Theologie sei, so wird man antworten müssen: „quod ens divinum cognoscibile per inspirationem, est subjectum hujus scientiae. Omnia enim, quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea, quae ex Deo et ad Deum sunt, in quantum hujusmodi: sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa hujusmodi, in quantum sunt sana, i. e. ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis, principalius consideratur in hac scientia." In 1. sent. prol. qu. 1. art. 4. fol. 2, d.

2) C. g. l. 2. c. 4. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, ut puta, quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. In 1. sent. prol. qu. 1. art. 2. fol. 2, b.

schaft. Die Philosophie beginnt mit der Untersuchung des Wesens, der wesentlichen Eigenschaften und Gesetze der geschöpflichen Dinge, und steigt dann von ihnen auf zur Erkenntniss und Betrachtung Gottes. Letztere ist das Endziel aller Philosophie, und deshalb bildet auch die Metaphysik, welche vorzugsweise mit Gott und den göttlichen Eigenschaften sich beschäftigt, den letzten und zugleich höchsten Theil der Philosophie. Sie ist die Philosophia prima oder principalis [1]). Die Theologie dagegen geht den umgekehrten Weg. Sie geht von der Betrachtung Gottes und seiner Eigenschaften aus, und steigt von da zu den geschöpflichen Dingen herab, um ihr Verhältniss zu Gott zu erforschen, in so weit die Offenbarung ihr dazu die Hand bietet [2]).

Schon hieraus ist ersichtlich, dass die Theologie einen viel höhern Character hat, als die Philosophie, weil der methodische Gang der theologischen Untersuchung eine viel grössere Aehnlichkeit oder Analogie mit der göttlichen Erkenntniss hat, da ja auch Gott zuerst sich, und dann durch sich erst Anderes erkennt [3]). Aber die Präeminenz der Theologie über die Philosophie beruht auch noch auf andern Gründen. Jene erhebt sich nämlich über alle andern Wissenschaften sowohl vermöge der grössern Gewissheit, welche sie besitzt, als auch vermöge der Erhabenheit ihres Inhaltes. Sie hat grössere Gewissheit, als die andern Wissenschaften, weil sie dieselbe schöpft aus dem Lichte der göttlichen Wissenschaft, welches untrüglich ist, während die übrigen Wissenschaften sie schöpfen aus dem natürlichen Lichte der Vernunft, welches nicht untrüglich ist. Sie hat einen erhabenern Inhalt, als die übrigen Wissenschaften, weil sie zumeist solche Wahrheiten in sich schliesst, welche die Erkenntnisskraft der Vernunft übersteigen, während die übrigen Wissenschaften auf die Vernunftwahrheiten beschränkt sind. Ebenso ist endlich auch, wenn wir auf das praktische Moment in der Theologie sehen, ihr Ziel ein höheres, als das aller andern Wissenschaften, denn Alles in ihr ist auf die ewige Seligkeit hingeordnet. Und so erhebt sie sich auch nach dieser Seite hin über alle andern Wissenschaften [4]).

Daraus folgt nun von selbst, dass die Philosophie der Theologie

1) C. g. l. 1. c. 4. Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur. Propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. l. 3. c. 25. p. 46. In l. B. de Tr. qu. 2. a. 3, ad 7.

2) C. g. l. 2. c. 4. Non eodem ordine utraque doctrina, philosophia et theologia procedit. Nam in doctrina philosophica, quae creaturas secundum se considerat, et ex eis in cognitionem Dei perducit, prima est consideratio de creaturis, ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, prima est consideratio Dei, et postmodum creaturarum.

3) Ib. l. c. Et sic doctrina fidei est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. In Boeth. de Trin. qu. 2. art. 2, c.

4) S. Th. 1. qu. 1. art. 5, c. In l. sent. prol. qu. 1. art. 2. fol. 2, b.

dem Range nach nicht coordinirt, sondern subordinirt ist. Und diese Unterordnung bringt dann auch ein gewisses Dienstverhältniss der Philosophie zur Theologie mit sich [1]). Die Philosophie ist die Magd der Theologie. Die Theologie bedient sich der Philosophie als dienender Magd in so ferne, als sie aus derselben Lehrsätze entlehnt, um durch Anwendung derselben auf die geoffenbarten Wahrheiten, diese letztern dem Verstande klarer und zugänglicher zu machen, und sie so in ihrer Wahrheit noch mehr zu manifestiren, als es ohne diese Anwendung geschehen könnte. Durch die Benützung der Philosophie als dienender Magd verschafft sich also die Theologie das speculative Moment und bedingt dadurch ihre eigene Vollendung [2]).

So viel über die allgemeinen Grundlagen des thomistischen Lehrsystems. Wir sehen, Thomas hat den wissenschaftlichen Standpunkt, welchen er einzunehmen gewillt ist, klar und bestimmt gezeichnet. Es ist hier kein Missverständniss möglich. Der Unterschied zwischen Mysterien und Vernunftwahrheiten ist nicht blos aufrecht erhalten, sondern überall entschieden betont; ebenso sind auch die Offenbarung und die Vernunft als zwei Erkenntnissquellen bezeichnet, wovon keine die andere in dieser ihrer Eigenschaft beeinträchtigt oder negirt. Indem aber beide Erkenntnissquellen auf die absolute Wahrheit, auf Gott, als auf ihren gemeinsamen höchsten Grund zurückgeführt werden, ist die Unmöglichkeit eines Widerstreites zwischen beiden im Princip sicher gestellt. Die Nothwendigkeit der Offenbarung ist anerkannt, und zwar als absolute Nothwendigkeit in Bezug auf die christlichen Mysterien, und als hypothetische Nothwendigkeit in Hinsicht auf jene Wahrheiten der Vernunft, welche auf Gott, auf göttliche Dinge, auf unser Verhältniss zu Gott, u. s. w. sich beziehen. Die Gründe, welche Thomas für diese hypothetische Nothwendigkeit anführt, erinnern an jene, womit Saadiah und Moses Maimonides die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung zu begründen gesucht hatten, wie denn Thomas auch ausdrücklich auf den letztern sich beruft [3]). Doch aber unterscheidet sich die Theorie des heil. Thomas in so fern wiederum wesentlich von der Theorie des Saadiah und Maimonides, als letztere eine absolute Nothwendigkeit der Offenbarung nicht anerkannten, weil sie eben von eigentlichen Mysterien keinen Begriff hatten, und ihnen daher die Offenbarung zuletzt als ein blosses äusseres Hilfs- und Förderungsmittel für die natürliche Erkenntniss erschien; während dagegen Thomas nicht bei der blos hypothetischen Nothwendigkeit der

1) C. g. l. 2. c. 4. Unde et theologia maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans; et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit.

2) S. Th. p. 1. qu. 1. art. 5, ad 2. In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, ad 7. — 3) In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. art. 3. fol. 88, c. De verit. qu. 14. art. 10, c. In l. Boeth. de Trin. qu. 3. art. 1, c.

Offenbarung stehen blieb, sondern für die Mysterien, diese höchsten und erhabensten Objecte der menschlichen Erkenntniss, eine absolute Nothwendigkeit derselben in Anspruch nahm, und so die Offenbarung auf der vollen Höhe ihres Begriffes erhielt. Auf diese Voraussetzungen hin war denn auch dann die gegenseitige Compatibilität des Glaubens und Wissens gesichert, und ein Verhältniss zwischen beiden angebahnt, welches die hervorragende Stellung des Glaubens im Gebiete der menschlichen Erkenntniss nach ihrer vollen Tragweite zur Geltung brachte, aber auch der Wissenschaft ihre volle Berechtigung und ihre hohe Bedeutung im geistigen Leben des Menschen sicher stellte. Und nachdem einmal diese Gesichtspunkte festgestellt waren, war es nicht mehr schwer, die beiden höchsten Wissenschaften, Philosophie und Theologie, in eine solche Stellung gegeneinander zu bringen, dass jede derselben als eine in sich selbstständige Wissenschaft erschien, dass jede ihre eigenen Principien, ihre eigene Methode und ihren eigenen Wahrheitskreis sich vindicirte, und keine die andere in sich aufzuheben in der Lage war. Aber es war auch dafür gesorgt, dass die Theologie als eine weit höhere und vorzüglichere Wissenschaft erschien, als alle andern Wissenschaften, womit das Princip festgestellt war, dass wie alle Wissenschaften, so auch die Philosophie der Theologie dem Range nach subordinirt sei, und in einem gewissen Dienstverhältnisse zu letzterer stehe. So waren die Fundamente zum Baue des thomistischen Lehrsystemes gelegt, die allgemeinen Gesichtspunkte gezeichnet, die Verhältnisse klar bestimmt: nun konnte zum Aufbau des Lehrsystems selbst geschritten werden. Wir wollen sehen, wie dieser Aufbau geschieht.

b) Metaphysik und Erkenntnisslehre.

§. 128.

Der erste Grundbegriff, welcher in der thomistischen Metaphysik uns entgegentritt, und von welchem deshalb auch unsere Darstellung ausgehen muss, ist, wie bei Aristoteles, der Begriff der *ersten Substanz*. Substanz im Allgemeinen ist dasjenige, was nicht einem andern als dem Substrat seines Seins inhärirt, sondern was vielmehr selbst als Träger oder als Substrat alles Anderen, was nicht Substanz ist, angesehen werden muss [1]). Der correlative Begriff hiezu ist also der Begriff des Accidens, welches stets einer Substanz inhärent sein muss, um sein zu können. Die Substanz kann hienach von keinem Andern prädicirt werden, im Gegentheil wird Alles von ihr prädicirt. Hieraus ergibt sich

1) C. g. l 1. c. 25. Substantia est res, cui convenit esse non in subjecto; (nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse), et sic in ratione substantiae intelligitur, quod habeat quidditatem, cui conveniat esse non in alio.

denn nun von selbst, welches die *erste* Substanz sei. Dasjenige nämlich, von welchem in letzter Instanz Alles prädicirt, und welches selbst von keinem Andern prädicirt wird, ist das Einzelwesen, das Individuum, die Hypostasis. Die „erste Substanz" ist also ihrem Begriffe nach das Individuum[1].

Die „erste Substanz" oder das Individuum besteht nun aber, so weit wir hier zunächst blos die körperlichen Dinge im Auge haben, aus Materie und Form, und daher schliessen sich an den Begriff der „ersten Substanz" sogleich an die Begriffe von Materie und Form. Die Materie erscheint bei Thomas wie bei Aristoteles als das an sich Bestimmungslose oder Unbestimmte, und wird, wenn sie als rein unbestimmt, d. i. als aller und jeder Bestimmtheit entbehrend gedacht wird, „erste Materie" (materia prima) genannt, im Gegensatze zur „zweiten Materie," welche schon eine gewisse Bestimmtheit hat, aber im Verhältniss zu einer höhern Bestimmtheit, zu welcher sie erhoben werden kann und soll, doch auch als ein Unbestimmtes sich darstellt[2]. Hier kann zunächst nur von der „materia prima," welche den Begriff der Materie vollkommen erschöpft, die Rede sein. In dem Begriff dieser Materie ist nun aber eine doppelte Seite zu unterscheiden, eine negative und eine positive. Die negative Seite ist die Negation aller Bestimmtheit; die positive Seite dagegen die Möglichkeit, zur Bestimmtheit zu gelangen. In ersterer Beziehung ist sie reine Privation, in der letzteren dagegen ist sie Potenzialität. Diese Potenzialität hat aber wiederum eine doppelte Beziehung: sie ist nämlich die Potenzialität zur Bestimmtheit und die Potenzialität zur Wirklichkeit. Da nämlich nur bestimmte Dinge wirklich sein können, so ist die Materie, wie das an sich Unbestimmte, so auch das an sich Unwirkliche; aber in so fern sie die Potenz zur Bestimmtheit ist, ist sie dadurch eo ipso auch die Potenz zur Wirklichkeit. An sich hat sie weder ein bestimmtes Sein, noch überhaupt ein Sein; aber sie ist die Potenz zum Sein überhaupt und zum bestimmten Sein. Ihr Wesen besteht also in dieser Beziehung gerade darin, dass sie die reine Möglichkeit, die reine Potenz des Seienden überhaupt und des bestimmten Seienden ist[3].

Im Gegensatz zur Materie nun ist die Form dasjenige, wodurch die Materie zur Bestimmtheit und zur Wirklichkeit gelangt, dasjenige, wodurch die Materie ein wirkliches (actus) und differenziirtes Sein

1) De princip. individ. p. 419. (im Anhange der Schrift contr. gent. Nemausi, 1853.) Individuum est in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia secundum philosophum et primum fundamentum omnium aliorum. C. g. l. 4. c. 38. p. 431.

2) In l. sent. 2. dist. 12. art. 4, c.

3) Opusc. 15. c. 7. Corporalium materia est potentia pura. De anima, qu. un. art. 12. Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma, et ideo ipsa potentia est ipsa essentia ejus. S. Th. 1. qu. 84. art. 3, ad 2.

(species) *wird* oder vielmehr *ist*[1]). Die Form ist somit das Princip des Seins als eines bestimmten und als eines wirklichen[2]). Da aber eben durch den Besitz des Seins jedes Ding Gott ähnlich ist, so ist die Form in dieser Beziehung nichts anderes, als das in dem Dinge ausgeprägte göttliche Abbild, der vernünftige Gedanke, welcher in dem Dinge sich ausspricht[3]). Eben daher ist die Form auch der Grund der Intelligibilität des Dinges; intelligibel ist jedes Wesen nur durch seine Form. Die Materie ist nicht an sich intelligibel, sondern nur in so fern sie in Analogie zur Form steht, sich zu derselben potentiell verhält.

Das Resultat endlich, welches aus der Einheit dieser beiden Momente, der Materie und der Form, sich ergibt, ist das Compositum, die wirkliche Substanz, das wirkliche Ding. Weder die Form noch die Materie ist also die Substanz, das Wesen, das Ding, sondern beide zusammen. Sie sind in der Substanz und die Substanz ist durch sie, in so fern sie die essentiellen Principien derselben sind; aber keines derselben für sich genommen ist die Substanz: — diese ist wesentlich die Einheit beider[4]). Die Materie verhält sich in der wirklichen Substanz als Potenz, die Form als Act[5]). Jedoch muss hier wiederum unterschieden werden zwischen actus primus und actus secundus. Unter dem erstern versteht man die Wirklichkeit, unter dem letztern die Wirksamkeit oder Thätigkeit der Substanz oder des Dinges. Hienach ist die Form als solche der Actus primus; der Begriff des letztern fällt mit dem Begriffe der Form zusammen; denn die Form ist selbst die Wirklichkeit des Dinges[6]). Der Actus secundus dagegen ist nicht

1) In l. VII. Metaph. lect. 2. Materia per formam est ens actu, cum de se sit potentia tantum. C. g. l. 3. c. 97. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Opusc. 31. de princ. nat. Sicut omne, quod est in potentia, dici potest materia, ita omne, quo habet aliquid esse, quodcunque esse sit illud, sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma.

2) C. g. l. 1. c. 26. Forma dicitur esse principium essendi. S. Th. 1. qu. 76. art. 2. Forma est essendi principium. Opusc. 31. Forma est, quod dat esse.

3) C. g. l. 3. c. 97. Quum enim forma sit, secundum quam habet res esse, res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est, quod forma nihil sit aliud, quam divina similitudo, participata in rebus. S. Theol. 3. qu. 3. art. 3. In l. sent. 1. dist. 8. qu. 5. art. 2, ad 5.

4) Opusc. 48. tract. 2. de praedic. c. 2. De verit. qu. 3, 5. sub fin.

5) C. g. l. 2. c. 30. p. 209. Forma secundum id, quod est, actus est, et per eam res actu existunt. c. 54. Per hoc in compositis ex materia et forma forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse. S. Th. 1. qu. 75. art. 5, ad 4.

6) C. g. l. 2. c. 59. p. 273. Forma est actus primus; operatio autem est actus secundus.

die Form selbst; dafür aber ist die Form der Grund desselben. Denn einerseits ist die Wirksamkeit eines Dinges bedingt durch dessen Wirklichkeit, und andererseits ist durch das *bestimmte* Sein eines Dinges auch die Bestimmtheit seiner Thätigkeit bedingt, weil ein Ding nur in der Weise thätig sein kann, wie es ist. Und da sowohl die Wirklichkeit als auch die Bestimmtheit des Seins eines Dinges in dessen Form gegeben ist, so ist also die Form auch das Princip der Wirksamkeit oder Thätigkeit des Dinges [1]). Daher der Grundsatz, dass jedes Wesen nur *durch* seine Form und *gemäss* seiner Form thätig sein kann [2]).

Diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgesetzt, handelt es sich nun um die weitern Unterscheidungen, welche in Bezug auf Materie und Form gemacht werden müssen. Was vorerst die Materie betrifft, so nimmt Thomas zwar an, dass die sublunarischen Dinge alle eine und dieselbe Materie (der Art nach nämlich) haben; aber die Materie der Himmelskörper will er nicht unter die gleiche Categorie subsumiren. Die Materie der Himmelskörper unterscheidet sich vielmehr seiner Ansicht nach specifisch von der Materie der sublunarischen Körper. Diese ist in Potenz zu vielen und verschiedenen, ja zu entgegengesetzten Formen, und ist deshalb auch das Subject der Generation und Corruption, weil sie die eine Form verlieren und die andere annehmen kann. Jene dagegen verhält sich in jedem einzelnen Himmelskörper potentiell nur zu einer Form, und kann deshalb keine andere Form annehmen: woraus folgt, dass die Himmelskörper incorruptibel sind [3]).

Gilt dieses von der Materie, so muss aber auch zwischen verschiedenerlei Formen unterschieden werden. Vor Allem ist zu unterscheiden zwischen substantieller und accidenteller Form. Die substantielle oder wesentliche Form — forma substantialis seu essentialis — ist jene, durch welche eine Substanz als solche in ihrem Sein constituirt und zur Wirklichkeit actuirt wird. Sie gibt also das Sein ohne Beisatz, d. h. das primäre Sein, welches kein anderes Sein voraussetzt. Die accidentelle Form — forma accidentalis — dagegen ist jene, welche zu einer bereits wirklichen und in ihrem Wesen bestimmten Substanz hinzutritt — accedit, und ihr ein secundäres Sein, ein So- oder Anderssein, ein esse secundum quid, mittheilt [4]). Die substan-

1) C. g. l. 3. c. 2. Forma est agendi principium. S. Th. 1. qu. 55. art. 1. Forma est, qua agens agit. qu. 76. art. 1, c. Quo aliquid est, eo agit.

2) C. g. l. 3. c. 69. p. 132. Omne corpus agit secundum suam formam.

3) S. Theol. 1. qu. 66. art. 2. Metaph. 8. lect. 4. princ. C. g. l. 2. c. 16. In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 1, c.

4) De anima, qu. unic. art. 9, c. Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter. Ipsa enim est, per quam res est hoc ipsum, quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid, puta esse magnum vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua

tielle Form ist die Bedingung aller accidentellen Formen, weil diese erst dann hinzukommen können, wenn bereits durch die substantielle Form ein Wesen actuirt ist. Und nicht blos bedingt, sondern auch bestimmt sind die accidentellen Formen durch die substantielle, so ferne nämlich ein Wesen nur solche accidentale Formen annehmen kann, welche mit seiner substantiellen Form nicht in Widerspruch stehen [1]). Als die primäre und Grundform heisst daher die substantielle Form häufig die Form schlechthin, ohne Beisatz.

Im Begriffe der substantiellen Form liegen mithin zwei Momente, das der Wesensmittheilung und das der Immanenz. Das Erste fordert: damit Etwas die substantielle Form eines Andern genannt werden könne, muss es das substantielle Seinsprincip desjenigen sein, dessen Form es ist; das zweite ist Folge des erstern und verlangt, dass Form und Materie ein einheitliches Sein bilden, d. h. eine zusammengesetzte Substanz, deren Wesenheit eben in der Einheit von Form und Materie besteht. Hienach ist das Formprincip nicht identisch mit dem effectiven Principe, welches zwar auch das Sein eines Dinges begründet, aber nicht durch substantielle Mittheilung, der zufolge Etwas ein bestimmtes Wesen ist und genannt wird, und noch weniger durch immanente Vermittlung, da das bewirkende Princip niemals Eins wird mit dem, dessen Sein es setzt [2]).

§. 129.

Die (erste) Materie kann als solche, d. h. ohne alle Form, gar nicht existiren; die Existenz oder Wirklichkeit widerstreitet ihrem Begriffe, da sie ja vermöge dieses ihres Begriffes nur die reine Potenzialität oder Möglichkeit ist, ohne alle und jede Wirklichkeit [3]). Selbst von Gott kann sie ohne Form nicht in's Dasein gesetzt werden: —

ergo forma est, quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. — Comp. theol. opusc. 3. c. 90. Forma substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei, quod jam est aliquid et facit ipsum esse quale vel quantum, vel qualiter se habens. De spir. creat. qu. un. art. 3, c. In hoc consistit ratio accidentis, quod sit in subjecto, ita tamen, quod per subjectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum, secundum quem modum forma substantialis non est in subjecto, sed in materia. Cuicunque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocunque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem, quod quaelibet forma substantialis, quaecunque sit, facit ens actu et constituit, unde sequitur, quod sola prima forma, quae advenit materiae, sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. S. Th. 1. qu. 76. art. 4, c. — qu. 77, art. 6, c.

1) De ente et essentia, c. 7. — 2) C. g. l. 2. c. 68.

3) S. Th. 1. qu. 7. art. 2. Materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens actu, sed potentia autem. qu. 45. art. 4. — qu. 66. art. 1. De pot. qu. 4. art. 1, c.

denn innerlich Unmögliches, sich Widersprechendes vermag auch Gott nicht zu vollbringen [1]). In ihrem Ansichsein hat die Materie wie keine Intelligibilität, so auch keine Idee in Gott [2]). — Dagegen ist die Form ihrem Begriffe nach nicht ebenso nothwendig an die Materie gebunden, wie diese an jene: — so nämlich, dass sie nicht auch ohne die Materie wirklich sein könnte. Da nämlich die Form das Sein nicht von der Materie, sondern vielmehr die Materie von der Form empfängt, so ist es mit dem Begriffe der Form wohl vereinbar, dass sie ihr Sein der Materie nicht mittheilt, sondern dasselbe gewissermassen für sich behält, folglich für sich, ohne Materie wirklich ist. Es gilt daher allerdings der Satz: Keine Materie ohne Form; aber nicht ebenso unbedingt und allgemein der Satz: Keine Form ohne Materie, sondern nur mit Beschränkung auf die Naturformen. Hienach muss man also von diesem Standpunkte aus wieder zwei Arten von Formen unterscheiden, nämlich inhärente und subsistente Formen (formae inhaerentes et subsistentes). Subsistente Formen sind solche, welche in sich und durch sich wirklich sind ohne Materie, oder welche wenigstens wirklich und wirksam sein können, ohne mit einer Materie verbunden zu sein. Nichtsubsistente oder inhärente Formen dagegen sind jene, welche nicht wirklich sein können ohne Verbindung mit der Materie. Hienach sind die subsistenten Formen immateriell, die nicht subsistenten dagegen materiell. Die erstern begreifen unter sich alle geistigen Substanzen; die letztern dagegen treffen wir im Gebiete der rein körperlichen Dinge als die formalen Seinsprincipien der letztern [3]).

1) Quodlib. 3. art. 1. Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmòdi est, materiam esse sine forma.

2) De verit. qu. 3. art. 5, c. Non potest poni, quod materia prima per se habeat ideam in deo distinctam ab idea formae vel compositi.

3) Opusc. 30. de ente et essent. c. 5. Quaecunque enim ita se habent ad inviceme, quod unum est causa esse alterius, illud, quod habet rationem causae, potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est, esse aliquam materiam sine forma; tamen non est impossibile, esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo, quod forma, dependentiam in materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae propinquissimae sunt primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est. Et hujusmodi formae sunt intelligentiae: et ideo non oportet, ut essentiae vel quidditates substantiarum harum sint aliud, quam ipsa forma. C. g. l. 3. c. 97. Quum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sint aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae tantum perfectae, quod sunt per se subsistentes et perfecte, ad nihil indigentes materiae fulcimento; quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed

Wenn nun aber die subsistenten Formen ihrem Begriffe nach von der Art sind, dass sie in sich und durch sich wirklich *sind*, oder wenigstens wirklich und wirksam sein *können* ohne Materie; so sieht man leicht, dass auch in dem Bereiche der subsistenten Formen nochmal eine Unterscheidung Platz greifen müsse, je nachdem das Wirklich*sein* oder das Wirklichsein*können* ausser der Materie von ihnen prädicirt wird. Die subsistenten Formen sind nämlich entweder solche, welche in sich selbst als complete Substanzen subsistiren, und daher ihr Sein keinem materiellen Substrat mittheilen müssen, um in Einheit mit demselben erst eine bestimmte (dritte) Substanz oder Species zu constituiren: — die reinen Geister; oder sie sind solche, welche zwar der Materie nicht bedürfen zur Completirung ihres Seins, ihrer Wirklichkeit, aber doch zur Completirung der Species, zu welcher sie gehören; folglich in ihrer Natur selbst die Bestimmung tragen, mit einer materiellen Leiblichkeit sich zu verbinden, um in Einheit mit ihr eine vollendete Species zu constituiren: — die menschlichen Seelen. Die erstere Art der subsistenten Formen schliesst mithin die Möglichkeit einer Verbindung mit der Materie zu einem einheitlichen (dritten) Wesen aus; die letztere Art dagegen schliesst die Möglichkeit dieser Verbindung ein, weil deren Natur selbst zu dieser Verbindung hingeordnet ist. Und nicht blos die Möglichkeit jener Verbindung liegt in diesen Formen, sondern auch die Nothwendigkeit derselben, zwar nicht so, als könnten sie ohne jenes Verbundensein mit der Materie gar nicht existiren, wie solches bei den rein inhärenten (materiellen) Formen stattfindet; aber doch so, dass sie keine complete Species bilden würden ohne jene Verbindung. Von diesem Standpunkte aus betrachtet werden sie mit den rein inhärenten Formen unter Eine Categorie gestellt, welche man als die Categorie der Formae informantes bezeichnet[1]).

Diese Formae informantes können nun aber nach einem andern Eintheilungsgrunde wiederum zweifach abgetheilt werden, nämlich in solche, welche der ganzen Potenz der respectiven Materie adäquat sind, also letztere in ihrer vollen Ganzheit actuiren, und in solche, welche immer nur ein bestimmtes Quantum der Materie, für welche sie bestimmt sind, zur Actualität erheben[2]). Diejenigen Formen also, welche von ersterer Art sind, können eben deshalb, weil die ihnen

materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud, quod subsistit, non sit forma tantum, nec materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utraque. Ib. l. 2. c. 50. 51.

1) De natura materia c. 3. Die weiteren Belegstellen werden unten in der Psychologie folgen. Vgl. hiezu: *Morgott,* Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas (Programm des bisch. Lycealcataloges von Eichstätt 1860) S. 24 ff.

2) C. g. l. 2. c. 30. p. 209.

zugehörige und für sie bestimmte Materie durch sie in ihrem ganzen Umfange zur Wirklichkeit eines bestimmten Seins gelangt, nur in je Einem Wesen sich verwirklichen. Und dieses Eine Wesen muss unvergänglich sein, weil, wenn es sich auflösen würde, seine Form und seine Materie gänzlich aus dem Bereich des Daseins verschwinden müssten: — die Form, weil sie nur in Einem Wesen da sein kann; die Materie, weil sie in der gedachten Hypothese der Form gänzlich entbehren würde, und eine Materie ohne alle Form unmöglich wirklich sein kann. Wesen mit solchen Formen sind, wie schon oben erwähnt worden, die Himmelskörper. Die Formen der zweiten Art dagegen, welche ihrer respectiven Materie nicht adäquat sind, müssen vielfach an Zahl sein, weil nur unter dieser Bedingung die für sie bestimmte Materie in ihrem ganzen Umfange actuirt werden kann. Denn wenn jede Form nur ein bestimmtes Quantum dieser Materie actuirt, so müssen viele Formen vorhanden sein, um das Ganze zu actuiren. Dieses nun findet statt im Bereiche der sublunarischen Materie, daher in diesem Bereiche eine Vielheit von Formen, und in Folge dessen eine Vielheit von Dingen. Aber eben weil die Formen hier in einer Vielheit auftreten, können die dadurch bedingten Wesen auch vergänglich sein; denn mit der Corruption des Einzeldinges verschwindet weder dessen Form, noch dessen Materie gänzlich aus dem Gebiete des Daseins, da ja noch andere Dinge derselben Form und derselben Materie vorhanden sind. Freilich muss aber dann in diesem Gebiete zur Ergänzung dessen, was durch die Corruption untergeht, die Generation eintreten, damit die Vielheit der Dinge erhalten bleibe. Daher herrscht in der sublunarischen Region die Generation und Corruption, während beide vom Bereiche der Himmelskörper ausgeschlossen sind [1]).

§. 130.

So viel über die Begriffe von Materie und Form. An diese Unterscheidung schliesst sich nun unmittelbar eine andere an, nämlich die Unterscheidung zwischen Wesenheit (Substanz) und Sein (Dasein). Eine bestimmte Wesenheit ist nämlich nicht dadurch, dass sie denkbar ist, auch schon wirklich: oder vielmehr, in dem Begriffe der Wesenheit als solcher ist nicht auch schon das Dasein derselben enthalten. Soll sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehen, dann muss ihr das Sein oder das Dasein durch eine wirkende Ursache gegeben werden. Das Sein ist also von der Wesenheit als solcher realiter zu unterscheiden, und diese verhält sich zu jener wiederum wie die Potenzialität zur Actualität [2]). Hienach ist bei solchen Substanzen,

1) S. Th. 1. qu. 66. art. 2. — qu. 71. art. 3. C. g. l. 2. c. 30. p. 209 sqq.

2) C. g. l. 1. c. 22. Esse actum quendam nominat. l. 2. c. 53. Ipsum esse comparatur ad omnes substantias creatas, sicut actus earum.

welche aus Materie und Form bestehen, eine doppelte Zusammensetzung aus Potenz und Act gegeben, einmal jene, welche in dem Verhältniss von Materie und Form, und dann jene, welche in dem Verhältnisse zwischen Wesenheit und Dasein gelegen ist. Bei einfachen, geistigen Substanzen dagegen fällt die ersterwähnte Zusammensetzung hinweg, und bleibt nur die letztere. Die Wesenheit als solche nennt man auch das „quod est," während das „Sein" in dieser Beziehung als das „quo est" bezeichnet wird. Und da die Form das Princip des Seins ist, so kann mit dem Terminus „quo est" bei den zusammengesetzten Substanzen auch die Form bezeichnet werden, während dagegen bei den einfachen Substanzen die Form selbst das „quod est" ist, zu welchem dann das Sein als das „quo est" sich verhält [1]).

Betrachten wir nun die Dinge selbst, wie sie durch das Sein wirklich sind, so ist in denselben die Wesenheit als solche zugleich die Quidditát dieser Dinge, d. h. dasjenige, wodurch die Dinge das sind, was sie sind. Berücksichtigt man nun hiebei zunächst die rein geistigen Wesen, so ist es klar, dass bei ihnen die Wesenheit mit der Form zusammenfällt, weil sie ja selbst nichts weiter, als reine Formen sind [2]). Reflectirt man dagegen auf die zusammengesetzten (körperlichen) Substanzen, so werden diese als dasjenige, was sie sind, nicht allein durch die Materie und nicht allein durch die Form, sondern durch beide zugleich constituirt. Hier schliesst somit die Wesenheit ein doppeltes Moment in sich, ein materielles und ein formelles, und beide zugleich in Einheit miteinander sind die Wesenheit oder Quiddität des Dinges [3]). Nun haben wir aber oben gehört, dass im Bereiche der sublunarischen Welt die einzelnen Formen in einer Vielheit auftreten, und dass es sohin hier in jeder Categorie eine Vielheit von Dingen gibt, welche die gleiche Form und die gleiche Materie haben, wie solches beispielsweise bei Menschen, Thieren, Pflanzen u. s. w. stattfindet. Fasst man also eine solche Vielheit von Dingen in's Auge, so

1) C. g. l. 2. c. 54. In substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam dici potest ex „quod est" et „esse," vel ex „quod est" et „quo est."... Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum „quod est," nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici „quo est," secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum „quod est;" et ipsum esse est, quo substantia denominatur ens.... In substantiis intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, forma est „quod est," ipsum autem esse est actus et „quo est;" et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex „quod est" et „esse," vel ex „quod est" et „quo est."

2) De ente et essentia, c. 5. — 3) C. g. l. 3. c. 41. p. 69.

erblickt man in ihnen eine gemeinsame Form und eine gemeinsame Materie, und da beide miteinander die Wesenheit oder Quiddität constituiren, so haben diese Dinge auch eine gemeinsame Wesenheit oder Quiddität. Aber freilich existirt diese gemeinsame Wesenheit in der Wirklichkeit nur in jedem einzelnen Gliede jener Gesammtheit von Dingen, denen sie gemeinsam ist; sie ist also individuirt in jedem einzelnen Individuum, und besitzt ausser diesen Individualitäten in der objectiven Wirklichkeit kein eigenes Dasein [1]). Nun frägt es sich aber, welches denn das Princip dieser Individuation sei. In der Wesenheit als solcher kann dieses nicht liegen, weil ja die Wesenheit gemeinsam ist. Es muss also dieses Princip ausser der Wesenheit liegen; zwischen dieser und dem Individuationsprincip muss ein realer Unterschied obwalten. Dieses Princip der Individuation nun ist im Gegensatze zur materia communis, welche ein Moment der Wesenheit selbst bildet, die materia signata, oder materia individualis. Man versteht darunter gerade die bestimmte *quantitativ abgegrenzte* Materie, welche einem bestimmten Individuum eigen ist, sammt all jenen individuellen Accidentien, mit welchen diese Materie in concreto behaftet ist [2]). So ist z. B. die Wesenheit des Menschen (humanitas = animal rationale) allen einzelnen Menschen gemeinsam; dadurch unterscheidet sich also ein einzelner Mensch von einem andern einzelnen Menschen nicht; jeder unterscheidet sich aber von allen Andern seines Gleichen durch seine besondere individuelle Bestimmtheit und diese ist wiederum bedingt durch die quantitativ abgegrenzte und qualitativ bestimmte Materie, welche ihm eigen ist. Dadurch allein ist er mithin das bestimmte Individuum, welches er ist. Daraus folgt, dass die materia signata als das Princip der Individuation bezeichnet werden müsse [3]). Und weil die Materie auf erster Linie und zumeist

1) C. g. l. 3. c. 41. p. 70.

2) C. g. l. 1. c. 21. Essentiae vel quiddidates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi. l. 2. c. 92. p. 368.

3) S. Th. 1. qu. 3. art. 3. De ente et essentia, c. 2. Sciendum est, quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet; in definitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata. c. 5. p. 399. De natura materiae, c. 2. In formis, ubi est multitudo, formae per receptionem in alio, quod habet rationem primi subjecti manet eadem species in diversis suppositis. Hoc autem recipiens est materia non quomodolibet accepta, cum ipsa sit de intellectu philosophicae speciei, sed

durch die Quantität umschrieben und zu einem individuell abgegrenzten Sein contrahirt wird, also zunächst durch die Quantität „materia signata" ist, so kann auch diese determinirte Quantität (quantitas determinata) des Dinges als der Grund seiner Individualität bezeichnet werden. Durch die Materie wird die Wesenheit individualisirt; aber sie würde nicht individualisirt, wenn nicht diese Materie in einer bestimmten quantitativen Abgrenzung wirklich wäre [1]). Aus dieser durch die Quantität designirten Materie und aus der dadurch individuirten Form besteht also die individuelle Wesenheit oder Quiddität des Einzeldinges [2]).

Hieraus ist ersichtlich, dass die gemeinsame Wesenheit zu der individuellen Materie, in welcher sie verwirklicht ist, wiederum als Form sich verhält; denn sie gibt dieser Materie das bestimmte Sein, welches sie besitzt [3]). Und daraus ergibt sich uns denn von selbst der Begriff der *Natur* des Einzelwesens. Da nämlich die Form nicht blos Princip des Seins, sondern auch der Thätigkeit eines Dinges, die Wesenheit aber selbst die Form des Einzeldinges ist: so wird durch diese Wesenheit die Thätigkeit des Individuums sowohl bedingt, als auch bestimmt. Und in so fern nun, als die Wesenheit Thätigkeitsprincip des Individuums ist, heisst sie dessen *Natur* [4]).

Reflectiren wir nun auf diese ganze Theorie der Wesenheit in den körperlichen Dingen, so sehen wir leicht, dass in jedem einzelnen

secundum quod habet rationem primi subjecti; et signatio ejus est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hic et nunc.

1) Opusc. 29. de princip. individui, p. 419. (im Anhange an die Summa contra gent. Nemausi 1853) Aliud est, in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc; et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae; et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis. Materia enim sola est principium individuationis quoad illud, in quo salvatur ratio primi in genere substantiae; quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate. Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis; non quod aliquo modo causet subjectum suum, quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo, quod cadit sub ratione particulari, et hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem. S. Th. 3. qu. 77. art. 2. In l. Boeth. de trin. qu. 4. art. 2, c.

2) C. g. l. 1. c. 65. Singularis essentia constituitur ex materia designata et forma individuata.

3) S. Th. 1. qu. 3. art. 3, c.

4) De ente et essentia, c. 1. Nomen autem naturae hoc modo sumtae (i. e. secundum quod omnis substantia natura est), videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione..... Sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse.

Individuum ausser Materie und Form, ausser Wesenheit und Sein, weiter noch ein Doppeltes unterschieden werden müsse, nämlich die Wesenheit als Quidditát, und der individuelle Träger dieser Quidditát. Die Wesenheit als Quidditát ist das bestimmende, der individuelle Träger der Wesenheit das bestimmte. Das durch die Quidditát bestimmte individuelle Wesen nun nennt man das *Suppositum.* Das Suppositum ist also hier das „quod est," während die Wesenheit oder Quidditát hier als das „quo est" bezeichnet werden muss. Es ist hieraus klar, dass das Suppositum nicht schlechterdings dasselbe ist, wie die materia signata; vielmehr bildet diese letztere selbst wiederum ein Moment des Suppositums; da dieses vermöge seines Begriffes nicht ohne die Wesenheit, sondern als durch die Wesenheit bestimmt gedacht werden muss, und somit nebst der materia signata auch die Wesenheit als das andere Moment ihres Begriffes in sich schliesst. Es muss daher zwar ein realer Unterschied angenommen werden zwischen der Wesenheit und dem Suppositum, aber doch nicht der Art, als seien beide von einander ganz getrennt, sondern nur in so fern, als das Suppositum ausser der Wesenheit auch noch die individuirenden Principien und Accidentien in sich schliesst, während die Wesenheit als solche diese individuirenden Principien und Accidentien von sich ausschliesst [1]).

Es ist leicht ersichtlich, dass die oben entwickelte Theorie des Individuationsprincipes nicht auf die rein geistigen Wesen, die nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind, Anwendung finden könne; denn da dieselben subsistente Formen sind, so sind sie durch sich selbst individuirt, bedürfen also keines andern ausser ihrer Wesenheit liegenden Individuationsprincipes mehr. Desungeachtet fallen auch bei ihnen Wesenheit und Suppositum nicht in Eins zusammen, sondern müssen vielmehr strenge unterschieden werden. Denn obgleich sie durch sich selbst individuirte Formen sind, so ist in ihnen doch das Sein nicht identisch mit der Wesenheit; dieses findet, wie wir sehen werden, nur bei Gott statt. Sind aber Wesenheit und Sein verschieden, dann ist in solchen Dingen doch Etwas,

1) S. Th. 1. qu. 3. art. 3. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia, sicut maxime apparet in his, quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui; et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus, quod homo sit sua humanitas. Quodlib. 2. qu. 2. art. 4. Suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis.

was ausser der Wesenheit liegt, nämlich das Sein, und sind sie eben deshalb auch fähig, noch anderes, was nicht zu ihrer Wesenheit gehört (Accidentien) in sich aufzunehmen. Wo aber solches stattfindet, da ist das Ganze als Suppositum gefasst, doch etwas Anderes, als die blosse Wesenheit oder Quiddität, und müssen daher auch beide von einander unterschieden werden [1]).

§. 131.

Kehren wir aber wieder zu den zusammengesetzten Substanzen zurück, so ist zwar die einer Vielheit von Individuen gemeinsame Wesenheit, wie wir gesehen haben, nur in den Individuen wirklich; aber das hindert nicht, dass die gemeinsame Wesenheit einer Vielheit von Individuen doch *als gemeinsam gedacht* werden könne. Und geschieht dieses, dann ist das Resultat hievon im Denken das *Allgemeine*, der allgemeine Begriff. Ein allgemeiner Begriff lässt sich somit nur aus einer Vielheit von Individuen gewinnen, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind, und in Folge dessen eine gemeinsame Wesenheit haben. Und nur auf diese ist das Allgemeine auch anwendbar. Die rein subsistenten Formen, welche mit keiner Materie sich verbinden, stehen über dem Allgemeinen; und nur wenn man letzteres *blos* als logische Zusammenfassung einer Vielheit von Einzelsubstanzen nach irgend einem logischen Prädicamente fasst (das logisch Allgemeine), kann man auch sie unter das Allgemeine subsumiren [2]). Wenn wir aber sagen, dass zur Ermöglichung eines allgemeinen Begriffes eine Vielheit von Individuen mit gemeinsamer Wesenheit vorausgesetzt sei, so ist damit nicht gesagt, dass diese Vielheit auch nothwendig wirklich sein müsse; es genügt, wenn sie nur möglich ist. Darum fallen auch die Himmelskörper, obgleich jeder derselben seine eigene Wesenheit hat, die ihm mit andern Himmelskörpern keineswegs gemeinsam ist, unter den allgemeinen Begriff; denn es ist wenigstens möglich, dass Gott ausser dem Einen auch noch andere mit dem Einen gleichwesentliche Himmelskörper schaffe [3]).

1) Quodlib. 2. qu. 2. art. 4, c. In angelo non est omnino idem suppositum et natura, quia aliquid accidit ei praeter id, quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam, et alia quaedam ei accidunt, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

2) S. Th. 1. qu. 88. art. 2. Substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus; quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. De ente et essentia, c. 5.

3) S. Th. 1. qu. 13. art. 9. Omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem, vel secundum rationem saltem; sicut natura humana est communis multis secundum rem et rationem;

Aber eben weil das Allgemeine als solches wesentlich darauf beruht, dass die einer wirklichen oder möglichen Vielheit von Individuen gemeinsame Wesenheit als gemeinsam *gedacht* wird, darum ist das Allgemeine *als solches* nur ein Gedachtes, und kann nur in einem Verstande sich vorfinden [1]. In der Objectivität gibt es kein Allgemeines als Wirkliches; es existirt hier blos in den Individuen [2]. So ist das Allgemeine zwar seinem Inhalte nach objectiv wirklich in allen Individuen, von denen es sich prädiciren lässt, und von ihnen untrennbar. Die Form oder Intention der Universalität dagegen erhält es erst durch den Verstand, welcher die Wesenheiten der Dinge als gemeinsam und folglich als allgemein denkt [3]. Es ist jedoch wiederum

natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum: potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens; et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est praeter intellectum naturae speciei. Unde servato intellectu naturae speciei potest intelligi ut in pluribus existens.

1) C. g. l. 1. c. 44. Forma per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu.

2) C. g. l. 1. c. 65. Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. c. 26. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione.

3) S. Th. 1. qu. 85. art. 2, c. Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. In Aristot. de anima, in lib. 2. lect. 12. Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis, nisi secundum esse, quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur; unde relinquitur, quod universalia secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus; et propter hoc nomina communia significantia naturas ipsas praedicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species. — Tractatus primus de universalibus: Una et eadem natura, quae singularis erat et individuatur per materiam in singularis hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis illam a conditionibus, quae sunt hic et nunc. — Unde rationem universalis (illa natura) et praedicabilis accipit ab ipso intellectu. — Haec autem similitudo sive species, existens in anima, est una numero et est singularis. Ejus autem universalitas non est ex hoc, quod est in anima, sed ex hoc, quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. Eorum igitur judicium, quantum ad ipsam, est idem: nec hoc est inconveniens, quia sicut aliquid diversis respectibus potest esse genus et species, ita aliquid diversis speciebus potest esse universale et particulare sive singulare. Est enim illa in toto intellectu singularis, et est universalis, in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium ducens in omnium cogitationem. — Consequenter dico, quod universalia, ex hoc, quod sunt

ein doppelter Verstand zu unterscheiden, der göttliche und der menschliche. Beiden kommt der Gedanke des Allgemeinen zu; aber in verschiedener Weise. Der göttliche Gedanke geht den wirklichen Dingen voran, da diese nach dem Musterbild der göttlichen Idee geschaffen worden. In dieser Beziehung geht also auch das Allgemeine dem Einzelnen voraus, wie der vorbildliche Gedanke, die Idee, dem Wirklichen, dem Geschaffenen [1]). Der menschliche Verstand dagegen gewinnt das Allgemeine erst durch Abstraction aus dem Einzelnen, indem er nämlich die Wesenheit der individuirenden Principien und der Accidentien entkleidet und sie für sich denkt [2]). Hier folgt mithin das Allgemeine dem Einzelnen erst nach [3]). Es gibt somit universalia ante rem — im Verstande Gottes, universalia in re — die individuellen Wesenheiten der Dinge, so fern sie gleichartig sind in einer Vielheit von Individuen, und universalia post rem — im menschlichen Verstande.

§. 132.

Das nun sind die allgemeinen metaphysischen Grundlagen, auf welchen die Erkenntnisslehre des heil. Thomas sich aufbaut, und wir sind daher durch die bisherige Entwicklung in Stand gesetzt, unmittelbar zur Darstellung dieser Erkenntnisslehre überzugehen. Der erste Hauptgrundsatz, welchen Thomas hier aufstellt, ist dieser: Eine Erkenntniss kann in uns nur dadurch entstehen, dass ein Erkenntnissobject in unserm Geiste sich abspiegelt. Und diese Abspiegelung ist selbst wiederum dadurch bedingt, dass vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten erzeugt wird, und so das erkennende Subject sich in gewisser Weise mit dem Gegenstand selbst verähnlicht [4]). Hieraus folgt, dass jegliche Erkenntniss in uns

universalia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima. Cum autem dicimus, quod natura universalis habet esse in ipsis sensibilibus sive singularibus, intelligimus ex hoc, quod natura, cui accidit universalitas, habet esse in istis signatis.

1) C. g. l. 1. c. 65.

2) C. g. l. 2. c. 75. p. 311. Licet natura generis et speciei nunquam sit, nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. S. Th. 1. qu. 85. art. 1. Ea, quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. — 3) S. Th. 1. qu. 85. art. 3.

4) C. g. l. 1. c. 65. l. 2. c. 77. Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. l. 4. c. 11.

ein Leiden und ein Thun voraussetzt. Das erkennende Subject muss sich receptiv verhalten zum Gegenstande, es muss aber auch mit demselben sich verähnlichen, um dessen Bild in sich auszuprägen. In ersterer Beziehung nun verhält es sich leidend, in letzterer thätig. Beides ist zur Ermöglichung der Erkenntniss in gleicherweise erforderlich, und aus beidem resultirt wie aus Einem Princip das wirkliche Erkennen des Erkenntnissgegenstandes [1]).

Jene Beschaffenheit oder Verfassung des Erkenntnissvermögens nun, durch welche es geschieht, dass dieses in seiner Thätigkeit zum Bilde des Erkannten wird, heisst Species oder Erkenntnissform. Als im Geiste ruhende Beschaffenheit heisst sie species impressa, und wird im Acte der Erkenntniss zur species expressa. Die Species ist mithin das formale Princip der Erkenntniss, so fern durch sie das menschliche Erkenntnissvermögen selbst in Act gesetzt, aus der blossen Potenzialität zur Wirklichkeit der Erkenntniss erhoben wird [2]); sie ist dasjenige, *wodurch* der Gegenstand erkannt wird [3]). Aus der Vereinigung der Species mit dem Erkenntnissvermögen resultirt dann erst der Erkenntnissact, indem er aus der Species und aus dem Vermögen wie aus Einem lebenden Princip hervorgeht. Das Resultat dieses Erkenntnissactes heisst Intentio. Erst in dieser ist die eigentliche

1) De veritate, qu. 8. art. 6. Duplex est actio, una, quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu: unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus: et ideo oportet, quod intelligens secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet, quod intelligendo intelligens sit ut agens intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens, in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem sicut effectus ad causam.

2) C. g. l. 1. c. 46. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Species (igitur) intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis.... Species intelligibilis (autem) est similitudo alicujus intellecti.

3) Ib. l. 2. c. 75. p. 310. Habet igitur se species intelligibilis, recepta in intellectu possibili, in intelligendo sicut id, quo intelligitur. Id vero, quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam. S. Th. 1. qu. 85. art. 2.

Erkenntniss gegeben [1]). Die Intention ist somit die Erkenntniss selbst, welche der Geist auf Grundlage der Species in sich selber bildet, jenes innere Wort, welches er bei sich ausspricht, wenn er einen Gegenstand erkennt, und welches dann im äussern Worte nach Aussen hervortritt [2]). Sie ist zwar ebenso wie die Species das ideale Bild des Gegenstandes, aber sie ist doch nicht die Species selbst; sie ist vielmehr etwas vom erkennenden Geiste selbst Hervorgebrachtes, somit ein Product seiner eigenen Thätigkeit, welches freilich erst ermöglicht ist durch die Species, weil ohne die Voraussetzung dieser keine Intention gebildet werden könnte. Sie ist mithin der Terminus des ganzen Erkenntnissprocesses [3]).

Wenn aber alle Erkenntniss dadurch bedingt ist, dass von dem Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten erzeugt wird, so folgt daraus von selbst, dass das Erkannte in dem Erkennenden stets nach Weise des Erkennenden ist. Denn es muss die Erkenntnissform oder Species in doppelter Beziehung betrachtet werden. In Beziehung auf die erkennende Seele ist sie der Grund, wodurch das Vermögen zu erkennen thätig ist, und zwar muss sie mit diesem, wie schon gesagt, so vereinigt sein, dass die Thätigkeit aus beiden wie aus Einem lebenden Princip hervorgehe. Wenn aber das, dann muss sie auch der Natur der Seele entsprechen; denn diese kann auf solche Weise nichts Heterogenes in sich aufnehmen. In Beziehung aber auf den Gegenstand bestimmt die Species die erkennende Thätigkeit, ihn und keinen andern zu erfassen, weil sie ja die Er-

1) C. g. l. 1. c. 5. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio.

2) C. g. l. 4. c. 11. Intentio intellecta est id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res, quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant, unde et ipsa intentio verbum interius nominatur.

3) C. g. l. 1. c. 53. Res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet, quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu: existens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam... Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio.... Haec autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur, quod intellectus intentionem formet illi rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur, quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat.

kenntnissform dieses und keines andern Gegenstandes ist. Weil aber ebenso wohl das Höhere ein Gleichniss des Niedern, als das Niedere ein Gleichniss des Höhern sein kann, so folgt, dass die Form, wodurch Etwas erkannt wird, in dem Erkennenden nicht auf die Weise zu sein braucht, wie sie im Gegenstande selber ist; wohl aber muss sie der Natur des Erkennenden, mit dem sie zu Einem lebendigen Princip wird, entsprechen. Mit andern Worten: das Erkannte muss in dem Erkennenden sein nach Weise des Erkennenden [1]). Darin haben es Plato und die alten Naturphilosophen versehen, dass sie diesen Grundsatz nicht festhielten, und statt dessen annahmen, das Erkannte müsse in dem Erkennenden auf dieselbe Weise sein, wie es in seiner Objectivität ist. So musste Plato die allgemeinen Begriffe *als* allgemeine objectiviren, und mussten die Naturphilosophen die Seele aus all jenen Elementen zusammengesetzt sein lassen, welche sie zu erkennen vermag [2]). Um solche Irrthümer zu vermeiden, muss also der erwähnte Grundsatz entschieden festgehalten werden.

Ist aber das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden, so folgt daraus wiederum, dass die Erkenntniss um so vollkommener sich gestaltet, je weiter das erkennende Princip in seinem Sein von der Materialität entfernt ist [3]). Denn da die Art und Weise, in welcher das Erkannte in dem Erkennenden ist, nach der Natur des Erkennenden sich richtet, so muss offenbar, je vollkommener diese Natur ist, je höher sie sich über die Materialität erhebt, auch die Art und Weise der Erkenntniss eine immer vollkommnere

1) De verit. qu. 10. art. 4. Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente cognitionis principium. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quam habet in cognoscente, alio modo secundum respectum, quem habet ad rem, cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquid cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet, ut res cognita sit secundum modum cognoscentis vel secundum modum illum, quo forma, quae est cognoscendi principium, habet esse in cognoscente. qu. 2. art. 5, ad 5 et 7. qu. 10. art. 4, ad 4.

2) S. Th. 1. qu. 84. art. 1. Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit, quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito. art. 2. De verit. qu 2. art. 2. Ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: terra, ut terram cognosceret, aqua ut aquam, et sic de caeteris.

3) S. Th. 1. qu. 84. art. 2. Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. De verit. qu. 2. art. 2. Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur.

werden. Die unvollkommenste ist daher die sinnliche Erkenntniss, weil hier das erkennende Princip in seiner Erkenntnissthätigkeit noch an ein materielles Organ gebunden ist; höher steht die intellectuelle Erkenntniss des Menschen, weil hier jenes Bedingtsein der Erkenntnissthätigkeit durch ein materielles Organ schon nicht mehr vorhanden ist; über diese erhebt sich noch die Erkenntniss des Engels und auf höchster Stufe steht die Erkenntniss Gottes [1]).

§. 133.

Haben wir im Bisherigen die allgemeinsten Erkenntnissprincipien des heil. Thomas kennen gelernt, so können wir nun auf das Besondere übergehen. Im menschlichen Erkenntnissvermögen ist nach Thomas eine doppelte Erkenntnissquelle zu unterscheiden: der Sinn und der Verstand. Beide sind wesentlich von einander verschieden; keine kann die andere ersetzen. Denn der Sinn erkennt das Sinnliche, der Verstand das Uebersinnliche; der erstere erfasst das Einzelne, der letztere das Allgemeine; der Verstand erkennt seine eigene Thätigkeit und sich selbst, der Sinn nicht. Eine Vermischung beider Erkenntnissquellen ist somit in keiner Weise zulässig [2]).

Desungeachtet aber stehen beide, der Sinn und der Verstand, in dem Menschen in innigster Verbindung und Wechselwirkung. Alle Erkenntniss des Verstandes ist nämlich durch die Erfahrung bedingt und kann nur durch diese gewonnen werden. Alle unsere Erkenntniss beginnt mit der Erfahrung und kann nur von dieser aus zum Uebersinnlichen und Allgemeinen sich erheben [3]). Es gibt keine angebornen Ideen oder Erkenntnisse. Unser Verstand gleicht an und für sich einer tabula rasa; soll dessen ursprüngliche Leerheit mit Erkenntnissen ausgefüllt werden, so ist dieses nur möglich auf der Grundlage der Erfahrung [4]). Der Grund hievon liegt darin, dass das intellective Princip im Menschen vermöge seiner natürlichen Bestimmung mit dem Leibe verbunden ist. Wäre diese Verbindung eine widernatürliche, wie sie nach Plato's Annahme es ist, so wäre es folgerichtig, wenn man der Seele eine angeborne Erkenntniss zutheilen würde, weil dann die Leiblichkeit vielmehr als hindernd, denn als fördernd für die höhere Erkenntniss sich bewähren würde. Aber weil eben jene Verbindung eine natürliche, durch die Natur der Seele selbst geforderte ist,

1) De verit. qu. 2. art. 2. Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis. Vgl. *Kleutgen*, Phil. der Vorzeit, Bd. 1. S. 26 ff. 34 ff. 41 ff. — 2) C. g. l. 2. c. 66. 67. 82. p. 335.

3) Ib. l. 2. c. 37. Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est; a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana proficit. S. Th. 1. qu. 84. art. 1.

4) S. Th. 1. qu. 79. art. 2. in c.

so folgt daraus, dass es auch in der Natur der Erkenntnisskraft liegt, vom Sinnlichen erst zum Uebersinnlichen sich zu erheben [1]). Denn eben jene Verbindung des intellectiven Princips mit der Leiblichkeit bringt es mit sich, dass das Wesen der Dinge nur aus seiner Erscheinung erkannt werden kann; und die Erkenntniss der Dinge nach ihrer Erscheinung ist eben Sache der Erfahrungserkenntniss [2]). Ohne sinnliche Vorstellung ist somit für den Menschen, so lange er diesem gegenwärtigen Leben angehört, kein Denken möglich [3]). Aber wenn der Sinn die Gegenstände blos nach ihrer sinnlichen Form und nach ihren accidentellen Bestimmungen wahrnimmt, so dringt dagegen der Verstand durch die Erscheinung hindurch zum Wesen der Dinge vor: und gerade dieses ist die Prärogative, welche ihn vor dem Sinne auszeichnet [4]). Im Begriffe erfasst der Verstand nicht etwa blos das Allgemeine der Erscheinungen, sondern er erfasst das Wesen oder die Quidditát der Dinge. Diese Erkenntniss ist es, welche ihm im Unterschiede von dem Sinne eignet [5]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so muss aber doch auch hier wiederum ein Unterschied gemacht werden zwischen demjenigen, worauf sich die Verstandeserkenntniss *direct* bezieht, und demjenigen, worauf sie eine blos *indirecte* Beziehung hat. Der Bereich der intellectuellen Erkenntniss ist nämlich zunächst auf die empirische Welt beschränkt, weil diese allein in der Erscheinung dem Verstande unmittelbar gegenübertritt, so dass er aus der Erscheinung das zu Grunde liegende Wesen erforschen kann. Daraus folgt, dass es zunächst auch blos die Wesenheit oder Quiddität der *körperlichen* Dinge ist, auf welche sich das menschliche Denken *direct* bezieht. Das eigentliche, unmittelbare und directe Object der intellectuellen Erkenntniss ist somit das Wesen der

1) S. Th. 1. qu. 84. art. 3. De verit. qu. 10. art. 6.

2) S. Th. 1. qu. 55. art. 2. vgl. qu. 79. art. 2. C. g. l. 3. c. 45. p. 81 sq.

3) C. g. l. 3. c. 41. p. 68. Intellectus noster secundum statum praesentem nihil intelligit sine phantasmate.

4) S. Th. 2, 2. qu. 8. art. 1. Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. C. g. l. 4. c. 11. p. 359. Est autem differentia inter intellectum et sensum. Nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia hujusmodi. Sed intellectus ingreditur ad interiora rei: et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet, quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae.

5) De verit. qu. 10. art. 4 et 6. S. Th. 2, 2. qu. 8. art. 1. Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere, quasi intus legere.... Objectum enim intellectus est „quod quid est." C. g. l. 1. c. 58. l. 3. c. 56. p. 104.

körperlichen Dinge, das Intelligible im Sinnlichen, das Immaterielle im Materiellen. Diess allein erkennt der Verstand per speciem propriam, in so fern er die Species, durch welche er es erkennt, direct von der Sache selbst erhält [1]).

Wie verhält es sich nun aber mit den anderweitigen Gegenständen der intellectuellen Erkenntniss? Wenden wir, um diese Frage zu beantworten, unser Augenmerk zuerst auf die Selbsterkenntniss der Seele: so ist hier zuvörderst die blosse Erfassung unseres concreten und individuellen Seins von der Erkenntniss unserer Natur, d. i. der wesentlichen Beschaffenheit dieses Seins, also das Selbstbewusstsein von der Selbsterkenntniss zu unterscheiden [2]). Ausserdem hat man hiebei auch den Unterschied festzuhalten zwischen dem habituellen und actuellen Wissen. Unter habituellem Wissen ist nämlich jene Verfassung der Vernunft zu verstehen, durch welche dieselbe im Stande ist, gewisse Begriffe, so oft wir wollen, sich zu vergegenwärtigen. Das actuelle Wissen dagegen ist die actuelle Vergegenwärtigung jener Begriffe selbst durch die Thätigkeit des Geistes [3]).

Dieses vorausgesetzt beantwortet der heil. Thomas die gestellte Frage in folgender Weise: Was zuerst das einfache Selbstbewusstsein betrifft, in welchem sich die Seele blos nach ihrem concreten Dasein erfasst, so erkennt sich die Seele in dieser Beziehung, wenn es sich um das actuelle Selbstwissen handelt, durch ihre Acte. Denn dadurch erkennen wir, dass wir sind, leben, eine Seele haben: dass wir fühlend erkennend und wollend thätig sind. Handelt es sich dagegen um das habituelle Selbstwissen, so erkennt sich die Seele in dieser Beziehung durch ihre Gegenwart oder durch ihr Wesen. Diess will jedoch nicht sagen, dass die Seele ihr Wesen unmittelbar und nicht erst vermittelst ihrer Thätigkeit erkenne, sondern es soll damit nur diess gesagt sein, dass die Seele, um durch ihre Thätigkeit ihr eigenes Sein zu erfassen, keiner erst durch Abstraction erworbenen Species, welche als Habitus in ihr wäre, bedürfe, sondern dass dazu die Gegenwart ihres Wesens in ihrer Thätigkeit genüge [4]). Jedes anderweitige habituelle

1) S. Th. 1. qu. 84. art. 7. Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura, in materia corporali existens. qu. 85. art. 5, ad 3. In l. Boeth. de Trin. qu. 6. art. 3.

2) S. Th. 1. qu. 87. art. 1. Intellectus noster se cognoscit dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam; alio modo in universali, secundum quod *naturam* humanae mentis consideramus.

3) In lib. 3. de anima lect. 11.

4) De verit. qu. 10. art. 8. Quantum igitur ad primam cognitionem (qua cognoscitur, an sit anima) pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per suos actus. In

Wissen ist bedingt durch gewisse Species, welche durch Abstraction erworben, nach der Abstraction als species impressae im Geiste bleiben; denn nur dadurch ist der Geist in einer solchen Verfassung, dass er die respectiven Begriffe, so oft er will, sich wieder vergegenwärtigen kann. In Bezug auf das Selbstbewusstsein dagegen bedarf es keiner solchen Species, damit der Geist in der erwähnten Verfassung sich befinde; sondern es reicht hier, wie gesagt, die Gegenwart des Wesens der Seele in ihrer Thätigkeit zu diesem Zwecke hin. In so fern kann man auch sagen, dass dem Menschen das habituelle Bewusstsein seiner selbst angeboren sei [1]).

Auf diesem unmittelbaren Selbstbewusstsein nun baut sich die Selbsterkenntniss im engern Sinne auf, nämlich die Erkenntniss des Wesens und der wesentlichen Beschaffenheit der Seele. Auch diese ist bedingt durch die Erkenntniss unserer geistigen Thätigkeit; denn indem wir diese nach ihrer wesentlichen Beschaffenheit erkennen, können wir aus diesen Aeusserungen unsers höhern Lebens auf die Natur oder Quidditát des diesen zu Grunde liegenden Princips hinüberschliessen. Aber das ist dann nicht mehr ein so spontaner Vorgang, wie derjenige, in welchem wir das unmittelbare Selbstbewusstsein gewinnen, sondern es gehört dazu eine sorgsame und scharfsinnige Untersuchung, weil wir vorher schon unsere geistigen Thätigkeiten von allem Inhalt und von allem Zufälligen entkleiden und sie nach ihrem reinen Begriffe erfassen müssen. Daher die mancherlei Irrthümer, welche in der Geschichte in Bezug auf die Natur der Seele uns begegnen [2]).

hoc enim aliquis percipit, se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere: unde dicit Philosophus (in l. 9. Ethic. c. 9.): sentimus autem, quod sentimus, et intelligimus, quod intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus, quod sumus.... Sed quantum ad habitualem cognitionem sic dico, quod anima per suam essentiam se videt, i. e. ex hoc ipso, quod essentia sua sibi est praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem, quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. S. Th. 1. qu. 87. art. 1.

1) De verit. qu. 10. art. 8, ad 1. Intellectus noster nihil actu potest intelligere, antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae: sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere.... et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

2) S. Th. 1. qu. 87. art. 1. Ad primam cognitionem de mente habendam suf-

§. 134.

So ist also der Gang unserer Erkenntniss, so weit wir ihn bisher verfolgt haben, dieser: Zuerst erkennt der Verstand die körperlichen Dinge ausser sich, dann aber wendet er sich zurück auf sein eigenes Erkennen, und von diesem endlich gelangt er zur Erkenntniss des erkennenden Princips, der Seele. Die nächstfolgende Thätigkeit ist, was ihre Wirklichkeit betrifft, stets durch die nächstvorausgehende bedingt. Zuerst muss das erkennende Princip in seiner Thätigkeit gleichsam aus sich herausgehen zu den körperlichen Dingen; dann erst kann es stufenweise wieder in sich zurückkehren, und in dieser Rückkehr in sich selbst die Selbsterkenntniss gewinnen. Und gerade dieses ist das Prärogativ des geistigen Erkenntnissprincips als solchen, dass es sich im Aeussern nicht verliert, sondern vom Aeussern wieder in sich selbst zurückkehrt. Die Naturkräfte, die ohne Gefühl sind, kehren auf keine Weise zu sich zurück, weil sie auf keine Weise erkennen, dass sie thätig sind; die mit Sinn begabten Wesen fangen an, zu sich zurückzukehren, weil sie ihre Thätigkeit wahrnehmen; aber sie bleiben gleichsam auf halbem Wege stehen. Denn das Erkennen, welches sie wahrnehmen, liegt in der Mitte zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden. Die geistigen Substanzen aber vollenden diese Rückkehr, indem sie nicht blos ihre Thätigkeit, sondern auch ihr Wesen, aus welchem diese ausgeht, erkennen [1]. — Dadurch ist denn auch der Geist zur Gewissheit

ficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam: et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam (quatenus nimirum natura humanae mentis ex actu intellectus consideratur) non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio: unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. De verit. qu. 10. art. 8. C. g. l. 3. c. 46. l. 2. c. 98.

1) De verit. qu. 1. art. 9. Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quia illa, quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim, quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt; quia actus cognitionis est medius inter cognitionem et cognitum. Sed reditio ista completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in libro de causis (prop. 15.), quod omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter caeteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus rationem hanc Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo

befähigt. Denn wir werden dadurch gewiss, dass wir die Wahrheit unsers Erkennens, d. h. die Uebereinstimmung unsers Denkens mit dem Sein der Dinge erkennen. Diess vermöchte aber der Verstand nicht, wenn er blos seine Thätigkeit und nicht auch die Natur derselben erkännte, und wiederum kann er die Natur seiner Thätigkeit nur erkennen, weil er auch die Natur seiner selbst zu erkennen und einzusehen vermag, dass es in seinem Wesen liegt, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Hingegen kann der blosse Sinn den Gegenstand zwar auffassen, wie er ist, aber diese Wahrheit seiner Auffassung nicht erkennen. Denn er erkennt zwar seine Thätigkeit, das Wahrnehmen, aber nicht sein Wesen, und deshalb auch nicht die Natur und Beschaffenheit seiner Thätigkeit. Darum also ist der Verstand befähigt, die Wahrheit seines Erkennens zu erkennen, weil er bei seiner Thätigkeit sich auf sich selbst zurückwendet [1]).

Mit der Erkenntniss des Wesens der körperlichen Dinge und des eigenen Selbsts ist aber der Bereich der Verstandeserkenntniss noch nicht abgeschlossen; vielmehr vermag der Verstand auf der Grundlage dieser erwähnten Erkenntnisse auch zur Erkenntniss Gottes sich zu erheben. Aber in dieser Erkenntniss wird der Gegenstand nicht mehr durch sich selbst unmittelbar, nicht mehr per speciem propriam erkannt, denn Gottes Dasein und Wesen fällt gar nicht mehr unter die Erfahrung, weder unter die äussere, noch unter die innere Erfahrung. Unsere Erkenntniss Gottes kann mithin keineswegs die Quiddität Gottes direct und unmittelbar zum Gegenstande haben; woraus folgt, dass wir das göttliche Sein seiner Eigenthümlichkeit nach durch keinen entsprechenden Begriff auffassen können, sondern vielmehr genöthigt sind, über dasselbe nach der Weise, wie wir das endliche Sein be-

redeunt super seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. Ib. qu. 2. art. 2, ad 2. S. Th. 1. qu. 14 art. 2, ad 1. Opusc. 14. de natura verbi intellectus.

1) De verit. qu. 1. art. 9. Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est, sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est, ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, secundum quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu, sicut consequens actum suum, dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen non est in sensu, sicut cognita a sensu. Si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat. Quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens neque naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus.

trachten, zu denken. Unsere Erkenntniss Gottes ist somit eine indirecte und mittelbare, so fern sie durch die Erkenntniss eines andern Seins bedingt und vermittelt wird; sie vollzieht sich per speciem impropriam seu alienam, weil wir sie nicht vom Gegenstand selbst, sondern von einem Andern empfangen, indem wir Gott blos wie in einem Spiegel oder Gemälde in den geschöpflichen Dingen schauen; sie ist eine blos analogische Erkenntniss, weil wir eben, wie gesagt, über Gott blos nach der Analogie der geschöpflichen Dinge denken [1]). Sie kann deshalb auch nur so weit gehen, als die geschöpflichen Dinge uns eine genügende Grundlage darbieten zur Erforschung des göttlichen Wesens [2]).

Aehnliches gilt auch von der Erkenntniss jener geistigen Substanzen, welche mit keiner Leiblichkeit verbunden sind, der Engel. Auch von ihnen ist nur eine indirecte und analogische Erkenntniss möglich, weil es im ganzen Gebiete unserer Erfahrung keine Erscheinungen gibt, die wir den Engeln zuschreiben könnten [3]). Wenn es deshalb zum wenigstens zweifelhaft ist, ob sich auch nur das Dasein derselben durch die blosse Vernunft beweisen lasse, so können wir es aus demselben Grunde zu keinem klaren und vollständigen Wissen ihrer Beschaffenheit bringen. Wir müssen zu demselben vorzüglich durch die Betrachtung unserer Seele zu gelangen suchen [4]).

Das ist also der Bereich, in welchem die intellectuelle Erkenntniss im Unterschiede von der sinnlichen sich bewegt, und die Ordnung derselben. Es ist aber auch die Art und Weise, wie beide, der Sinn und der Verstand, ihre respectiven Objecte erkennen, eine verschiedene. Bleiben wir nämlich zunächst bei dem eigenthümlichen Objecte des Sinnes und des Verstandes stehen, so prägt sich das Bild des erkannten Gegenstandes in

1) S. Th. 1. qu. 84. art. 7. — qu. 85. art. 1. — qu. 56. art. 3. Quodlib. 7. qu. 1. art. 1. Vgl. *Kleutgen*, a. a. O. Bd. 1. S. 176 ff.

2) C. g. l. 1. c. 3. Ad substantiam Dei capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea, quae in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur, quid sit, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo, quia est, et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. c. 30. l. 4. c. 7. p. 340.

3) S. Th. 1. qu. 88. art. 2. Supposito, quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcunque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali.

4) Ib. ad 1. Per hoc enim, quod anima nostra cognoscat seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam. C. g. l. 2. c. 60. p. 278. l. 3. c. 46. p. 84. In l. Boeth. de trin. qu. 6. art. 3.

Sinn und Verstand auf verschiedene Weise aus. Im Sinne spiegelt sich nämlich der Gegenstand ab zugleich mit den individuirenden Principien und den Accidentien; im Verstande dagegen fallen die Accidentien und die individuirenden Principien hinweg, und es bleibt allein die reine Wesenheit. Diese aber ist allgemein. Somit ist der wesentliche Charakter der Verstandeserkenntniss, vermöge des Gegenstandes, auf welchen sie sich bezieht, die Allgemeinheit, während dem Sinne das Einzelne in seiner Einzelheit zufällt. Und das gilt sowohl von der respectiven Species, durch welche Sinn und Verstand erkennen, als auch von der Intention, die in beiden auf der Grundlage der Species sich bildet[1]). Daher erkennt der Verstand direct nur das Allgemeine; das Einzelne vermag er nur indirect zu erkennen, dadurch nämlich, dass er sich gleichsam reflectirt auf die sinnlichen Vorstellungen, aus welchen er das Allgemeine gewonnen hat, und so die Einzeldinge als Grundlage der allgemeinen Erkenntniss zu erfassen sucht[2]).

§. 135.

Aber nun frägt es sich, wie es denn möglich sei, dass der Verstand von der blosen Erscheinung, welche sich ihm in der Sinnenerkenntniss darbietet, zum Wesen vordringe, mit andern Worten: wodurch die Erhebung des Geistes von der sinnlichen zur übersinnlichen, idealen Erkenntniss bedingt sei. — Wie der Sinn, so verhält sich auch der Verstand in der Erkenntniss zunächst receptiv; denn die intellectuelle Erkenntniss ist, analog der sinnlichen, nur dadurch möglich, dass der Verstand durch die Erkenntnissform (species) das Erkannte seinem idealen Sein nach in sich aufnimmt, und also in eine Art Bild desselben verwandelt wird. Dieses receptive Verhalten kann man auch in gewissem Sinne ein Leiden nennen, und in so fern sagen, dass der Verstand in seiner Erkenntniss gleich dem Sinne sich zunächst leidend verhalte[3]). Aber während der Sinn bei dieser blosen Receptivität oder Passivität stehen bleibt[4]), muss dagegen in dem Verstande mit der Receptivität noch eine gewisse Spontaneität sich verbinden, wenn es zu einer wirklichen intelligibeln Erkenntnissform und in Folge dessen zu einem wirklichen Erkenntnissacte, zu einer thatsächlichen Erkenntniss

1) S. Th. 1. qu. 84. art. 1 et 2. C. g. l. 2. c. 66.

2) S. Th. 1. qu. 86. art. 1. Quodl. 12. art. 11. De ver. qu. 10. art. 5.

3) S. Th. 1. qu. 79. art. 2. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia, absque hoc, quod aliquid abjiciatur: secundum quem modum omne, quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. 1, 2. qu. 22. art. 1. in c. Secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire et intelligere est quoddam pati. C. g. l. 2. c. 57. p. 266. c. 60. p. 276.

4) Quodlib. 8. qu. 2. art. 3.

des Idealen kommen soll. Da nämlich das Wesen uns nur in der sinnlichen Erscheinung sich offenbart, so könnte die intelligible Species desselben im Verstande nie entstehen und folglich dasselbe auch nie zur wirklichen Erkenntniss gebracht werden, wenn nicht dem Verstande selbst eine Thätigkeit eignete, durch welche die intelligible Species des Wesens im Verstande erzeugt, resp. das blos der Möglichkeit nach Intelligible, welches in der sinnlichen Vorstellung gegeben ist, der Wirklichkeit nach intelligibel würde[1]). Anders wäre es freilich, wenn die Wesenheiten der Dinge nach platonischer Ansicht als allgemeine Ideen ausser uns für sich bestünden; denn in diesem Falle bedürfte es Nichts weiter, als der einfachen Aufnahme dieser Universalien in die Erkenntniss, und wäre weiter keine besondere Thätigkeit des Verstandes erforderlich, um ihre Species in sich zu erzeugen. Da aber ersteres nicht der Fall ist; vielmehr des Wesen nur in der Erscheinung sich offenbart, das Allgemeine nur im Einzelnen wirklich ist, so ist jene Thätigkeit des Verstandes zur Erzeugung der idealen Erkenntnissform schlechterdings nothwendig[2]). Die Dinge können weder wie sie in sich, noch auch wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung sind, in der Vernunft ideale Erkenntnissformen erzeugen; denn sie sind sowohl in sich, als in der sinnlichen Erkenntniss nach Weise ihres materiellen Daseins. Es muss also im Verstande eine Thätigkeit vorausgesetzt werden, durch die es geschieht, dass bei Gegenwart des sinnlichen Bildes, welches den Gegenstand immer nur nach seiner individuellen und äussern Erscheinung darstellt, in der Vernunft das intelligible Bild, welches das Allgemeine, Nothwendige, Wesentliche ausdrückt, erzeugt werde[3]).

Hienach muss man in dem menschlichen Verstande ein Doppeltes unterscheiden, den möglichen und den thätigen Verstand (intellectus possibilis und intellectus agens)[4]). Der thätige Verstand erhebt die sinnliche Vorstellung zur wirklichen Intelligibilität[5]); er entkleidet den in der Vorstellung sich darstellenden Gegenstand der individuirenden Principien, und bewirkt dadurch, dass die intelligible Species desselben rein und unvermischt in den möglichen Verstand aufgenommen werde[6]). Der mögliche Verstand selbst ist dann der Ort dieser durch die Thätigkeit des thätigen Verstandes erzeugten intelligibeln Species; er verhält sich daher zu ihr receptiv und wird durch die Aufnahme der Species in Act gesetzt, so dass er nun wirklich er-

1) S. Th. 1. qu. 84. art. 6. — 2) C. g. l. 2. c. 77.

3) S. Th. 1. qu. 79. art. 3. Quodlib. 8. qu. 2. art. 3.

4) C. g. l. 2. c. 76. p. 317 seqq. c. 77. S. Th. 1. qu. 79. art. 3.

5) C. g. l. 2. c. 59. p. 273. Phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem.

6) C. g. l. 2. c. 62. p. 283. c. 75. p. 311. c. 76.

kennt, den Erkenntnissact vollzieht[1]). So werden denn die Dinge intelligibel durch die Thätigkeit des thätigen Verstandes, und nachdem sie es geworden, sind sie geeignet, mit dem möglichen Verstande diesem ihrem intelligibeln Sein nach vereinigt zu werden, und dadurch die erkennende Thätigkeit zu erzeugen. Hienach hat die Thätigkeit des thätigen Verstandes eine doppelte Beziehung; sie steht nämlich einerseits in Beziehung zur sinnlichen Vorstellung und andererseits zum möglichen Verstande. Die erstere erhebt sie zur wirklichen Intelligibilität, und in Folge dessen erzeugt sie in dem möglichen Verstande die intelligible Species, bewegt jenen zu dieser hin, damit er durch dieselbe zum actuellen Erkennen gelange[2]). Indem die geistige Erkenntnisskraft (als Intellectus agens) sich zum Bilde der Phantasie hinwendet, entsteht durch ihre Thätigkeit in ihr selbst (als dem Intellectus possibilis) ein Erkenntnissbild, wodurch der Gegenstand der sinnlichen Vorstellung nicht wie in dieser mit allem Zufälligen, sondern nur nach seinem Wesen dargestellt wird. Jene erste Thätigkeit, nämlich die Hinwendung des thätigen Verstandes zu dem Bilde der Phantasie ist analog der Beleuchtung der Gegenstände durch das Licht. Denn wie das Licht den Gegenstand beleuchtet, um ihn dem Auge sichtbar zu machen, so beleuchtet auch das geistige Licht des thätigen Verstandes die sinnliche Vorstellung, um sie intelligibel zu machen für den möglichen Verstand[3]). Die letztere Thätigkeit dagegen, nämlich die Erzeugung der intelligibeln Species im möglichen durch den thätigen Verstand ist die Abstraction. Die Abstraction setzt mithin jene Beleuchtung des Bildes der Phantasie voraus, und ist erst durch diese ermöglicht[4]). Dadurch aber, dass der thätige Verstand in der erklärten Weise die intelligible Species des Gegenstandes im möglichen Verstande erzeugt, wird in gewissem Sinne der Intellectus in actu Eins mit dem Intelligibile in actu, und gerade auf dieser, wenn freilich nicht realen, aber doch idealen Einheit beider beruht die wirkliche Erkenntniss[5]). Der thätige Verstand ist als solcher wesentlich und

1) C. g. l. 1. c. 65. p. 109. l. 2. c. 60. p. 278. Intellectus agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens ut ars ad materiam.

2) S. Th. 1. qu. 85. art. 1, ad 4. — qu. 79. art. 3.

3) C. g. l. 2. c. 77. l. 3. c. 45. p. 81. S. Th. 1. qu. 79. art. 3.

4) S. Th. 1. qu. 85. art. 1. ad 4. Phantasmata et illuminantur ab intellectu agenti, et iterum per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior: ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quorum similitudines intellectus possibilis informatur.

5) C. g. l. 1. c. 47. Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et

daher ununterbrochen thätig [1]). Nicht so der mögliche Verstand. Was aber den Einfluss der sinnlichen Vorstellung auf die intellectuelle Erkenntniss betrifft, so ist aus dem Bisherigen leicht ersichtlich, dass die Mitwirkung des Sinnes zur intellectuellen Erkenntniss nur darauf sich beschränkt, dass er dem Verstande den Stoff seiner Erkenntniss liefert. Diess ist jedoch wiederum nicht so zu verstehen, als wenn die sinnliche Vorstellung durch eine gewisse Bearbeitung zur intellectuellen geformt würde. Es will vielmehr nur diess sagen, dass der Verstand seine Begriffe nicht würde gewinnen können, wenn ihm nicht, sei es durch den äussern, sei es durch den innern Sinn ein Gegenstand geboten würde, aus welchem er sie abziehen kann. Die sinnliche Erkenntniss ist somit nicht die Ursache der intellectuellen, sondern vielmehr nur die Materie der Ursache, welche der thätige Verstand ist [2]). Zu diesem verhält sie sich wie das agens instrumentale zum agens principale [3]). Der thätige Verstand aber ist dadurch befähigt, in der Auffassung der Dinge das Wesen von dem Zufälligen zu sondern, d. h. zu abstrahiren, dass er in seiner Thätigkeit an kein körperliches Organ gebunden ist [4]).

§. 136.

Setzt nach der ganzen bisherigen Entwicklung die menschliche Erkenntniss das objective Sein wesentlich voraus, und ist sie nur unter dieser Voraussetzung ermöglicht: so verhält es sich dagegen umgekehrt mit der göttlichen Erkenntniss, so fern diese auf das geschöpfliche Sein sich bezieht. In dieser Richtung ist nämlich die göttliche Erkenntniss nicht durch das Sein bedingt und bestimmt, sondern sie bedingt und bestimmt vielmehr selbst das Sein [5]). Die göttliche Erkenntniss verhält sich nämlich zum geschöpflichen Sein als Vorbild, während die menschliche zu demselben im Verhältnisse des Abbildes steht. Und darin gründet denn auch der Unterschied zwischen Idee und Begriff. Die Idee ist das Vorbild der Dinge im schaffenden Geiste,

intellectum in actu unum sunt. c. 51. Intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu est sensus in actu.

1) C. g. l. 2. c. 76.

2) S. Th. 1. qu. 84. art. 6. Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis est quodammodo materia causae.

3) De verit. qu. 10. art. 6, ad 7. In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum.

4) De spirit. creat. art. 10, ad 6. Hoc ipsum, quod lumen intellectus agentis non est actus alicujus organi corporei, per quod operetur, sufficit ad hoc, quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus.

5) C. g. l. 1. c. 61.

der Begriff dagegen das Abbild derselben in dem geschöpflichen Geiste. Ebenso gründet sich hierauf der Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Wahrheit. Die objective Wahrheit, d. i. die Wahrheit der Dinge selbst, bestimmt sich nach ihrer Conformität mit der göttlichen Idee[1]; die subjective Wahrheit dagegen, d. i. die Wahrheit unserer Erkenntniss, liegt umgekehrt in der Conformität dieser Erkenntniss mit dem respectiven Objecte[2]). Weil aber der Begriff, in welchem die intellectuelle Erkenntniss sich vollzieht, nichts anderes, als der Ausdruck der Wesenheit des Dinges ist, so wird aus ihm auch erkannt, was in dem Dinge, wenn es wirklich wird, nothwendig ist, was ausserdem in ihm sein und was in ihm nicht sein kann. Und so umfasst die Wahrheit, welche uns die Begriffe enthüllen, — die subjective Wahrheit, nicht nur die Gesetze der Wirklichkeit (des Daseins), sondern auch die Norm der Vollkommenheit der Dinge. Der Inbegriff dieser Wahrheit ist das ideale Sein der Dinge, das ihrer Wirklichkeit vorangeht, und nach ihrem Untergange fortbesteht, ewig und unveränderlich ist. Und in so fern kann und muss man auch sagen, dass die subjective Wahrheit in ihrer ganzen Vollkommenheit in der Uebereinstimmung unserer Erkenntniss mit der göttlichen Erkenntniss bestehe, so fern diese auf die geschöpflichen Dinge sich bezieht. So ist also das Mass und die Norm unserer Erkenntniss und Wissenschaft zunächst das ohne unser Zuthun gegebene Sein, während dagegen die göttliche Idee das Mass und die Norm dieses Seins selbst ist, indem es dasselbe bedingt und bestimmt[3]); woraus dann wiederum folgt, dass in höchster Instanz diese Idee auch für unsere Erkenntniss Norm und Mass ist.

Es ist aber hier zu unterscheiden zwischen incomplexer und complexer Erkenntniss. Die incomplexe Erkenntniss besteht in der einfachen Apperception eines Seins; die complexe dagegen besteht darin, dass wir die incomplexe Erkenntniss auf das Sein anwenden, sie von demselben entweder bejahen oder verneinen. Dieses vorausgesetzt ist es klar, dass die Wahrheit oder Falschheit unserer Erkenntniss erst in den complexen Intentionen gegeben sein könne; denn das Incomplexe kann an sich weder als wahr, noch als falsch bezeichnet werden, so lange wir es nicht auf die Gegenstände beziehen. Erst dann können wir sagen, dass unsere Erkenntniss wahr oder falsch sei, wenn wir

1) C. g. l. 1. c. 62. Veritas rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum.

2) C. g. l. 1. c. 59 Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est. c. 62. S. Th. 1. qu. 85. art. 7, ad 2.

3) C. g. l. 1. c. 61. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur, unde provenit, quod scibilia sunt mensura scientiae humanae. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum: unde oportet, quod scientia ejus sit mensura rerum.

unsere Intentionen auf die Gegenstände selbst beziehen, sie von einem bestimmten Gegenstande entweder bejahen oder verneinen. Wahrheit und Falschheit unserer Erkenntniss liegt somit nur in der Zusammensetzung oder Trennung der Intentionen, d. h. in der complexen Erkenntniss[1]). Daher der Grundsatz, dass Sinn und Verstand in Bezug auf die ihnen eigenthümlichen Erkenntnissobjecte an sich nicht täuschen, sondern dass alle Täuschung und aller Irrthum nur in unsern Urtheilen liegt[2]).

Sind dieses die Bestimmungen, welche in Bezug auf die Wahrheit unserer Erkenntniss massgebend sind, so fragt es sich nun, wodurch denn der Mensch überhaupt zur Erkenntniss der Wahrheit befähigt sei.

Thomas beantwortet diese Frage zunächst negativ. Aus gewissen Aeusserungen des heiligen Augustin, sagt er, könnte man möglicherweise schliessen, das erste, was von dem menschlichen Verstande erkannt werde, sei Gott selbst, und durch diese Erkenntniss Gottes sei alle anderweitige Erkenntniss der Wahrheit bedingt. Wirklich haben Einige zu dieser Annahme sich verstanden. Aber diese Annahme ist ganz unrichtig, und lässt sich in keiner Weise aufrecht erhalten. Denn in der unmittelbaren Erkenntniss Gottes besteht die menschliche Glückseligkeit. Würde also die menschliche Vernunft von Natur aus Gott unmittelbar anschauen, dann würde daraus folgen, dass jeder Mensch, und zwar hienieden schon, der höchsten Glückseligkeit theilhaftig sei. Da ferner Gott die absolute Einfachheit, also Alles, was in ihm ist, schlechthin Eins ist, so würde, falls wir das göttliche Wesen unmittelbar anschauen würden, Niemand in der Erkenntniss Gottes irren können, was doch thatsächlich falsch ist. Zudem muss das Ersterkannte das gewisseste sein; der Verstand muss dasselbe von Natur aus mit vollkommener Gewissheit erkennen. Aber auch das findet hier, wie man leicht sieht, nicht statt. Folglich kann es schlechterdings nicht wahr sein, dass Gott das Ersterkannte sei, und dass wir in der ersten Wahrheit unmittelbar alle andere Wahrheit erkennen[3]).

1) C. g. l. 1. c. 59. Quum aliquod incomplexum vel dicitur, vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei adaequatum, nec rei inaequale; quum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur, incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem: unde de se nec verum, nec falsum dici potest; sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per notam compositionis aut divisionis. De verit. qu. 14. art. 1. c.

2) C. g. l. 1. c. 61. l. 3. c. 108. p. 220. S. Th. 1. qu. 85. art. 6.

3) In l. Boeth. de trin. 1, 3. fol. 117. b. sqq. (ed. Ven. 1593).... Dicendum, quod quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo: unde sequeretur, omnem hominem beatum esse. Et praeterea cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea,

Nach Abweisung dieser falschen Annahme müssen wir nun hören, wie Thomas seinerseits die obengestellte Frage beantwortet. Wenn die Befähigung der Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit nicht in einer unmittelbaren Anschauung Gottes und der Wahrheit in ihm begründet sein kann: so muss der Grund zu jener Befähigung ein anderer sein. Dieser Grund nun ist nach Thomas darin gelegen, dass unser Verstand an dem göttlichen Verstande Theil nimmt, dass unsere Vernunft eine parcipata similitudo der göttlichen Vernunft ist. Was heisst das?

Um Antwort auf diese Frage zu geben, müssen wir zuerst den Begriff der Participation im Allgemeinen in's Auge fassen. Der heil. Thomas bezeichnet das Sein der Geschöpfe überhaupt als ein participirtes Sein, und will damit sagen, dass die Geschöpfe ihr Sein nicht durch sich selbst besitzen, sondern von Gott empfangen haben, während das göttliche Sein kein empfangenes, sondern das durch sich selbst bestehende Sein (ipsum esse subsistens) ist. Gott heisst daher auch ens per essentiam, die Creatur dagegen ens per participationem [1]). So wie also, was Feuer hat, aber nicht Feuer ist, durch Theilnahme feurig ist, so ist auch, was Sein hat, und nicht das Sein ist, nur ein durch Theilnahme Seiendes [2]). Was aber von dem Sein, das gilt auch von allen Vollkommenheiten, die in diesem Sein gelegen sind oder aus ihm folgen. Während also Gott durch sich selbst Vernunft ist, sind die geschöpflichen Wesen nur dadurch vernünftig, dass sie die Vernunft von Gott erhalten haben; ihre Vernunft ist in diesem Sinne ebenso, wie ihr Sein, eine participirte, weil von Gott empfangene [3]).

quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus, opportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. Repugnat etiam haec positio auctoritati scripturae, Exod. 33: Non videbit me homo et vivet. Quodlib. 10, qu. 11. art. 7.

1) C. g. l. 2. c. 15. Deus est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens, quod sit suum esse, non potest esse nisi unum. l. 3. c. 66.

2) S. Th. 1. qu. 3. art. 4. Sicut illud, quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem: ita illud, quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem.

3) S. Th. 1. qu. 79. art. 4. Semper quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectivae virtutis: cujus signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem; pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo; habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his, quae intelligit, de potentia procedit in actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum, (et a quo intellectualitas animae derivetur. De spir. creat. art. 10, c.).

Ist dieses die nächste und unmittelbarste Bedeutung des Begriffes der Participation, so ist aber die Benennung „esse, vivere, intelligere participatum" nicht auf diese erste Bedeutung allein beschränkt, sondern es wird damit auch gesagt, dass wir durch unser Sein, Leben und Erkennen auch an dem Guten, was in Gott ist, Antheil und folglich mit Gott irgend eine *Aehnlichkeit* haben. Somit wird durch diesen Ausdruck Gott nicht blos als die wirkende oder hervorbringende, sondern auch als die vorbildliche Ursache der geschaffenen Wesen bezeichnet. Wie Gott durch seine Macht den Dingen nicht verleihen könnte, dass sie seien, wenn er nicht selber wäre, so könnte er auch keine lebendigen, vernünftigen Geschöpfe hervorbringen, wenn er nicht selbst Leben und Vernunft wäre. Wie er als das absolute Sein allen Dingen verleiht, dass sie sind, so verleiht er als das absolute Leben den Lebendigen, dass sie leben, und als die absolute Vernunft den Vernünftigen, dass sie erkennen. So ist die menschliche Vernunft nicht blos eine participatio der göttlichen Vernunft, sondern auch eine participata similitudo der letztern [1]).

Ziehen wir nun den Schluss. Dadurch ist die menschliche Vernunft befähigt, die Wahrheit zu erkennen, dass sie einerseits ihren Ursprung in Gott hat, von Gott hervorgebracht ist, und dass sie andererseits im Verhältniss der Aehnlichkeit zur göttlichen Vernunft steht, ein geschöpfliches Abbild der letztern ist. Mit andern Worten: der menschliche Geist ist zur Erkenntniss der Wahrheit befähigt, weil er nach dem Bilde der ewigen Vernunft geschaffen ist [2]).

§. 137.

Dieses also bestimmte Theilnehmen der menschlichen Vernunft an der göttlichen beschreibt nun der heil. Thomas gewöhnlich so, dass er zur Erläuterung desselben das Licht als Bild gebraucht. Da ist ihm Gott die intelligible Sonne, welche uns innerlich erleuchtet, und das natürliche Licht unserer Vernunft ist nichts anderes, als jene Erleuchtung, welche von Gott ausgeht, um uns unsere intellectuelle Erkenntniss zu ermöglichen [3]). Wie daher das Auge Alles im Lichte der Sonne sieht, ohne jedoch zu diesem Behufe den Blick auf die Sonne selbst richten zu müssen, so erkennen wir auch alle ideale Wahrheit in dem Lichte, welches Gott ist, ohne dass wir deshalb schon das

1) De spir. creat. art. 10, c. fol. 205, c. (ed. Ven. 1593.) Si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei; sed ad imaginem Angelorum etc.

2) Vgl. *Kleutgen*, Phil. d. Vorzeit. Bd. 1. S. 39 ff.

3) S. Th. 1, 2. qu. 109. art. 1, ad 2. Sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius, unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab eo ad cognoscendum ea, quae pertinent ad naturalem cognitionem.

Wesen Gottes schauen [1]). Gerade dieses ist die Prärogative oder das Privilegium der vernünftigen Creatur, dass sie im Lichte Gottes erkennt, während die übrigen Wesen dessen nicht fähig sind [2]).

Diese Aeusserungen, welche bei Thomas häufig wiederkehren, könnten nun allerdings wiederum den Gedanken nahe legen, dass Thomas trotz alledem ein unmittelbares Einstrahlen des göttlichen Lichtes in den Verstand angenommen habe, welches zwar keine unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens als solchen von Seite der Vernunft bedinge, aber doch einen „unmittelbaren Contact" der erkennenden Vernunft mit Gott in sich schliesse, und dass in Folge dessen die menschliche Vernunft nur durch dieses unmittelbare Einstrahlen des göttlichen Lichtes in dieselbe erkenntnissfähig sei. Wirklich ist dieser Gedanke, auch in neuerer Zeit, hervorgetreten [3]). Allein Thomas weist diese Fassung seiner Lehre direct ab. Weil nämlich, sagt er, die Ansicht, Gott sei das von uns zuerst Erkannte, und durch ihn erkennen wir alles andere, vernünftigerweise nicht aufrecht erhalten werden kann, so haben Einige behauptet, nicht die göttliche Wesenheit als solche sei das Ersterkannte, sondern Gott strahle ein gewisses Licht unmittelbar in uns ein, und in so ferne dieses Licht unserer Vernunft von Natur aus gegenwärtig sei, könne man mit Recht sagen, dass Gott nach jenem Lichte, welches von ihm ausgeht, das Ersterkannte sei. Allein diese Ansicht ist eben so unhaltbar wie die erstere. Denn das Licht, welches Gott in uns einstrahlt, ist Nichts anderes, als das natürliche Licht, welches die Vernunft selbst ist. Nicht ein von der Vernunft verschiedenes Licht ist es, welches die Erkenntniss der Vernunft bedingt, sondern die Vernunft ist selbst das Licht, durch welches wir erkennen. Und eben deshalb kann man auch nicht sagen, dass dieses Licht das ersterkannte sei. Denn unsere Vernunft selbst können wir nur erkennen aus ihrer Thätigkeit; wir müssen also zuvor Anderes erkennen, bevor wir durch Reflexion auf unsere Erkenntnissthätigkeit diese

1) S. Th. 1. qu. 12. art. 11, ad 3. Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et judicamus.... Sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, i. e. per lumen solis... Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium, quod videatur essentia Dei. 1. qu. 79. art. 4.

2) Expos. aurea in David. Ps. 35. Privilegium rationalis creaturae est, quod videt in lumine Dei, quia alia animantia non vident in lumine Dei. Ideo dicit: „In lumine tuo." Non intelligitur de lumine creato a Deo, quia sic intelligitur illud, quod dicitur: „Fiat lux;" sed „in lumine tuo," quo scilicet tu luces, quod est similitudo substantiae tuae.... Hoc lumen.... est veritas increata, qua aliqua vera cognoscimus. Lumen enim spirituale veritatis est: quia sicut per lumen aliquid cognoscimus, in quantum lucidum, ita cognoscitur, in quantum est verum.

3) *Gratry*, Logik, Bd. 1. S. 30 ff. (Uebersetz. von Pfahler, Regensb. 1859.)

selbst, und das Princip, wovon sie ausgeht, zu erkennen im Stande sind [1]).

Auch sonst erklärt sich der heil. Thomas über das von ihm gebrauchte Bild von der Erleuchtung der Vernunft durch das göttliche Licht in einer Weise, welche allen Zweifel darüber ausschliesst, dass der *Gedanke*, welcher diesem Bilde unterliegt, in der That kein anderer sei, als der oben entwickelte Begriff der „participata similitudo." „Alles," sagt er, „sehen wir in Gott, und über Alles urtheilen wir nach dem göttlichen Lichte, in so fern wir durch *Theilnahme* an seinem Lichte Alles erkennen und beurtheilen. Denn es ist ja das natürliche Licht unserer Vernunft nichts anderes, als eine Theilnahme an dem göttlichen Lichte [2])." Und wiederum: Im Lichte der ersten Wahrheit erkennen wir Alles, in so fern erstens das natürliche Licht unserer Vernunft nichts anderes ist, als eine impressio veritatis aeternae, und in so ferne zweitens die ersten und obersten Principien, nach welchen wir Alles beurtheilen, und durch welche alle anderweitige Erkenntniss bedingt ist, in der ersten und höchsten Wahrheit ihren objectiven Grund haben, und als ein Abbild jener höchsten und unveränderlichen Wahrheit in uns betrachtet werden müssen [3]). Das Licht des thätigen Verstandes ist uns

1) In l. Boeth. de Trin. 1, 3. fol. 117, c. Unde alii dicunt, quod divina essentia non est primum cognitum a nobis in via, sed influentia luminis ipsius, et secundum hoc Deus est primum, quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva. Haec autem lux non est primum cognita a mente, neque cognitione qua scitur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione, qua cognoscitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere.... Nullus autem intelligit se aliquid intelligere, nisi in quantum intelligit aliquid intelligibile. Ex quo patet, quod cognitio alicujus intelligibilis praecedit cognitionem, qua quis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis.

2) S. Th. 1. qu. 12. art. 11, ad 3. Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et judicamus. *Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis.*

3) Quodlib. 10. qu. 4. art. 7, c. Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo refracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo, sc. quantum ad lumen intellectuale, de quo in Ps. 4.: „Signatum est super nos lumen vultus tui, domine;" et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa

unmittelbar von Gott imprimirt, und wenn es in der heiligen Schrift heisst, dass Gott uns das Licht seines Angesichtes wie ein Siegel aufdrückt, so will dieser Ausdruck der heiligen Schrift nichts anderes sagen, als dass Gott uns durch die Vernunft, welche er uns gegeben, vor allen übrigen Geschöpfen zu Ebenbildern seiner Wesenheit gemacht hat[1]). Wir haben also überall keine reale Erleuchtung des menschlichen Verstandes von Seite Gottes im Sinne eines unmittelbaren Contactes zwischen beiden, sondern nur eine Erleuchtung in dem Sinne, dass die menschliche Vernunft *als Bild* der göttlichen an dem Lichte der letztern Theil hat.

Es ist jedoch auch noch ein anderer Gesichtspunkt in's Auge zu fassen. Die menschliche Vernunft kann nämlich nicht ganz und gar von der göttlichen Einwirkung losgelöst sein. Denn wie der menschliche Geist nur würde, weil ihn Gott erschuf, so fährt er auch nur fort zu sein, weil Gott ihn erhält, und kann nur wirken, weil Gott mit ihm wirkt. Die Erhaltung und Mitwirkung Gottes ist ja bei allen geschöpflichen Dingen zu ihrer Fortdauer und zu ihrer Wirksamkeit erforderlich; also auch bei dem menschlichen Geiste. In Bezug auf den menschlichen Geist aber kann man jene Erhaltung und Mitwirkung zur Vernunftthätigkeit mit Recht eine Erleuchtung nennen. Denn wie Gott in der Schöpfung des Geistes nicht blos durch seine Macht, sondern auch als das absolute intellectuelle Leben thätig ist, und wie nur deshalb, was die Macht hervorbringt, gleichfalls intellectuelles Leben ist: so muss auch die Erhaltung und Mitwirkung hier nicht blos überhaupt als ein Einfluss Gottes, sondern überdiess als ein Einfluss Gottes als der absoluten Vernunft oder des unerschaffenen Lichtes betrachtet werden. Und auch in diesem Sinne nimmt Thomas jene

per suam essentiam videatur a viatoribus, sed in ipsa ratione suae imaginis, sc. veritatis ab ea exemplatae omnis veritas a nobis cognoscitur. Et exinde est, quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque: et ita intelligendum est dictum Augustini: „Si ambo viderimus, id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? non ego in te, nec tu in me, sed ambo in ea, quae supra nos est, incommutabili veritate." S. Th. 1. qu. 88. art. 3, ad 1. In luce primae veritatis omnia intelligimus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio verittatis aeternae. C. g. l. 3. c. 47. De ver. qu. 10. a. 11, ad 12.

1) De spirit. creat. art. 10. Si homo participaret lumen intelligibile ab angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem angelorum, contra id, quod dicitur Gen. 1.: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram," i. e. ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum; unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo. Et hoc dicitur in Psalmo: „Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!" S. Th. 1. qu. 84. art. 5.

Erleuchtung der menschlichen Vernunft durch das göttliche Licht, wovon er die Erkenntnissfähigkeit der letztern abhängig macht[1]). Nie aber versteht er sich dazu, jene Erleuchtung im eigentlichen Sinne zu nehmen, der Vernunft einen unmittelbaren Contact mit einem von ihr verschiedenen, nämlich mit dem göttlichen Lichte als solchem zuzusprechen, und davon ihre Erkenntnissfähigkeit abhängig zu machen. Diesen Gedanken weist er schlechterdings ab. Das körperliche Auge erhält von der Sonne nicht ein natürliches, ihm selbst eigenthümliches Licht, wodurch es in den Stand gesetzt würde, die äussern Dinge ohne den Einfluss des äussern Sonnenlichtes zu sehen. Dagegen erhält die Vernunft von der ungeschaffenen geistigen Sonne ein solches natürliches Licht, welches ihr wesentlich eigenthümlich ist, und wodurch sie die Dinge erkennen kann. Deshalb bedarf das Auge zum Sehen stets des äussern Sonnenlichtes, die Vernunft dagegen bedarf eines solchen von ihr selbst verschiedenen Lichtes zur Erkenntniss nicht; sie hat das Licht in sich selbst. Wenn man daher auch die Vernunfterkenntniss mit dem Sehen des leiblichen Auges in Vergleich setzen kann, so ist dieser Vergleich doch nicht in jeder Beziehung giltig; vielmehr muss seine Giltigkeit in die eben angegebenen Schranken eingeschlossen werden[2]).

Dieses vorausgesetzt, erklärt es sich denn nun auch, in wie fern man mit Augustinus sagen dürfe, dass wir Alles, was wir erkennen, in den ewigen Ideen erkennen. Nur in so fern kann und darf man dieses sagen, als man dadurch die göttlichen Ideen als den Grund unserer Erkenntniss bezeichnen will. Wie wir sagen, dass wir in der Sonne sehen, weil die Sonne uns das Licht spendet, in welchem wir sehen, und nicht etwa, weil wir die Sonne und in ihr die Dinge, die um uns her sind, schauen: so erkennen wir auch in den göttlichen Ideen, weil Gott unserer Seele das Licht der Vernunft verleiht, und dadurch an dem Lichte, in welchem er Alles erkennt, Theil nehmen lässt, und nicht etwa, weil wir in Gott die ewigen Ideen und in ihnen das Wesen der Dinge schauen. Denn diese Erkenntnissweise, die Gott allein natürlich ist, wird dem geschaffenen Geiste nur durch das übernatürliche

1) Opusc. 70. Sup. Boeth. de Trin. 1, 1. ad 6. Sicut dicit Augustinus l. 8. sup. Genes. ad litt. Sicut aer illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens, continuo tenebratur: ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale semper Deus causat in anima, non aliud et aliud, sed idem; non enim est causa fieri solum, sed etiam esse ipsius. In hoc ergo Deus continue operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit.

2) Ib. l. c. ad 3. Dicendum, quod oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu, sicut consequitur mens ex illustratione solis increati; et ideo *oculus indiget semper exteriori lumine, et non mens.*

Licht der himmlischen Glorie zu Theil [1]). Wenn also der heil. Augustin sagt, dass wir Alles, was wir erkennen, nicht in uns, sondern in der unwandelbaren Wahrheit, die über uns ist, erkennen, und dadurch als die höchste Norm, nach welcher wir über die Wahrheit urtheilen, die göttlichen Ideen selber angibt: so wollte er nach der Erklärung des heil. Thomas nichts anderes behaupten, als dass wir darum ein zuverlässiges Urtheil über die Wahrheit unserer Erkenntnisse haben, weil die Gesetze, die in unserm Geiste liegen, der ewigen Wahrheit, welche in Gott ist, entsprechen [2]).

§. 138.

So muss denn immer daran festgehalten werden, dass es unserer Vernunft eigen sei, ihre Begriffe durch Abstraction von den sinnlichen Vorstellungen zu gewinnen [3]), und dann von den Begriffen zur Erkenntniss der Wahrheiten fortzuschreiten, welche dadurch bedingt sind. Es frägt sich nun, welche Begriffe die ersten sind, die wir gewinnen.

1) S. Th. 1. qu. 84. art. 5. Cum quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat: dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut videt aliquis in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant: et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana cognoscat omnia in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Ps. 4, 6. dicitur: „Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?“ Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine:“ quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. De Spir. creat. art. 10, ad 8. Augustinus posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus, non quidem sic, quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi ipsam Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae aeternae rationes imprimunt in mentes nostras.

2) C. g. l. 3. c. 47. Quamvis diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi, quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. Vgl. hierüber: *Kleutgen,* Phil. der Vorzeit. Bd. 1. S. 89 ff.

3) S. Th. 1. qu. 85. art. 1. Cognoscere id, quod est in tali (i. e. corporali) materia individuali, non prout est in materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.

Da lehrt denn der heil. Thomas, dass gerade die höchsten Begriffe die ersten sind, durch welche der Verstand jedweden Gegenstand denkt [1]). Der Grund hievon liegt in der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens. Weil nämlich die intellectuelle Erkenntniss von der sinnlichen ihren Anfang nimmt, die sinnliche aber immer nur Einzelnes erfasst: so muss in so fern allerdings die (sinnliche) Kenntniss des Einzelnen der (intellectuellen) Erkenntniss des Allgemeinen vorausgehen. Wenn wir aber sowohl die sinnliche als die intellectuelle Erkenntniss, jede für sich betrachten, so muss die eine wie die andere von dem allgemeinern beginnen [2]). Denn unsere Vernunft ist nicht von vorneherein im Besitz ihrer Erkenntnisse, sondern erhält dieselben, vom Zustande des blossen Vermögens zur Actualität (de potentia in actum) übergehend. Jede Kraft aber, die sich auf solche Weise entwickelt, gelangt zuerst nur zu einem unvollendeten Act, welcher zwischen dem Vermögen und der vollen Actualität in der Mitte liegt. Da also die Erkenntniss dadurch sich vollendet, dass der Gegenstand mit aller Bestimmtheit aufgefasst wird, so muss sie von jenen Begriffen beginnen, durch welche der Gegenstand mit weniger Bestimmtheit gedacht wird. Diess sind aber die höhern oder allgemeinern; denn wenn wir etwas, worin vieles enthalten ist, erkennen, ohne das, was in ihm enthalten ist, jedes seiner Eigenthümlichkeit nach mit zu erkennen, wie solches bei den höhern und allgemeinern Begriffen der Fall ist, so ist diese Erkenntniss eine unbestimmte [3]). — Aber wenn auch die höchsten Begriffe die ersten sind, durch welche die Vernunft jeden Gegenstand denkt, so folgt daraus nicht, dass wir das Allgemeine *als solches* früher erkennen, als das Einzelne. Denn etwas anderes ist es, durch allgemeine Begriffe erkennen, und etwas anderes, die Allgemeinheit unserer Begriffe einsehen; etwas anderes, im Gegenstande nur das auffassen, was ihm mit andern gemein ist, und etwas anderes, erkennen,

1) S. Th. 1, 2. qu. 94. art. 2, c. — 1. qu. 87. art. 3, ad 1. De verit. qu. 10. art. 6.

2) S. Th. 1. qu. 85. art. 2. Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis. In l. Boeth. de trin. qu. 1. art. 3, c.

3) S. Th. 1. qu. 85. art. 2. Omne, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum; actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione..... Cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est rationale vel irrationale.... Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est, si comparemus quodcunque magis universale ad minus universale. In l. Boeth. de trin. qu. 1. art. 3, c.

dass ihm, was wir von ihm denken, mit andern gemein ist. Nur dann aber, wenn wir *diese* Allgemeinheit erkennen, erkennen wir das Allgemeine als solches. In *dieser* Beziehung also geht unsere Erkenntniss den umgekehrten Weg, indem sie von dem Einzelnen zu den minder allgemeinen, und von diesen zu den allgemeinsten Begriffen aufsteigt. Dann, wenn dieser Weg zurück gelegt ist, steigen wir synthetisch von dem Allgemeinsten auf der Leiter der besondern Begriffe wieder zum Einzelnen herab [1]).

Der allgemeinste und unbestimmteste Begriff nun ist der Begriff des Seins. Dieser ist deshalb auch der erste und früheste Begriff des Verstandes, durch welchen dieser von Anfang an alle Dinge denkt. Dieser Begriff eignet dem Verstande in so fern von Natur aus, als der Verstand im Augenblicke, wo er erkennend thätig zu sein beginnt, denselben hat und haben muss, um Etwas denken zu können. Denn was er denkt, muss er als ein Etwas, als ein Ding, als ein Seiendes denken: und dies vermag er nicht ohne den Begriff des Seins. Indem aber der thätige Verstand im möglichen den Begriff des Seins und im Anschluss an diesen die übrigen allgemeinsten Begriffe erzeugt, ist hierin dem möglichen Verstande zugleich auch die Grundlage gegeben zur Erkenntniss der höchsten Principien alles Seins und Denkens [2]). Daraus folgt, dass auch diese höchsten Principien der menschliche Verstand von Natur aus innehat, dass er sie unmittelbar erkennt im Lichte des thätigen Verstandes, und daher auch von Anfang nach denselben denkt, bevor er deren Inhalt sich zum wissenschaftlichen Bewusstsein gebracht hat [3]). Und eben weil diese Principien und die ihnen zu Grunde liegenden Begriffe von Natur aus im Menschen da sind, darum ist auch der Mensch von Natur aus fähig der Wissenschaft. Denn alle Wissenschaft beruht ja wesentlich auf diesen Principien, indem nur auf ihrer Grundlage jene Folgerungen erschlossen werden können, welche den Inhalt der Wissenschaft bilden. Es sind jene Begriffe und Principien gleichsam der Saame der Wissenschaft, welcher im Verstande da ist und da sein muss vor der Wissenschaft selbst, um diese zu ermöglichen [4]). Und in so

1) Vgl. *Liberatore*, Erkenntnisstheorie des h. Thomas (deutsch von Franz) S. 223 f.

2) C. g. l. 2. c. 93. p. 343. Naturaliter intellectus noster cognoscit *ens*, et ea, quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut „non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi“ S. Th. 1, 2. qu. 94. art. 2. De ver. qu. 11. art. 1, c.

3) C. g. l. 4. c. 11. p. 359. Intellectus noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt, et ex eo procedunt.

4) De verit. qu. 11. (de magistro) art. 1. Praeexistunt in nobis quaedam *semina* scientiarum, scilicet primae conceptiones, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, ut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit.

fern kann man sogar ein gewisses Eingeborensein der Wissenschaft nach ihrem subjectiven Grunde annehmen, freilich nicht in dem Sinne, als wären jene subjectiven Grundlagen der Wissenschaft — die höchsten Begriffe und Principien — vor aller Erfahrung und ohne dieselbe dem Geiste immanent; denn es ist ja doch immer die sinnliche Erkenntniss, aus welcher der thätige Verstand jene höchsten Begriffe und Principien in natürlichem Processe abstrahirt und dem möglichen Verstande einprägt [1]). Aber in so fern der thätige Verstand uns eingeboren ist, und wir in dem Lichte desselben sogleich, wenn wir zu erkennen anfangen, ohne weiteres intellectuelles Suchen und Forschen jene Begriffe und Principien erfassen, kann man sagen, dass in dem thätigen Verstande uns jene Begriffe und Principien und in diesen wiederum die Wissenschaft ursprünglich eingepflanzt seien [2]).

§. 139.

Hieraus ist nun aber von selbst ersichtlich, dass all unser Erkennen, so weit es sich auf das Uebersinnliche bezieht, in doppelter Weise sich bethätigt, nämlich als einfache Ergreifung der Wahrheit und als fortschreitendes Denken. Ersteres ist das eigentlich intellectuelle, letzteres das rationelle Erkennen. Im intellectuellen Erkennen erfassen wir die einfachsten Begriffe und die allgemeinsten Sätze, deren Wahrheit durch sich selbst erkannt wird, die „principia simplicia" und die „principia complexa;" — im rationellen Erkennen dagegen schreiten wir aus jenen Principien durch Schlussfolgerung zu weitern Erkenntnissen fort [3]). Und das ist dann die Wissenschaft. Das intellectuelle Erkennen ist somit die wesentliche Voraussetzung und Grundlage des rationellen; letzteres ist ohne ersteres nicht möglich.

Und nach dieser Norm unterscheidet denn der heil. Thomas im höhern Erkenntnissvermögen ein Doppeltes, nämlich den Verstand (intellectus) und die Vernunft (ratio). Dem Verstand gehört die Bildung der Begriffe und der aus diesen Begriffen resultirenden Sätze an; der

1) C. g. l. 3. c. 46. Principia indemonstrabilia cognoscuntur per lumen intellectus agentis. l. 2. c. 83. p. 343. Ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere, quod totum esset majus parte, etc.

2) De verit. qu. 10. art. 6. Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur.

3) S. Th. 1. qu. 79. art. 8. Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam.

Vernunft dagegen das discursive Denken, welches auf dem Wege der Untersuchung und Schlussfolgerung zu weitern Erkenntnissen fortschreitet. Hienach steht die Vernunft unter dem Verstande und hat diesen zu ihrer wesentlichen Voraussetzung. Die Vernunft ist das Organ der Wissenschaft, der Verstand die Grundlage der letztern. Beide aber dürfen nicht als zwei verschiedene Vermögen betrachtet werden; vielmehr sind beide nur Ein Vermögen und unterscheiden sich nur beziehungsweise von einander. Der Verstand (intellectus) ist unser höheres Erkenntnissvermögen, in so fern es so beschaffen ist, dass es Begriffe und Sätze bilden kann, und in so fern dann der Verstand wiederum so beschaffen ist, dass er die höchsten Begriffe und die höchsten Grundsätze, auf denen alle unsere Erkenntniss beruht, von Natur aus inne hat, oder mit andern Worten: in so ferne er von Natur aus die Fähigkeit und Fertigkeit besitzt, jene höchsten Begriffe und Grundsätze in dem Augenblicke sich anzueignen, wo er zu denken anfängt, heisst er Habitus principiorum (simplicium et complexorum). Die Vernunft dagegen ist dasselbe höhere Erkenntnissvermögen, in so fern es im Stande ist, aus den höchsten Principien zu ferneren Erkenntnissen fortzuschreiten. Es ist hienach klar, dass die Vernunft im Menschen die Ergänzung des Verstandes ist und in so fern eine Unvollkommenheit involvirt, als es vollkommener wäre, wenn der Mensch Alles unmittelbar in intellectueller Auffassung erkennen würde, und nicht in der Nothwendigkeit sich befände, erst auf dem Wege der Schlussfolgerung zur Erkenntniss gewisser Wahrheiten zu gelangen. Unser Erkenntnissvermögen heisst daher das rationelle, im Gegensatze zu dem rein intellectuellen, nicht als ob es gar nicht intellectuell wäre, sondern weil es nur in so weit intellectuell genannt werden kann, als es auch in ihm irgend eine einfache Auffassung der Wahrheit gibt, ohne welche nämlich das vermittelte Erkennen weder einen zuverlässigen Anfang, noch ein befriedigendes Ende haben könnte; denn die intellectuelle Erkenntniss der Wahrheit durch den Verstand ist wie die Voraussetzung, so auch der Zweck der Vernunftthätigkeit [1]).

1) S. Th. 1. qu. 79. art. 8. Dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae: quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere est enim simpliciter veritaten intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto in aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecto possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter

Das sind die allgemeinsten metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Grundsätze der thomistischen Lehre. Indem wir im Folgenden die Art und Weise zu zeigen haben, wie diese Principien bei Thomas auf die besondern Gebiete der menschlichen Erkenntniss sich angewendet finden, wird zugleich auch deren Entwicklung und Ausführung noch einen weitern Umfang gewinnen. — Aber das ist aus dem Bisherigen schon ersichtlich, dass Thomas die Grundprincipien der Metaphysik und Erkenntnisslehre mit unübertrefflicher Klarheit festgestellt hat. Hier greift Alles auf das Genaueste ineinander; es kann kein Satz wegfallen, ohne dass dadurch das Ganze beeinträchtigt und in seiner organischen Einheit zerstört würde. Die Grundbestimmungen über Form und Materie geben die leitenden Grundsätze an die Hand über das Verhältniss zwischen dem Allgemeinen und Besondern, und die Frage über dieses Verhältniss, welche so lange die Geister beschäftigt und aufgeregt hatte, ist endlich hier in der thomistischen Lehre vollständig zum Austrag gebracht. Die selbstständige Realität des Individuums ist hier vollständig gewahrt; es sinkt dasselbe nicht zu einer blossen vorübergehenden Erscheinungsweise des Allgemeinen herab; es verflüchtigt sich nicht im Begriffe, sondern bleibt als gediegene Realität, als ein in sich bestehendes und in sich abgeschlossenes Sein stehen. Ebenso ist aber auch die objective Bedeutung des Allgemeinen entschieden betont, weil der Inhalt des allgemeinen Begriffes nach dieser Lehre das Wesen des objectiven individuellen Seins repräsentirt. Und so ist die menschliche Erkenntniss auch von jener absoluten Ohnmacht und Unfähigkeit, zu den übersinnlichen Gründen und Beziehungen der Dinge vorzudringen, in welcher sie sich der nominalistischen Lehre gemäss befinden soll, befreit, und der Bereich des Idealen ihr aufgeschlossen. Wie Denken und Sein hier nicht in einander aufgehen, so ist auch keine unübersteigliche Kluft zwischen beiden gesetzt, sondern beide sind durch das innigste Band mit einander verbunden. Damit ist eine wissenschaftliche Erkenntnisslehre erst möglich gemacht, aber auch die leitenden Grundsätze derselben sind hiemit im Keime schon gegeben. In welch lichtvoller und bestimmter Weise Thomas dieselbe auf der Grundlage der aristotelischen Principien bis in's Einzelnste entwickelt hat, haben wir gesehen. Der Punkt, auf welchen in der Erklärung der menschlichen Erkenntniss Alles ankommt, nämlich wie und wodurch das Object dem

intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in naturalibus rebus: quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus. Vgl. De verit. qu. 15. art. 1. S. Th. 1. qu. 58. art. 3.

erkennenden Subjecte zur Erkenntniss vermittelt wird, ist in der Theorie der sinnlichen und intelligibeln Species in der klarsten und bestimmtesten Weise zur Lösung gekommen. Das Gleiche gilt von der Frage, wie denn das erkennende Subject überhaupt zu einer intelligibeln Species des Objectes gelange. Die Lehre von dem thätigen Verstande hat diese Frage vollkommen beantwortet. Und eben durch diese Lehre vom thätigen Verstande hat Thomas auch glücklich jene Klippe vermieden, welche hier den Weg des forschenden Geistes gefährdet. Er hatte nicht nothwendig, zur Erklärung der übersinnlichen Erkenntniss ein unmittelbares Einstrahlen eines göttlichen Lichtes in den Geist auf dem Standpunkte der blossen natürlichen Erkenntniss anzunehmen; er hatte nicht nöthig, das natürliche Licht der Vernunft in einer sogenannten unmittelbaren Idee von Gott aufgehen zu lassen; er hatte nicht nöthig zu behaupten, dass wir alles Uebersinnliche und Ideale unmittelbar in Gott anschauen; — ihm genügte für das Bedürfniss der übersinnlichen Erkenntniss der thätige Verstand allein; dadurch wich er dem falschen Mysticismus in der Erkenntniss aus, ohne doch den Kreis der natürlichen Erkenntniss zu beschränken und zu verengen. Der falsche Mysticismus hüllt die Erkenntniss unter dem Vorwande, sie ganz in Licht einzutauchen, in eine überschwängliche Dunkelheit; die Erkenntnisslehre des heil. Thomas beseitigt dieses verdunkelnde Licht und führt dadurch die Erkenntniss gerade zum wahren Lichte. Diess ist es, was die thomistische Erkenntnisslehre auszeichnet, und wir werden sehen, mit welcher Leichtigkeit und Sicherheit Thomas auf der Grundlage seiner Erkenntnisslehre in den weiten Gebieten der höhern Erkenntniss sich bewegt.

c) Theologie und Schöpfungslehre.

§. 140.

Der heil. Thomas unterscheidet eine dreifache Erkenntniss Gottes: eine schauende Erkenntniss (visio intuitiva), dann eine Erkenntniss Gottes durch den Glauben (cognitio per fidem) und endlich eine Erkenntniss Gottes durch die natürliche Vernunft (cognitio per rationem naturalem).

Fassen wir zuerst die intuitive Erkenntniss Gottes in's Auge, so ist dieselbe vermöge ihres Begriffes so beschaffen, dass sie unmittelbar und direct auf die göttliche Wesenheit als auf ihren Gegenstand geht. Zur Ermöglichung einer solchen Erkenntniss ist nun zwar auf Seite der Erkenntnisskraft eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott vorausgesetzt; aber von einer Vermittlung dieser Erkenntniss durch ein von geschöpflichen Dingen entnommenes Gedankenbild kann nicht die Rede sein; denn kein geschöpfliches Bild kann die göttliche Wesenheit so darstellen; wie

sie in sich ist [1]). Es ist vielmehr in dieser Erkenntniss die göttliche Wesenheit zugleich das Erkannte oder der Erkenntnissgegenstand *und* die intelligible Species, durch welche sie erkannt wird. Deshalb heisst sie auch „Visio Dei per essentiam [2]).“ Verhält es sich aber also, dann ist ein geschöpfliches Wesen aus eigener natürlicher Kraft durchaus nicht befähigt, zu einer solchen intuitiven Erkenntniss Gottes sich zu erheben. Denn da das Erkannte in dem Erkennenden stets nach der Weise des Erkennenden ist, so richtet sich die Erkenntniss jeglichen Wesens stets nach der Beschaffenheit seiner Natur. Wenn also die Weise des Seins eines Erkenntnissgegenstandes die natürliche Seinsweise des Erkennenden übersteigt, so muss auch die Erkenntniss jenes Gegenstandes die Erkenntnisskraft des Erkennenden übersteigen. Gerade dieses aber findet in unserm Falle statt. Die Natur des Menschen ist die Einheit von Seele und Leib als von Materie und Form; die Natur der reinen Intelligenzen schliesst zwar die Materie aus, schliesst aber dagegen ein die Zusammensetzung aus Wesen und Sein. Gott aber ist einerseits ohne alle Materie, und andererseits ist er selbst sein Sein: — Wesenheit und Sein sind in ihm identisch. So übersteigt die Seinsweise Gottes unendlich weit die Seinsweise aller erkenntnissfähigen geschöpflichen Wesen; und folglich sind diese auch von Natur aus keineswegs befähigt, Gott zu schauen; diese Art der Erkenntniss Gottes übersteigt ihre natürliche Erkenntnisskraft. Vermöge seiner geistig-leiblichen Natur ist es dem Menschen natürlich (connaturale), solche Naturen direct und per speciem propriam zu erkennen, welche ihr Sein in der Materie haben; vermöge ihrer aus Sein und Wesen zusammengesetzten Natur ist es den reinen Intelligenzen natürlich, solche Wesen direct und per speciem propriam zu erkennen, welche zwar von der Materie getrennt sind, aber doch Wesen und Sein nicht identisch haben: — weiter hinauf reicht die natürliche Erkenntnisskraft und der natürliche Erkenntnissbereich beider nicht, sofern nämlich blos von der directen Erkenntniss per speciem propriam die Rede ist. Nur Gott ist es natürlich, sich selbst unmittelbar durch seine Wesenheit zu erkennen; denn wie er durch sich ist, so muss er sich auch durch sich erkennen [3]).

1) S. Th. 1. qu. 12. art. 2, c. De verit. qu. 10. (de mente) art. 11, c. Quodl. 7. qu. 1. art. 1. In l. Boeth. de Trin. qu. 6. art. 3.

2) S. Th. 1. qu. 12. art. 5, c. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. De verit. qu. 8. art. 1. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 2. art. 6, c.

3) S. Th. 1. qu. 12. art. 4. Dicendum, quod impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam

Also eine intuitive Erkenntniss Gottes liegt ausser der Möglichkeit des menschlichen Erkennens, in so weit das letztere ein blos natürliches ist, und auf dem Boden des Natürlichen sich bewegt. Soll also dem Menschen, wie überhaupt jedem geschöpflichen Wesen eine intuitive Erkenntniss Gottes zu Theil werden, so kann solches nur auf übernatürlichem Wege geschehen. Was Gott allein natürlich ist, das kann dem Geschöpflichen nur als ein übernatürliches zu Theil werden. Gott selbst muss auf übernatürliche Weise mit der menschlichen Erkenntnisskraft sich so verbinden, dass seine Wesenheit dieser zugleich das Erkenntnissobject und die Erkenntnissform (species intelligibiles) ist. Und nicht blos dieses, sondern es muss auch die menschliche Erkenntnisskraft als solche durch eine übernatürliche Erleuchtung Gottes über sich selbst erhoben werden, es muss mit der natürlichen so zu sagen auch noch eine übernatürliche Erkenntnisskraft in Eins zusammengehen; damit daraus jene die natürliche Kraft übersteigende Fähigkeit resultire, das Wesen Gottes zu schauen. Jene höhere, übernatürliche Erleuchtung ist das lumen gloriae [1]).

Hieraus ist ersichtlich, dass die intuitive Erkenntniss Gottes in ihrer Uebernatürlichkeit nicht für dieses gegenwärtige Leben sich eignet, wo die Seele mit dem Leibe verbunden ist, und daher die Natur des Menschen eine ganz andere Erkenntnissweise erheischt und mit sich bringt, als eine solche übernatürliche Anschauung. Die intuitive Erkenntniss Gottes ist uns für das jenseitige Leben vorbehalten. Nur durch ausserordentliche göttliche Gnadeneinwirkung kann der menschliche Geist hienieden schon auf Augenblicke zu jener Schauung Gottes emporgehoben werden. Das aber ist dann, wie gesagt, etwas Ausserordentliches, und muss hier ausser Betracht bleiben [2]).

illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali: et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiae incorporeae, quos Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur, quae non habent esse, nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae..... Intellectui autem angelico connaturale est, cognoscere naturas non in materia existentes: quod est supra naturalem facultatem intellectus animae secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibilem ab ipso. De verit. qu. 10. (de mente) art. 11, c.

1) S. Th. 1. qu. 12. art. 5. De verit. l. c. Quodlib. 7. qu. 1. art. 1, c.

2) S. Th. 1. qu. 12. art. 11. De verit. qu. 10. art. 11, c. Quodl. 10. art. 17. In l. Boeth. de Trin. qu. 1. art. 2. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 2. art. 6 et 7.

Der intuitiven Erkenntniss Gottes steht als das dritte Eintheilungsglied gegenüber die Erkenntniss Gottes durch die natürliche Vernunft. Diese natürliche Erkenntniss gründet sich, wie wir schon wissen, auf die geschöpflichen Dinge, welche die sinnliche Erfahrung uns zur Erkenntniss darbietet. Diese weisen nämlich als Wirkungen der göttlichen Allmacht auf ihre Ursache zurück, und so kann die menschliche Vernunft von diesen Wirkungen aus auf der Grundlage des Causalitätsprincips zur Erkenntniss ihrer Ursache — Gottes — sich erheben [1]). Das ist der Standpunkt der natürlichen Gotteserkenntniss [2]). Freilich ist auf diesem Standpunkte weder eine directe Erkenntniss der göttlichen Wesenheit oder Quiddität per speciem propriam zu erzielen, noch auch ist die auf dem bezeichneten Wege gewonnene Gotteserkenntniss als eine ganz vollkommene zu betrachten, da wir von den geschöpflichen Dingen aus Gott nur in so weit erkennen, als überhaupt die Wirkungen ihre Ursache erkennen lassen. Aber wenn auch keine vollkommene, so ist es doch immerhin eine wahre Erkenntniss Gottes, und der Inhalt derselben ist reich genug, um ein würdiges Ziel der Bestrebungen des menschlichen Geistes zu sein. Denn wir erkennen auf dem bezeichneten Wege das Dasein Gottes, seine wesentliche Verschiedenheit von den geschöpflichen Dingen, seine absolute Transcendenz über allem Geschaffenen, und die Attribute, welche ihm als der ersten und obersten Ursache aller Dinge nothwendig zukommen müssen [3]). Hierin ist uns ein weites Feld unserer speculativen Erkenntniss aufgeschlossen, und die speculative Entwicklung dieser Wahrheiten ist die edelste Arbeit des menschlichen Geistes; derselbe kann in der Erkenntniss Gottes immer weiter und weiter fortschreiten [4]).

1) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 1. art. 3.

2) In l. Boeth. de Trin. qu. 1. art. 2.

3) In l. Boeth. de Trin. qu. 6. art. 3. S. Th. 1. qu. 12. art. 12. Dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia Ex sensibilibus autem non potest ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius a creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. In l. sent. 1. dist. 3. qu. 1. art. 1. art. 3.

4) In l. Boeth. de Trin. qu. 1. art. 2. Solum per formam effectus (Deus a nobis in hac vita) cognoscitur. Effectus autem duplex: quidam, qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plene virtus causae, et per

Zwischen der intuitiven und der natürlichen Gotteserkenntniss nun steht in der Mitte die Erkenntniss Gottes durch den Glauben. Sie steht tiefer als die intuitive und höher als die natürliche Gotteserkenntniss. Sie steht tiefer als die intuitive Erkenntniss, weil auch der Glaube, wie die Vernunft, keine directe und unmittelbare Erkenntniss der göttlichen Wesenheit oder Quidditát per speciem propriam gewährt[1]; sie steht dagegen höher als die natürliche Erkenntniss, vor Allem deshalb, weil die Gnade des Glaubens den menschlichen Verstand stärkt und erleuchtet, damit er das zu Erkennende klarer und vollkommener erkenne[2], dann aber auch deshalb, weil die Thatsachen der Offenbarung höhere und vorzüglichere Wirkungen Gottes sind, als die geschöpfliche Welt allein, und folglich auch eine höhere und vorzüglichere Erkenntniss Gottes ermöglichen; und endlich deshalb, weil die Offenbarung auch solche Wahrheiten über Gott mittheilt, welche wir durch die blosse natürliche Vernunft gar nicht zu erkennen vermögen, wie die Dreipersönlichkeit Gottes[3].

§. 141.

Dieses vorausgesetzt ist nun das erste, womit der heil. Thomas in seiner theologischen Lehre sich beschäftigt, die Erweisung des Daseins Gottes. Er tritt hier mit aller Entschiedenheit der Meinung derjenigen entgegen, welche behaupten, Gottes Dasein könne blos ge-

consequens quidditas ejus; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia ejus, sed cognoscitur de causa tantum quod est.... Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum: et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum, quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria: sc. secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae causae, et secundum hoc, quod deficit ab ejus perfecta consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Et primo secundum quod perfectius cognoscitur ejus productio, res, efficacia. Secundo, quod nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam ejus commendant. Tertio, quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus, quae in effectibus apparent.

1) In l. Boeth. de Trin. qu. 6. art. 3. — 2) S. Th. 1. qu. 12. art. 13, c.

3) S. Th. 1. qu. 12. art. 13, ad 1. Dicendum, quod licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungimur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut: Deum esse trinum et unum.

glaubt, nicht erwiesen werden[1]). Ihnen gegenüber hält er an dem Grundsatze fest, dass das Dasein Gottes nicht blos Sache des Glaubens, sondern auch eine Wahrheit der Vernunft sei. Er beruft sich zur Begründung dieser seiner Behauptung zuerst auf die dialektische Kunst, welche aus den Wirkungen die Ursache zu erschliessen lehrt, dann auf die systematische Ordnung der Wissenschaften, so fern es nämlich ausser der Naturwissenschaft keine höhere metaphysische Vernunftwissenschaft geben könnte, wenn über der sinnlichen nicht auch noch eine höhere übersinnliche Substanz für uns erkennbar wäre[2]); ferner auf die Beweise, welche die Philosophen für das Dasein Gottes erbracht haben[3]), und endlich auf den Ausspruch des Apostels: „Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur[4])." Man könnte dagegen einwenden, dass ja im Falle der Möglichkeit eines Vernunftbeweises für Gottes Dasein dieser Beweis zum Beweisgrunde die Quiddität Gottes haben müsste, während doch die Quiddität Gottes für uns in diesem Leben gar in sich selbst nicht erkennbar ist. Darauf erwiedert der heil. Thomas, dass die hier gemachte Voraussetzung falsch sei. Denn wie überhaupt unsere ganze Gotteserkenntniss hienieden eine durch die geschöflichen Dinge vermittelte ist, so können auch die Beweise für Gottes Dasein nicht aprioristischer Natur sein, wie hier vorausgesetzt wird, sondern es sind vielmehr diese Beweise nur aposterioristisch, d. h. sie schliessen von den im geschöpflichen Dasein uns vorliegenden Wirkungen auf die Ursache, welche eben Gott ist[5]). Freilich ist das Sein Gottes mit seinem Wesen identisch; aber das Sein, welches die fraglichen Beweise erschliessen, ist nicht das mit Gottes Wesen identische Sein als solches, sondern ihr Zweck und Resultat ist nur die Begründung des *Satzes*, dass Gott sei[6]).

1) De verit. qu. 10. (de mente) art. 12, c. Quidam dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum: sed est tantum a fide susceptum.... *Haec opinio manifeste falsa apparet.*

2) C. g. l. 1. c. 12.

3) De verit. qu. 10. art. 12, c. Invenitur enim hoc, quod est Deum esse, rationibus irrefragabilibus etiam a Philosophis probatum.

4) C. g. l. 1. c. 12. Cf. S. Th. 1. qu. 2. art. 2.

5) C. g. l. 1. c. 12. In rationibus, in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus „quia," et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis „Deus." S. Th. 1. qu. 2. art. 2.

6) C. g. l. 1. c. 12. Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse; nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim „esse deum" sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur, hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse.

So entschieden aber der heil. Thomas denjenigen entgegentritt, welche die Erkenntniss des Daseins Gottes einzig und allein aus dem Glauben ableiten: ebenso kategorisch widerspricht er denjenigen, welche behaupten, die Wahrheit, dass Gott sei, sei durch sich selbst bekannt und bedürfe deshalb keines Beweises. Der Satz: „Gott ist,“ sagt er, ist zwar, an und für sich oder objectiv genommen, durch sich selbst evident, durch sich selbst bekannt, weil das Prädicat (seiend) im Subjecte wesentlich enthalten, ja mit diesem der Sache nach identisch ist. Aber das Gleiche gilt nicht in Bezug auf unsere Enkenntniss; denn damit *unserer* Erkenntniss der erwähnte Satz als durch sich selbst bekannt sich darstelle, müssen wir zuerst Gott als das, *was* er ist, klar und deutlich erkennen; dann erst, wenn wir einen klaren und deutlichen Begriff von Gottes Quiddität haben, sind wir im Stande, unmittelbar zu erkennen, dass das Prädicat (seiend) im Begriffe Gottes nothwendig und wesentlich enthalten sei. Das gilt ja überhaupt von allen jenen Sätzen, die wir als propositiones per se notas bezeichnen. Es kann ein solcher Satz, an sich und für sich genommen, ganz und gar eine propositio per se nota sein; aber damit auch *wir* ihn als solche erkennen, ist von unserer Seite erforderlich, dass wir zuerst den Subjects- und Prädicatsbegriff nach ihrem Inhalte klar und deutlich erkennen: so lange dieser Forderung nicht Genüge gethan ist, kann der fragliche Satz *für uns* noch nicht den Charakter einer propositio per se nota haben. So verhält es sich denn auch mit dem Satze: „Deus existit.“ Nun aber ist für uns eine directe Erkenntniss der Quiddität Gottes per speciem propriam, wie gezeigt worden, in diesem gegenwärtigen Leben nicht möglich: folglich kann dieser Satz: „Deus existit“ *für uns* hienieden nie eine „propositio per se nota“ sein. Eine solche kann er für uns erst dann werden, wenn wir im jenseitigen Leben zur unmittelbaren Anschauung Gottes emporgestiegen sind; denn da erst geschieht der wesentlichen Voraussetzung der unmittelbaren Evidenz dieses Satzes Genüge, weil wir da erst die Wesenheit oder Quiddität Gottes direct und per speciem propriam erkennen werden.

Daraus folgt, dass wir hienieden die Wahrheit des Satzes: „Deus existit,“ äusserlich begründen müssen, und dass wir zu diesem Behufe Beweise für Gottes Dasein nöthig haben, welche von den geschöpflichen Dingen ausgehen, und von ihnen auf Gott hinüberschliessen. Das menschliche Denken muss von dem relativ mehr Bekannten zu dem relativ minder Bekannten, von den der unmittelbaren Erfahrung vorliegenden Wirkungen Gottes zu dem über diese unmittelbare Erfahrung hinaus liegenden göttlichen Sein emporsteigen. Gott ist zwar seiner Natur nach mehr bekannt, als die geschöpflichen Dinge, aber für uns, für unsere Erkenntniss ist er minder bekannt, als diese. Und darum müssen wir von dem, was zwar seiner Natur nach minder bekannt, für uns aber mehr bekannt ist, von den geschöpflichen Dingen,

durch Beweise hinüberschliessen auf das für uns minder Bekannte, — auf das Dasein Gottes [1]).

Von diesem Standpunkte aus erklärt sich denn nun der heil. Thomas auch gegen den sog. ontologischen Beweis des heil. Anselm. Nur unter der Voraussetzung, dass wir hienieden eine directe Erkenntniss der göttlichen Quiddität per speciem propriam hätten, könnte jener Beweis nach der Ansicht des heil. Thomas auf Giltigkeit Anspruch machen. Aber jene Voraussetzung ist eben nicht gegeben. Wenn man behauptet, sagt Thomas, dass man, um zu wissen, dass Gott sei, blos zu wissen brauche, was der Name „Gott" bedeute, das höchste Wesen nämlich, über welchem kein höheres mehr gedacht werden könne: — so ist darauf zu erwiedern, dass nicht Alle, selbst von denen, die einen Gott annehmen, diesen Gott als das höchste Wesen denken, über welchem kein höheres mehr denkbar ist, da Viele von den antiken Denkern die Welt für Gott gehalten haben. Aber auch zugegeben, dass Alle unter dem Namen „Gott" sich ein Wesen denken, über welchem kein höheres mehr denkbar ist, so folgt daraus noch nicht, dass dieses Wesen deshalb auch schon objectiv wirklich sei. Denn von dem Namen und von der Erklärung des Namens muss stets das Gleiche gelten. So wie also daraus, dass ich in meinem Geiste „Gott" denke, noch nicht folgt, dass dieser Gott auch objectiv wirk-

1) S. Th. 1. qu. 2. art. 1. Respondeo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se, et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subjecto, quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et de subjecto quid sit, propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui praedicatum et subjectum propositionis ignorant.... Dico ergo, quod haec propositio: „Deus est," quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. — In 1. sent. 1. d. 3. qu. 1. art. 2. 3. — C. g. 1. 1. c. 11. Sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit majus, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est, Deum esse, ex hoc, quod sua essentia est suum esse. Sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus. De verit. qu. 10. art. 12. c. In Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione, quia in Deo idem est: „quid est" et „esse..." Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus, multo amplius erit nobis per se notum, Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio et negatio non sunt simul verae.

lich sei, so wenig folgt daraus, dass ich den Namen „Gott" *erkläre* und mir ein Wesen denke, über welchem kein höheres mehr gedacht werden kann, dass dieses Wesen auch schon objectiv wirklich sei. Von diesem Standpunkte aus also begegnet denjenigen keine Inconvenienz, welche behaupten, dass es keinen Gott gebe. Es ist ja durchaus nicht inconvenient, dass über jeglichem, was immer gedacht wird, oder ist, etwas Höheres denkbar sei, ausser für diejenigen, welche zugeben, dass es Etwas in der Wirklichkeit gebe, über welchem nichts Höheres mehr denkbar ist[1]). Was den Einwand betrifft, dass ja, wenn Gott als nicht seiend gedacht werden könnte, noch ein Höheres als Gott denkbar sei, welchem dieser Defect nicht anhaftet, — so ist darauf zu entgegnen, dass diese Möglichkeit, Gott als nicht seiend zu denken, nicht ihren Grund hat in der Unvollkommenheit oder Ungewissheit des göttlichen Seins selbst, sondern vielmehr in der Schwäche unseres Verstandes, welcher Gott nicht unmittelbar und direct, sondern nur aus seinen Wirkungen erkennen kann[2]).

1) C. g. l. 1. c. 11. Nec oportet, quod statim cognita hujus nominis „Deus" significatione, „Deum esse" sit notum. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit, quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse.... Deinde quia, dato, quod ab omnibus per hoc nomen „Deus" intelligatur aliquid, quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem, quod mente concipitur, quod profertur hoc nomine „Deus," non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur, quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei, qui concedit aliquid esse, quo majus cogitari non possit, in rerum natura. S. Th. 1. qu. 2. art. 1. In 1. sent. 1. dist. 3. qu. 1. art. 2, ad 4. Dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est: postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare, nihil hujusmodi esse, quo majus cogitari non possit: et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo majus cogitari non potest.

2) C. g. l. 1. c. 11. Nec etiam oportet, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic, ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur. De verit. qu. 10. art. 12, ad 2. Dicendum, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius (Dei), quod non esset per se notum: nunc autem, quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea, quae sunt in se notissima; unde hoc, quod Deus potest cogitari non esse, non impedit, quin etiam sit, quo majus cogitari non possit.

So wahrt der heilige Thomas den Beweisen für Gottes Dasein ihre Berechtigung, sowohl gegen diejenigen, welche sie durch den Glauben, als auch gegen jene, welche sie durch die Annahme einer unmittelbaren Evidenz des Seins Gottes zu beseitigen suchten. Er fasst diese Beweise vorwiegend auf als die Medien, durch welche wir uns auf dem Standpunkte der blossen Vernunft in erster Linie die Erkenntniss Gottes vermitteln. Er gesteht aber nicht zu, dass die durch diese Beweise vermittelte Erkenntniss Gottes je von der Art sein oder werden könne, dass aus ihr eine unmittelbare Evidenz des Satzes: „Gott ist“ resultiren könne. Zu dieser unmittelbaren Evidenz hält er die intuitive Erkenntniss Gottes für nothwendig. Und darin liegt der Unterschied, welcher zwischen ihm und Anselm in diesem Punkte obwaltet.

§. 142.

Die Beweise nun, welche Thomas seinerseits für Gottes Dasein wirklich führt, gestalten sich nach ihren Grundzügen in folgender Weise. Vor Allem zeigt uns die sinnliche Erfahrung, dass in der Welt überall Bewegung herrsche. Was nun immer bewegt wird, das wird stets von einem Andern bewegt; denn es ist unmöglich, dass Etwas in so fern und nach der Beziehung, nach welcher es bewegt wird, zugleich auch bewegend sei; sonst müsste es in dieser nämlichen Beziehung zu gleicher Zeit actuel und potenziel sich verhalten, was nicht möglich ist[1]). Wird aber Alles, was bewegt wird, von einem Andern bewegt, so muss man bezüglich der in der Welt herrschenden Bewegung in der Reihe der bewegenden Ursachen entweder in's Unendliche fortschreiten, oder man muss einen ersten Beweger annehmen, welcher selbst von keinem Andern mehr bewegt wird, aber alles andere bewegt. Erstere Annahme ist widersinnig, weil, wo kein erster Beweger da ist, auch keine andere Bewegung mehr stattfinden kann, indem alle secundären bewegenden Ursachen nur in Kraft des ersten Bewegers bewegend sein können. Es bleibt somit nur das letztere übrig: und so folgt, dass nothwendig ein erster Beweger da sein müsse, welchen wir eben Gott nennen[2]). — Gleiches ergibt sich aus der Reihe der wirkenden Ursachen, welche wir in der

1) S. Th. p. 1. qu. 2. art. 3. Omne, quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid educi in actum nisi per aliquod ens in actu. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum.

2) Ib. l. c. Vgl. C. g. l. 1. c. 13.

Welt wahrnehmen. Diese setzt nämlich nothwendig eine erste wirkende Ursache voraus. Denn wäre eine solche nicht vorhanden, dann müssten die wirkenden Ursachen, welche wir in der Welt wahrnehmen, entweder selbst sich das Dasein gegeben haben, was undenkbar ist, oder es müsste wiederum auf eine unendliche Reihe von wirkenden Ursachen recurrirt werden. Letzteres ist aber hier um so weniger möglich, als da, wo kein Erstes ist, auch kein Letztes und kein Mittleres in der Reihe sein, überhaupt also von einer wirklichen „Reihe" wirkender Ursachen gar nicht die Rede sein könnte. Eine *erste* wirkende Ursache ist somit hier schlechterdings nicht zu umgehen, und da diese erste Ursache von Allen Gott genannt wird: so ist auch hiedurch das Dasein Gottes vollständig erwiesen [1]). — Noch mehr. Alle Dinge, welche wir in der Welt wahrnehmen, und aus welchen diese besteht, sind zufällig, und können deshalb ohne Widerspruch auch nicht existiren. Und eben weil dieses der Fall ist, müssen sie einmal nicht existirt haben; denn es ist unmöglich, dass dasjenige, was auch nicht sein kann, immer gewesen sei. Daraus folgt aber von selbst, dass es eine Ursache gebe, welche bewirkt hat und bewirkt, dass sie vielmehr existiren, als nicht existiren. Diese Ursache kann nicht wiederum zufällig sein, weil sonst die nämliche Voraussetzung recurriren müsste. Sie ist also nothwendig. Hat sie aber den Grund dieser ihrer Nothwendigkeit ausser sich, so muss zuletzt wiederum eine unendliche Reihe von Ursachen resultiren, von denen immer die eine den Grund der Nothwendigkeit der andern in sich schliesst, was, wie wir bereits wissen, undenkbar ist. Somit muss jene Ursache den Grund ihrer Nothwendigkeit in sich selbst haben, sie muss ein durch sich selbst nothwendig existirendes Wesen sein. Ein solches ens per se necessarium nun nennen wir Gott, woraus folgt, dass auch durch diesen Beweis das Dasein Gottes vollkommen erwiesen ist [2]). — Dazu kommt ferner, dass wir in der Welt allenthalben Zweckmässigkeit wahrnehmen, selbst im Bereiche der unvernünftigen Geschöpfe, da diese überall in ihrer Wirksamkeit auf bestimmte Zwecke hingerichtet sind, welche sie zu verwirklichen suchen. Da nun jede Zweckmässigkeit eine vernünftige Ursache voraussetzt, diese aber in den vernunftlosen Geschöpfen selbst nicht gelegen ist, so muss also über ihnen eine andere vernünftige Ursache stehen, welche

1) S. Th. p. 1. qu. 2. art. 3. Non est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

2) Ib. l. c.

ihnen die Richtung zu dem von ihr selbst gesetzten Zwecke gegeben hat. Und diese vernünftige Ursache ist eben wiederum das, was wir Gott nennen [1]). — Endlich bemerken wir in den Dingen der Welt verschiedene Grade der Vollkommenheit ihres Seins. Da nun überall der grössere oder geringere Grad der Vollkommenheit einer Sache durch die grössere oder geringere Annäherung an das höchst Vollkommene der gleichen Art bedingt ist: so sind auch die Dinge der Welt überhaupt nur dadurch mehr oder minder vollkommen in ihrem Sein, dass sie sich mehr oder weniger einem *höchst* vollkommenen Wesen annähern. Und wie das Höchste in einer Art immer die Ursache alles dessen ist, was in jener Art eingeschlossen ist, so muss auch dieses höchst vollkommene Wesen die Ursache aller Vollkommenheit in den geschöpflichen Dingen sein. Es existirt also ein höchst vollkommenes Wesen, welches den Grund aller in der Welt uns begegnenden Vollkommenheiten in sich schliesst: und dieses Wesen nennen wir Gott. Gottes Dasein ist somit auch hiedurch vollkommen gewährleistet [2]).

Man sieht leicht, dass alle diese Beweise nicht blos das Dasein Gottes überhaupt begründen, sondern dass sie auch schon die Erkenntniss gewisser göttlicher Attribute vermitteln. Sie lassen uns nämlich Gott erkennen als den ersten Beweger, als die erste und höchste Ursache alles Seins, als das nothwendige, höchst intelligente, höchst vollkommene Wesen. Auf dieser Grundlage nun kann und muss die Gottesidee des Weitern entwickelt werden, und wir müssen nun sehen, wie der heil. Thomas diese Aufgabe gelöst hat.

§. 143.

Die erste göttliche Eigenschaft, welche der heil. Thomas ausführlich erörtert und begründet, ist die Einfachheit des göttlichen Wesens. Er fasst diese Einfachheit auf als Negation aller Zusammensetzung, der physischen sowohl, als auch der metaphysischen, und denkt sie folglich als physische und metaphysische zugleich. Dieses vorausgesetzt, sucht er denn vor Allem darzuthun, dass Gott kein körperliches Wesen sein könne. Gott ist nämlich die erste Ursache, das erste

1) Ib. l. c.

2) Ib. l. c. Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

Sein. Als solches aber muss er reine Actualität (actus purus) sein, und jede Potenzialität von sich ausschliessen. Denn die Actualität ist, an und für sich genommen, früher als die Potenzialität [1]), weil die Potenzialität ein actuelles Sein voraussetzt, durch dessen Wirksamkeit sie zur Actualität hinbewegt wird. Ist somit Gott die *erste* Ursache, das *erste* Sein, so kann er nur reine Actualität sein; würde er eine Potenzialität in sich schliessen, so würde er schon wieder eine höhere Ursache voraussetzen, welche ihn aus dieser Potenzialität zur Actualität hinüberführte. Nun verhält sich aber jeder Körper potenziel, und ist nie reiner Act, weil das Continuum als solches theilbar in's Unendliche ist. Folglich kann Gott in keiner Weise ein körperliches Wesen sein; die Körperlichkeit ist von seinem Wesen ausgeschlossen [2]). Dies geht auch daraus hervor, dass Gott der erste Beweger und als solcher unbewegt ist. Kein Körper aber kann bewegen, es sei denn, dass er zuerst selbst bewegt werde. Dazu kommt noch, dass Gott das höchste und vorzüglichste Wesen ist, und dieses schon als solches nicht körperlicher Natur sein kann, weil das Körperliche die unterste Stufe des Seienden einnimmt [3]).

Aus der Unkörperlichkeit Gottes ergibt sich nun unmittelbar, dass Gottes Wesen auch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein könne. Würde man eine solche Zusammensetzung in Gott annehmen, dann würde ja Gott schon wieder auf die Stufe des Körperlichen gestellt, weil Materie und Form ein körperliches Wesen constituiren. Ausserdem ist die Materie als solche wesentlich Potenzialität; und da von Gott als der reinen Actualität alle und jede Potenzialität ausgeschlossen ist, so kann mithin auch aus diesem Grunde keine Materie in seinem Sein sich vorfinden [4]). Alles ferner, was aus Materie und Form besteht, ist nicht durch sich selbst gut und vollkommen, sondern nur durch Participation, in so weit nämlich die Materie an der Form participirt. Gott aber als das erste und höchste Sein ist durch sich selbst gut und vollkommen, weil das bonum per essentiam als solches früher ist als das bonum per participationem. Folglich kann Gott nicht ein solches Wesen sein, welches aus Materie und Form besteht,

1) C. g. l. 1. c. 16. Actus simpliciter prior est, quam potentia.

2) S. Th. 1. qu. 3. art. 1. Necesse est id, quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem, quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur, quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur, Deum esse corpus. C. g. l. 1. c. 16. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 1.

3) S. Th. 1. qu. 3. art. 1. C. g. l. 1. c. 20.

4) S. Th. 1. qu. 3. art. 2. c.

weil er sonst nicht gut und vollkommen durch sich und aus sich sein könnte [1]). Wenn jedes Wesen thätig ist durch seine Form, Gott aber als die erste Ursache thätig ist durch sich selbst: so muss er auch durch sich selbst wesentlich Form sein und jede Materie von sich ausschliessen. Als absolut unkörperlich ist folglich Gott auch absolut immateriel, als reine Actualität ist er auch reine Form [2]).

Noch mehr. Als reine Actualität schliesst Gott auch die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein aus, zwischen beiden ist in Gott kein realer Unterschied; vielmehr sind Wesenheit und Sein in ihm absolut identisch. Die Gründe hiefür sind folgende: Wenn in einem Wesen Etwas sich vorfindet, was nicht zu seiner Wesenheit gehört, so ist diess entweder beursacht durch die Wesenheit selbst, so fern es die natürliche Folge der essentiellen Principien des Dinges ist, oder es ist beursacht durch eine äussere Ursache. Ist also in einem Wesen das Sein verschieden von der Wesenheit, so muss auch dieses Sein entweder beursacht sein durch die essentiellen Principien des Dinges, oder durch eine äussere Ursache. Das erstere Glied dieser Alternative ist aber gar nicht denkbar, weil kein Wesen, falls es ein beursachtes Sein hat, sich selbst Ursache dieses Seins sein kann. Es bleibt also nur das zweite Glied der Alternative über: wo in einem Wesen das Sein verschieden ist von der Wesenheit, da muss es beursacht sein durch eine äussere Ursache. Nun aber kann letzteres bei Gott in keiner Weise statthaben, da er ja die erste und oberste Ursache ist, welche keine höhere mehr über sich hat. Folglich kann in ihm das Sein von der Wesenheit nicht verschieden, muss vielmehr mit dieser schlechterdings identisch sein [3]). — Das Sein verhält sich zur Wesenheit, wie die Actualität zur Potenzialität. Da nun in Gott gar keine Potenzialität, sondern nur reine, lautere Actualität ist, so muss auch aus diesem Grunde seine Wesenheit identisch sein mit seinem Sein [4]).

1) Ib. l. c. Omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam, unde oportet, quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem, quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia et forma.

2) Ib. l. c. Unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc, quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet, quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

3) S. Th. 1. qu. 3. art. 4, c. C. g. l. 1. c. 22.

4) S. Th. 1. qu. 3. art. 4, c. Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, sequi-

— Gott *hat* also nicht ein Sein, sondern er *ist* selbst sein Sein; widrigenfalls wäre er seiend nicht durch sich und aus sich, sondern durch Theilnahme an dem Sein, was seinem Begriffe widerstreitet [1]). — Daraus folgt aber wiederum, dass in Gott auch kein realer Unterschied zu setzen sei zwischen Natur (Wesenheit) und Suppositum. Wie Gott selbst sein Sein ist, so ist er auch selbst seine Natur, seine Wesenheit. Bei den materiellen Dingen nämlich muss das Suppositum von der Wesenheit real unterschieden werden, weil hier das Individuum als solches ausser der Wesenheit auch noch die individuirenden Principien und die Accidentien einschliesst, und nur dadurch, dass sie selbe einschliesst, Individuum ist. Bei den geistigen Wesen findet solches allerdings nicht statt, weil sie durch sich selbst individuirt sind; dennoch aber schliessen sie, wie früher gezeigt worden, ausser der Wesenheit das Sein in sich, weil ja in ihnen das Sein nicht dasselbe ist mit der Wesenheit. Das Suppositum ist also dennoch auch in den geistigen Wesen nicht ganz dasselbe mit der Wesenheit; beide müssen vielmehr auch in ihnen noch unterschieden werden. Dagegen aber ist das göttliche Wesen einerseits durch sich selbst individuirt, weil es reine, subsistente Form ist, und andererseits sind in ihm auch Wesenheit und Sein absolut identisch. Folglich fallen in ihm Natur (Wesenheit) und Suppositum absolut in Eins zusammen [2]). Gott *hat* nicht eine Natur, er *ist* selbst seine Natur, seine Quiddität, seine Wesenheit [3]).

Gottes Wesen ist ferner auch in so fern schlechterdings einfach, als selbes unter keine Gattung fällt, sondern über aller Gattung erhaben ist. Unter einer Gattung kann Etwas in doppelter Weise subsumirt sein; einmal als Species der Gattung, und dann in der Weise, dass es auf die Gattung zu reduciren ist, als deren Princip, wie z. B. der Punkt und die Einheit reducirt werden müssen auf die Gattung der Quantität als deren Principien. Auf keine dieser beiden Arten kann aber Gott in irgend welcher Gattung eingeschlossen sein. Nicht auf die erste Weise. Denn die Species wird constituirt durch das Genus und die Differenz. Dasjenige aber, wovon die Differenz entnommen wird, verhält sich zu demjenigen, wovon die Gattung entnommen ist, stets wie die Actualität zur Potenzialität. Da nun in Gott

tur, quod non sit aliud in ea essentia, quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

1) Ib. l. c. Sicut illud, quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud, quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

2) S. Th. 1. qu. 3. art. 3. Quodlib. 2. qu. 2. art. 4.

3) C. g. l. 1. c. 21. Deus est sua essentia, quidditas seu natura.

keine Zusammensetzung aus Potenzialität und Actualität stattfindet, so ist auch alle Zusammensetzung aus Genus und Differenz von seinem Wesen ausgeschlossen[1]). Dazu kommt, dass die Dinge, welche Einer Gattung angehören, die Quiddität oder Wesenheit dieser Gattung miteinander gemein haben, ihrem Sein nach dagegen von einander verschieden sind. Daher müssen in solchen Dingen stets Wesenheit und Sein real distinct sein. Da nun aber letzteres bei Gott nicht stattfindet, so kann sein Wesen auch nicht als Species unter eine Gattung fallen[2]). — Ebenso wenig kann aber auch sein Wesen als Princip auf eine Gattung sich reduciren. Denn was Princip einer bestimmten Gattung ist, das reicht nicht über den Umfang dieser Gattung hinaus; es kann nicht Princip eines andern sein, welches nicht zu dieser Gattung gehört. Gott aber ist das Princip alles und jedes Seins. Folglich kann er nicht als Princip einer einzelnen Gattung angehören[3]).

Gottes Einfachheit schliesst ferner auch alle Zusammensetzung aus Substanz und Accidentien aus. In Gott gibt es keine Accidentien. Denn das Subject verhält sich zum Accidens wie die Potenz zum Acte, weil das Subject durch das Accidens nach einer bestimmten Beziehung hin in Act gesetzt wird. Von Gott ist aber alle Potenzialität ausgeschlossen[4]). Noch mehr. Gott ist das absolut erste Sein, und da das esse per se stets früher ist, als das esse per accidens, so kann in ihm als dem absolut ersten Sein nichts per accidens sein. Und selbst solche Accidentien, welche aus den essentiellen Principien eines Dinges folgen und dadurch beursacht werden, können in Gott nicht angenommen werden, weil in ihm als der ersten Ursache nichts Beursachtes, nichts Bedingtes sein kann[5]).

So ist also Gottes Wesen absolut einfach, sowohl in physischer, als auch in metaphysischer Beziehung[6]), und darum kann Gott auch

1) S. Th. 1. qu. 3. art. 5, c. Cf. De potentia, qu. 7. art. 2.

2) S. Th. 1. qu. 3. art. 5, c. Omnia, quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse; non enim idem est esse hominis et equi, neque hujus hominis et illius hominis, et sic oportet quod quaecunque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt. Unde manifestum est, quod Deus non est in genere sicut species. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 3.

3) S. Th. 1. qu. 3. art. 5. C. g. l. 1. c. 25. — 4) S. Th. 1. qu. 3. art. 6, c.

5) Ib. l. c. Omne, quod est per se, prius est eo, quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest aliquid esse per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut visibile est per se accidens hominis, quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur, quod in Deo nullum sit accidens. C. g. l. 1. c. 23. Cf. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 4. art. 1. Quaest. disp. de pot. qu. 7. art. 4.

6) S. Th. 1. qu. 3. art. 7.

nicht, wie Einige irrthümlich angenommen haben, das formale oder materielle Princip der geschöpflichen Welt sein. Eine pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt widerstreitet dem Begriffe Gottes als des einfachsten Wesens. Gott ist die wirkende Ursache der Dinge, und diese ist wesentlich verschieden von der den Dingen immanenten formalen und von der materiellen Ursache. Als erster Ursache kommt es Gott zu, zuerst und durch sich selbst thätig zu sein; was aber mit einem Andern als Form oder Materie verbunden ist, das ist nicht das erste thätige und durch sich wirksame; es ist dieses vielmehr das Compositum, dessen Bestandtheil jenes bildet [1]).

§. 144.

Wenn nun aber Gott das absolut einfache Wesen ist, so ist es klar, dass, wenn wir ihm gewisse Eigenschaften beilegen, diese Eigenschaften in ihm nur in der Weise gedacht werden dürfen, wie solches mit seiner absoluten Einfachheit verträglich ist. Daher können sie vor Allem nicht als accidentelle Bestimmungen des göttlichen Wesens betrachtet werden; denn jedes Accidens ist ja, wie wir wissen, von dem göttlichen Wesen ausgeschlossen [2]). Alle Eigenschaften also, welche wir Gott beilegen, sind unmittelbar das göttliche Wesen selbst. Und da dieses göttliche Wesen in sich absolut einfach ist, so ist jede der genannten Eigenschaften immer auch das *ganze* göttliche Wesen, drückt das *ganze* göttliche Wesen aus. Was in den geschöpflichen Dingen verschieden ist unter sich und von dem Wesen, das ist in Gott absolut und in jeder Beziehung Eins [3]). Ein realer Unterschied zwischen Gottes Wesen und seinen Eigenschaften oder zwischen den göttlichen Eigenschaften unter sich ist schlechterdings undenkbar. Und da die göttliche Wesenheit selbst wiederum identisch ist mit dem göttlichen Suppositum, und man daher nicht sagen kann: „Gott *hat* ein Wesen," sondern vielmehr: „Gott *ist* seine Wesenheit;" so muss das Gleiche auch gelten von jeder Eigenschaft, welche ihm beigelegt wird. Alles, was Gott in sich hat, das *ist* er. Gott *ist* seine Weisheit, Gott *ist* sein Leben, Gott *ist* seine Güte u. s. w. [4]). Wenn wir also z. B. statt „Gott ist die Weisheit" sagen: „Gott ist weise," so hat dieses blos in so fern einen richtigen Sinn, als Gott nicht blos das absolut einfache,

1) S. Th. qu. 3. art. 8. C. g. l. 1. c. 17. c. 26. Cf. In l. sent. 1. dist. 8. qu. 1. art. 3.

2) S. Th. 1. qu. 3. art. 6, c. In l. sent. 1. dist. 8. qu. 4. art. 3. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 4.

3) S. Th. 1. qu. 13. art. 4, ad 3. Dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea, quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. art. 5, c. Vgl. C. g. l. 1. c. 31. 32.

4) C. g. l. 1. c. 23. Deus est, quidquid in se habet. S. Th. 1. qu. 3. art. 3, c.

sondern auch ein subsistirendes Wesen ist, und wir ihn eben durch die letztgenannte Ausdrucksweise nach dieser seiner Existenzweise bezeichnen [1]).

Man darf jedoch aus dieser absoluten Identität der göttlichen Attribute unter sich und mit dem Wesen Gottes keineswegs schliessen, dass, wenn wir von vielen und verschiedenen Eigenschaften Gottes reden und sie in unserem Denken auseinanderhalten, unser Denken in dieser Beziehung gar keine Wahrheit habe, und die verschiedenen Ausdrücke, deren wir uns zur Bezeichnung dieser Eigenschaften bedienen, reine Synonyma seien, von denen jeder ein und dasselbe bedeutet. Denn anders verhält es sich mit der Sache selbst, anders mit unserm Denken in Beziehung zu dieser Sache. An und für sich und objectiv genommen, ist nämlich das göttliche Wesen in seiner absoluten Einfachheit zwar Alles einheitlich, was wir ihm beilegen. Aber diese Einheit kann sich in den geschöpflichen Dingen nur in einer Vielheit und Verschiedenheit von Formen, nach welchen die Dinge in verschiedener Weise das Eine göttliche Wesen abbildlich darstellen, offenbaren. Und da nun *wir* Gottes Wesenheit nur aus seinen Wirkungen, aus den geschöpflichen Dingen erkennen können, so vermögen wir auch das göttliche Wesen nur so zu denken, dass wir die verschiedenen Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge, in welchen das Eine göttliche Sein in vielfacher Weise sich offenbart, auf Gott übertragen, und das Eine göttliche Sein als alle diese verschiedenen Vollkommenheiten in sich befassend denken. Wie also den verschiedenen Vollkommenheiten in den geschöpflichen Dingen ein absolut einfaches Princip entspricht, welches durch jene verschiedenen Vollkommenheiten in unvollkommener Weise abbildlich repräsentirt wird, so entspricht auch den verschiedenen Begriffen, in welchen wir die verschiedenen Vollkommenheiten Gottes denken, ein einheitliches und einfaches Wesen, welches in und unter jenen verschiedenen Begriffen in unvollkommener Weise gedacht wird. Aber wir denken in diesen Begriffen das Eine göttliche Sein doch immer unter verschiedenen Gesichtspunkten, je nach seiner verschiedenen Offenbarungsweise in den geschöpflichen Dingen; und wie daher diese Gesichtspunkte verschieden sind, so dürfen auch jene Begriffe nicht miteinander identificirt werden. In dieser Richtung also müssen die Vollkommenheiten, welche wir Gott beilegen, als distinct gefasst, und dürfen die Ausdrücke, mit welchen wir sie bezeichnen, nicht als synonym betrachtet, nicht für einander gesetzt werden [2]). Darum ist unser Denken über

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 1, ad 2. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius.

2) S. Th. 1. qu. 13. art. 4, c. Ratio enim, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster cum cog-

Gott keineswegs ein blosses intellectuelles Spiel, welchem keine Wahrheit zukommt; die Unterscheidung und Entwicklung der göttlichen Eigenschaften ist nicht ein gegenstandsloses Raisonnement, vielmehr sind wir zu jener Unterscheidung berechtigt durch das Object selbst, welches wir denken; der Grund der Unterscheidung verschiedener göttlicher Eigenschaften liegt in dem göttlichen Wesen selbst, so fern es eben in verschiedener Weise abbildlich repräsentirt, und daher auch unter verschiedenen Gesichtspunkten und unter verschiedenen Begriffen gedacht werden kann [1]).

noscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter: ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. C. g. l. 1. c. 35. In l. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 3. Multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant: et inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem, nisi personarum... Sed praeter hoc est etiam invenire in Deo distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi. Quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, ita prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis: et inde veniunt diversa nomina attributorum, quae omnia, quamvis significent unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem: et ideo non sunt synonyma. — Ad 3. Diversitas (igitur) horum nominum non sumitur per respectum ad creaturas, imo potius e converso. Quia ex hoc, quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia, non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est, quod diversitas talium nominum, prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. — Dist. 2. qu. 1. art. 3, c. Sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt unum re in Deo, sed differunt ratione, et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.... etc.

1) Quaest. disp. De pot. qu. 7. art. 6. Omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim, quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectae similitudines et non ejusdem rationis cum divina essentia, nihil prohibet, quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto; sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua: nisi per viam similitudinis illis conceptionibus

§. 145.

Nach Entwicklung und Begründung der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens geht der heil. Thomas über zur Erörterung und Begründung der göttlichen Vollkommenheit. Gott ist das allervollkommenste Wesen. Gott ist nämlich die höchste und erste wirkende Ursache, und diese muss nothwendig schlechthin vollkommen sein. Denn wie die Materie als solche in Potenz ist, so ist die wirkende Ursache, das Agens, als solches in actu. Das erste und höchste wirkende Princip muss folglich am meisten, ja schlechthin in actu, reine Actualität sein. Nun aber ist jegliches Wesen in so fern und in so weit vollkommen, als es in actu ist; denn die Potenz drückt eben einen Mangel aus. Folglich muss das göttliche Wesen als reine Actualität schlechthin vollkommen sein, so dass von ihm jeglicher Defect, jeglicher Mangel schlechterdings ausgeschlossen ist [1]).

Daraus folgt, dass in Gott alle Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge sein müssen, und dass er deshalb als das Ens universaliter perfectum zu fassen sei [2]). Und zwar müssen diese Vollkommenheiten in ihm sein in eminentem Grade, nicht so, wie sie in den geschöpflichen Dingen sich vorfinden, weil die Defecte, welche ihnen in den geschöpflichen Dingen anhaften, nicht in das göttliche Wesen eingetragen werden dürfen. Alles, was in der Wirkung ist, muss ja schon vorher in der Ursache sein, und zwar in eminentem Grade, wenn die Ursache nicht derselben Gattung angehört, welcher die Wirkung angehört, sondern über dieser Gattung steht. Nun ist aber Gott die Ursache aller Dinge, und zwar so, dass er über allen Gattungen der Dinge erhaben ist (causa aequivoca): folglich müssen ihm alle Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge in eminentem Grade zukommen [3]). Dazu kommt, dass Gott das durch sich subsistirende Sein ist, woraus folgt, dass er die ganze Fülle, die ganze Vollkommenheit des Seins in sich schliessen müsse, und daher keine Vollkommenheit ihm mangeln könne; denn in so fern ist ja ein Ding vollkommen, als

res illa responderet. Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc Dei Verbum, quod est perfecta conceptio ipsius non est nisi unum: propter hoc dicit Zach. c. ult. „In die illa erit Dominus unus et nomen ejus unum,“ quando ipsa Dei essentia videbitur, et non colligetur Dei cognitio ex creaturis. De verit. qu. 2. art. 1, c.

1) S. Th. p. 1. qu. 4. art. 1, c. C. g. l. 1. c. 28.

2) S. Th. 1. qu. 4. art. 2, c. C. g. l. 1. c. 28.

3) S. Th. 1. qu. 4. art. 2, c. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 5, c.

es irgendwie ein Sein hat; was also das Sein selbst ist, das muss auch schlechthin und durch sich selbst absolut vollkommen sein[1]).

Schliesst nun aber Gott vermöge und in seiner absoluten Vollkommenheit alle Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge ein: dann sieht man leicht, dass die Vollkommenheiten, die wir in den geschöpflichen Dingen erkennen, auch von Gott prädicirt werden können und müssen. In den geschöpflichen Dingen finden wir z. B. die Vollkommenheiten der Weisheit, Güte u. s. w.; wir werden deshalb diese Vollkommenheiten auch Gott beilegen dürfen und müssen. Und zwar ist dann diese Prädication nicht etwa blos eine negative; sie drückt auch nicht blos das Verhältniss Gottes zu den Geschöpfen aus, d. h. wenn wir z. B. Gott als weise, gerecht u. s. w. bezeichnen, so wollen wir damit nicht blos sagen, dass er die Ursache der Weisheit und Gerechtigkeit in den geschöpflichen Dingen sei: sondern es ist vielmehr jene Prädication als eine substantielle zu fassen, d. h. wir müssen jene Vollkommenheiten Gott als wesentliche Bestimmtheiten seines Seins zutheilen. Die Ausdrücke, deren wir uns hiebei bedienen, bezeichnen und benennen also das göttliche Wesen selbst; aber freilich nur auf unvollkommene Weise, weil sie eben dasselbe nur so ausdrücken, wie es unser Verstand auf der Grundlage seiner Offenbarung in den geschöpflichen Dingen erkennt[2]). Es ist also hinsichtlich dieser Ausdrücke, welche wir in Bezeichnung der göttlichen Vollkommenheiten gebrauchen, stets zu unterscheiden zwischen dem, *was* damit ausgedrückt wird, und zwischen der Art und Weise, *wie* es ausgedrückt wird. Dasjenige, was damit ausgedrückt wird, kommt Gott

1) S. Th. 1. qu. 4. art. 2, c. Deus est ipsum esse subsistens; ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim, quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit.

2) S. Th. 1. qu. 13. art. 2, c. Dicendum, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant.... Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem in rebus diffundit. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 5, c.

ganz im eigentlichen Sinne zu, und wahrer und vollkommener, als den geschöpflichen Dingen; was dagegen die Art und Weise betrifft, wie es ausgedrückt wird, so kommt es in dieser Weise, wie es ausgedrückt wird, im eigentlichen Sinne nur den Geschöpfen zu, während das Uneigentliche hiebei auf Seite Gottes fällt. Die gleiche Unterscheidung ist massgebend hinsichtlich der Frage, wem die Namen, welche Gott und den Creaturen gemein sind, früher (per prius) eignen, Gott oder den Geschöpfen. Das, was durch diese Ausdrücke benannt, bezeichnet wird, ist früher in Gott, als in den Geschöpfen; die Art und Weise der Benennung oder Bezeichnung dagegen ist von den geschöpflichen Dingen hergenommen, und darum ist in dieser Beziehung das Verhältniss ein umgekehrtes [1]).

Aber es ist bei dieser Uebertragung der geschöpflichen Vollkommenheiten auf Gott auch das Andere nicht ausser Augen zu lassen, dass nämlich diese Vollkommenheiten Gott nicht in der Weise zugetheilt werden dürfen, dass durch diese Zutheilung ein Mangel oder Defect in Gott gesetzt wird. Deshalb dürfen nur solche Vollkommenheiten, welche in ihrem Begriffe keine Negation einschliessen, von Gott in formaler Weise, d. i. nach ihrem formalen Begriffe prädicirt, nur solche Namen im eigentlichen Sinne Gott beigelegt werden, welche reine Vollkommenheiten ohne irgend welchen Defect ausdrücken, wie Güte, Weisheit, Sein u. dgl. Solche Namen dagegen, welche zugleich mit der Vollkommenheit, die sie bezeichnen, auch noch die unvollkommene Art und Weise, wie jene Vollkommenheit den geschöpflichen Dingen zukommt, oder vielmehr die unvollkommene Art und Weise, wie die Geschöpfe an der göttlichen Vollkommenheit theilnehmen, in ihrer Bedeutung einschliessen, dürfen von Gott nicht im eigentlichen, sondern nur im metaphorischen Sinne prädicirt werden. Denn solche Vollkommenheiten kann Gott nicht nach ihrem eigenthümlichen Begriffe einschliessen, weil sie eben nach diesem mit Defect oder Unvollkommenheit verbunden sind, und eine Unvollkommenheit in Gott nicht angenommen werden darf [2]).

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 3. In nominibus, quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie, quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi, qui creaturis competit. art. 6. Unde dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur (nomina) de Deo, quam de creaturis, quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. In 1. sent. 1. dist. 22, qu. 1. art. 2, c. art. 3, ad 3.

2) C. g. l. 1. c. 30. Quaecunque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et aliis rebus; sicut est bonitas, sapientia, esse

Hält man nun diese absolute Vollkommenheit Gottes mit seiner absoluten Einfachheit zusammen, so müssen daraus noch weitere Folgerungen sich ergeben. Müssen nämlich auch gewisse Eigenschaften von Gott und von den geschöpflichen Dingen zugleich prädicirt werden, und zwar beiderseits nach ihrem formalen Begriffe, so kann diese Prädication doch nie eine gleichbedeutende, keine praedicatio univoca sein. Denn da der Grund dieser gemeinsamen Prädication darin liegt, dass Gott als höchste Ursache der geschöpflichen Dinge deren Vollkommenheiten schon zum Voraus in sich schliessen muss: so darf dabei nicht ausser Acht gelassen werden, dass die Ursache hier dasjenige als Eines und Ungetheiltes in sich schliesst, was in den Wirkungen sich als ein Vielfaches und Getheiltes darstellt. Daraus folgt von selbst, dass, wenn z. B. die Eigenschaft der Weisheit einem Geschöpfe zugetheilt wird, dieselbe ihm beigelegt werden muss als verschieden von seiner Wesenheit und von seinen übrigen Eigenschaften, während wir sie dagegen, wenn wir sie von Gott prädiciren, als mit seinem Wesen und mit seinen übrigen Eigenschaften real identisch denken müssen. Es wird daher, wenn wir die fragliche Eigenschaft von einem geschöpflichen Wesen prädiciren, eine bestimmte, von seinem Wesen verschiedene Vollkommenheit bezeichnet, und diese Vollkommenheit gegenüber allen andern Vollkommenheiten, welche ausserdem noch in diesem Wesen sich vorfinden mögen, abgegrenzt. Prädiciren wir dagegen jene Eigenschaft von Gott, so denken wir sie nicht als real verschieden von der göttlichen Wesenheit, nicht als real verschieden von den übrigen göttlichen Vollkommenheiten, sondern als absolut identisch mit denselben. Daher ist die Prädication dieser Eigenschaft beiderseits keineswegs gleichbedeutend oder ein und dieselbe: sie ist keine praedicatio univoca[1]). Eine univoke Prädication wäre ja ohnediess nur unter

et alia hujusmodi. Quaecunque vero nomina hujusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram. Hujusmodi autem sunt nomina omnia imposita ad designandam speciem rei creatae, sicut „homo" et „lapis." Similiter etiam quaecunque nomina proprietates rerum designant, quae ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quae vero hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur sicut „summum bonum," „primum ens" et alia hujusmodi. S. Th. 1. qu. 13. art. 3, ad 1. In 1. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 2, c.

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 5, c. Impossibile est, aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo, sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem

der Voraussetzung möglich, dass Gott unter die Gattungen der geschöpflichen Dinge zu subsumiren wäre: was aber, wie schon erwiesen worden, nicht zulässig ist [1]).

Aber doch beruht auch die gemeinsame Prädication, von welcher wir sprechen, nicht auf blosser Aequivocation, wornach blos der nackte Name beiderseits gleich wäre, und nur zufälliger Weise dieser Eine Name beiderseits gebraucht würde. Denn in diesem Falle wäre vorausgesetzt, dass gar kein Verhältniss der Aehnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen stattfinde, während doch in der That die Geschöpfe im Verhältniss der abbildlichen Aehnlichkeit zu Gott stehen, und gerade hierauf die Möglichkeit und Berechtigung jener gemeinsamen Prädication beruht [2]). — Hieraus geht dem nun hervor, dass die gemeinsame Prädication, von welcher wir sprechen, nur als eine *analoge* (praedicatio analoga) gefasst werden könne, und als solche auch gefasst werden müsse; und zwar muss diese analoge Prädication eine solche sein, wie sie das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung mit sich bringt. In solch analogischer Weise wird z. B. der Begriff „gesund" prädicirt sowohl von dem Menschen, welcher gesund ist, als auch von der Arznei, welche die Ursache seiner Gesundheit ist. Auf dieselbe Weise verhält es sich denn auch mit der Prädication ein und desselben Begriffes von Gott und von den Geschöpfen, weil eben diese zu Gott im Verhältniss der Wirkung zur Ursache stehen, und diese die Vollkommenheiten der Wirkung schon vorher in weit vorzüglicherer Weise in sich schliessen muss. Wenn wir also beispielsweise von Gott und den Geschöpfen die Eigenschaft der Weisheit prädiciren, so prädiciren wir sie von Gott in der Weise, wie sie der Ursache zukommt, von den Geschöpfen dagegen in der Weise, wie sie der Wirkung eignet. Und darin besteht eben das Wesen der analogen Prädication, wie sie hier in unserm Falle berechtigt, und zwar allein berechtigt ist [3]).

distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis: puta, cum hoc nomen „sapiens" de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen „sapiens" de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet, quod non secundum eandem rationem hoc nomen „sapiens" de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 7.

1) C. g. l. 1. c. 32.

2) C. g. l. 1. c. 33. S. Th. 1. qu. 13. art. 5, c. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 7, c.

3) S. Th. 1. qu. 13. art. 5, c. Dicendum igitur, quod hujusmodi nomina di-

Reflectiren wir nun noch einmal auf diese ganze Lehre von der göttlichen Vollkommenheit, so sind uns hierin auch die Grundlagen für die ganze speculative Entwicklung der Gottesidee gegeben. Wir gewinnen nämlich die göttlichen Attribute einestheils dadurch, dass wir alle Unvollkommenheit, allen Defect von Gott entfernen, resp. Alles von ihm negiren, was in sein Wesen einen Mangel, eine Unvollkommenheit eintragen würde, und andererseits dadurch, dass wir alle wahre Vollkommenheit, welche wir im Bereiche des Geschöpflichen wahrnehmen, in höchst denkbarem Grade, mit Abstreifung aller möglichen Unvollkommenheit, analogisch von Gott prädiciren. Die speculative Entwicklung der Gottesidee geschieht also in zweifacher Weise, nämlich per modum remotionis und per modum excellentiae; ersteres ist die negative, letzteres die positive Weise[1]). Ferner sehen wir auch, wie ein und dieselbe (positive) Vollkommenheit von Gott sowohl affirmirt, als auch negirt werden kann. Affirmirt kann sie werden, in so fern das, was ihr Name ausdrückt, in Gottes Wesen wirklich gegeben ist; negirt dagegen kann sie werden, in so fern sie nicht in derselben Weise Gott

cuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, i. e. proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis: cujus hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo, quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo dicuntur aliqua de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis, quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis, sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum, sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis. C. g. l. 1. c. 34. Quaest. disp. de pot. qu. 7. art. 7, c. De Deo et creatura nihil praedicatur univoce; non tamen ea, quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Hujus autem praedicationis duplex est modus; unus, quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium: sicut ens est de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est, quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum: sicut ens de substantia et quantitate. In primo modo autem praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad qualitatem et quantitatem; in secundo autem non, sed necesse est, unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 1, c. In 1. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 3, c.

eignet, wie es der Name besagt, sondern vielmehr in weit vorzüglicher Weise[1]).

§. 146.

Als der absolut Vollkommene ist Gott auch die absolute Güte, — das höchste Gut. — Dadurch ist ja überhaupt ein Wesen gut, dass es vollkommen ist, weshalb jedes Wesen die Vollkommenheit als sein eigenthümliches Gut anstrebt. Da also Gott vollkommen ist, so muss er auch gut sein. Wenn ferner das Gute dasjenige ist, was Alle anstreben, so bedingt die Actualität des Seins den Begriff des Guten; denn Alles strebt dahin, die Actualität seines Seins zu gewinnen und zu erhalten, und flieht die Corruption. Nun ist aber Gott die Actualität selbst, weil er selbst sein Sein ist, und jede Potenzialität von sich ausschliesst. Auf ihn muss also vor Allem das Attribut der Güte Anwendung finden[2]). Aber Gott ist nicht blos überhaupt gut, sondern er ist auch das Gute alles Guten (omnis boni bonum), das universell Gute. Denn er schliesst ja die Vollkommenheiten aller Dinge in seiner Einen absoluten Vollkommenheit ein; und da der Begriff des Guten mit dem der Vollkommenheit zusammenfällt, so begreift er in seiner Güte auch alles Gute, was immer in den geschöpflichen Dingen sich finden mag[3]). — Und darum ist er denn auch die absolute Güte, — das höchste Gut. — Denn er ist gut durch sich selbst, durch seine Wesenheit; er ist selbst seine Güte; alles Uebrige dagegen ist nur gut durch Theilnahme an dieser absoluten Güte. Als das universell Gute überragt er alle particulären Güter; weder einzeln noch insgesammt kommen sie ihm gleich: — er ist die Krone und die Fülle alles Guten[4]).

Als der absolut Vollkommene ist ferner Gott auch der *Unendliche*, Unter Unendlichkeit ist hier die Negation aller Beschränkung, alles Mangels, aller Unvollkommenheit zu verstehen, wornach unendlich dasjenige Wesen genannt werden muss, welches keine Grenze seiner Vollkommenheit kennt[5]). In dieser Fassung fällt die Unendlichkeit mit der absoluten Vollkommenheit Gottes zusammen, und in dieser ist auch jene gegeben. In der That: Alles, was seiner Natur nach begrenzt ist, das ist auf eine bestimmte Gattung beschränkt, und unter

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 3, ad 2. C. g. l. 1. c. 30. Quaest. disp. de pot. qu. 7. art. 5, ad 2. In l. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 1, ad 2.

2) C. g. l. 1. c. 37. S. Th. 1. qu. 6. art. 1, c. — 3) C. g. l. 1. c. 40. — 4) C. g. l. 1. c. 41. S. Th. 1. qu. 6. art. 2.

5) C. g. l. 1. c. 13. In Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis, sed est summe perfectum. De verit. qu. 2. art. 2, ad 5. Deus non est infinitus privative; sic enim ratio infiniti congruit quantitati, habet enim partem post partem in infinitum, ... sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur.

diese subsumirt, weil es nur begrenzt werden kann durch die Differenz, und diese die Gattung wesentlich voraussetzt. Gott aber fällt unter keine Gattung. Jede Actualität ferner ist um so vollkommener, je weniger Potenzialität ihr beigemischt ist. Folglich hat jede Actualität, welche mit Potenzialität verbunden ist, eben darin eine Grenze ihrer Vollkommenheit. Wo dagegen gar keine Potenzialität sich findet, da findet sich auch gar keine Grenze der Vollkommenheit. Gott aber ist reine Actualität ohne alle Potenzialität; folglich ist er unbegrenzt in seiner Vollkommenheit, — unendlich [1]. — In den Dingen der Welt, welche aus Materie und Form bestehen, wird die Materie durch die Form und die Form durch die Materie begrenzt. Denn die Materie ist an sich in Potenz zu vielen Formen, und wird durch eine bestimmte Form, welche sie erhält, eben auf jene bestimmte Form beschränkt. Die Form dagegen ist, an und für sich genommen, vielen Dingen gemeinsam, und wird durch die Verbindung mit der Materie eben zur Form eines bestimmten Einzeldinges contrahirt. Während aber die Beschränkung der Materie durch die Form für die Materie selbst eine Vervollkommnung in sich schliesst, weil diese dadurch in Act gesetzt wird: ist solches in umgekehrter Richtung nicht der Fall. Die Form wird durch die Materie nicht vervollkommnet, sondern vielmehr in der Weite, welche sie an und für sich hat, verringert, contrahirt. Daraus folgt, dass wenn man die Unendlichkeit im Sinne von Unbegrenztheit von der Materie prädicirt, damit die höchste Unvollkommenheit der Materie ausgedrückt wird, dass dagegen der Begriff der Unendlichkeit, wenn man ihn auf die höchste Form anwendet, die höchste Vollkommenheit in sich schliesst. Daher muss das Attribut der Unendlichkeit nothwendig derjenigen Form beigelegt werden, welche die vollkommenste ist, und alle Unvollkommenheit wesentlich von sich ausschliesst. Und das ist Gott. Gott ist also unendlich [2]. — Und er ist es auch allein. Denn die übrigen Formen sind entweder mit der Materie

1) C. g. l. 1. c. 43.

2) S. Th. 1. qu. 7. art. 1, c. Considerandum est, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum: finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

verbunden und durch diese contrahirt, oder wenn sie auch subsistent sind, so ist in ihnen doch Wesenheit und Sein real verschieden; das Sein ist daher in ihnen ein empfangenes und folglich zu einer bestimmten Natur contrahirtes. Nur Gott ist selbst sein Sein: folglich ist sein Sein in keiner Weise contrahirt, begrenzt; es ist einfach unendlich [1]).

An die Unendlichkeit Gottes schliesst sich das Attribut der Allgegenwart an. Gott ist in allen Dingen. Denn Gott ist die wirkende Ursache der Dinge; das Beursachende muss aber stets mit und bei dem Beursachten sein, dasselbe berühren. Ist nun die Ursache eine körperliche, so kann dieses Miteinandersein des Beursachenden mit dem Beursachten nicht so gedacht werden, dass sie miteinander an ein und demselben Orte sind; denn das ist nicht möglich; das Miteinandersein beschränkt sich also hier auf den Contact der Ursache mit dem Beursachten. Ist aber die Ursache eine geistige, dann kann und muss auch ihr Miteinandersein mit dem Beursachten so gedacht werden, dass sie zugleich *in* dem Beursachten ist. — Dieses vorausgesetzt ergibt sich nun das Weitere von selbst. Gott ist die Ursache des Seins der Dinge. Wenn aber Gott den Dingen das Sein gibt, so kann die Thätigkeit, womit er deren Sein beursacht, nicht aufhören, ohne dass auch das Sein der Dinge wieder verschwindet. Folglich ist die Wirksamkeit Gottes, womit er das Sein der Dinge beursacht, nicht eine vorübergehende, sondern eine continuirliche, so lange das Ding im Sein beharrt. Wenn nun nach den gegebenen Prämissen eine geistige Ursache in der Art mit und bei dem Beursachten sein muss, dass sie zugleich *in* demselben ist, dasselbe durchdringt: so folgt daraus nothwendig, dass Gott als wirkende und erhaltende Ursache des Seins aller Dinge *in* allen diesen Dingen sein müsse [2]). Und zwar ist er innerlichst in allen die-

1) S. Th. 1. qu. 7. art. 2, c. In 1. sent. 1. dist. 43. qu 1. art. 1, c.

2) In 1. sent. 1. dist. 37. qu. 1. art. 1, c. Dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita, quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum, agens et patiens, et operans et operatum oportet simul esse... Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus. Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse, ut corpus movens et motum sint in eodem situ: unde oportet, quod simul sint per contactum Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et a situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo, quod movet per locum vel situm, sed ubi est, quod movetur, ibi est ipsum movens: sicut anima est in corpore Secundum est, quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo Tertium est, quod illud, quod est causa esse, non potest cessare ab operatione, qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset.... Haec enim est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei:

sen Dingen, eben weil das Sein, welches er ihnen gibt, den Dingen selbst das innerlichste ist[1]). Ist aber Gott *in* allen Dingen, so ist damit nichts Anderes gesagt, als dass er allgegenwärtig ist. Er ist an allen Orten, nicht so, als würde er selbst einen Ort ausfüllen, wie der Körper, sondern so, dass er in allen jenen Dingen ist, welche die verschiedenen Orte der Welt einnehmen[2]). Und zwar schliesst diese göttliche Allgegenwart ein dreifaches Moment ein. Gott ist überall vermöge seiner Macht, überall vermöge seiner Gegenwart und überall vermöge seiner Wesenheit. Gott ist überall vermöge seiner Macht, weil Alles seiner Macht unterworfen ist; er ist überall vermöge seiner Gegenwart, weil Alles offen vor seinen Augen daliegt, und Nichts ihm verborgen ist; er ist endlich überall vermöge seiner Wesenheit, weil er in allen Dingen ist als die Ursache des Seins derselben[3]). Diese Allgegenwart ist ein wesentliches Attribut Gottes, und wenn daher ausser der gegenwärtigen Welt noch andere Welten existiren würden, so würde er in jeder derselben ebenso allgegenwärtig sein, wie in jener[4]).

§. 147.

Gott ist aber nicht blos allgegenwärtig, sondern auch unveränderlich. Gott ist ja reine Actualität ohne alle Potenzialität. Jede Veränderung aber setzt eine Potenzialität voraus; denn das Wesen, welches verändert wird, muss zuerst in Potenz sein zu dieser Veränderung

et ideo remoto aedificatore non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum, quae manet; sed fieri domus, cujus causa erat: — et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet, quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua.... Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique intimus: sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur, ut in eo sit.

1) S. Th. 1. qu. 8. art. 1, c. Dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere... Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet, quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aëre a sole, quamdiu aër illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. Unde oportet, quod Deus sit in omnibus rebus et intime.

2) S. Th. 1. qu. 8. art. 2. In l. sent. 1. dist. 37. qu. 2. art. 1.

3) In l. sent. 1. dist. 37. qu. 1. art. 2. S. Th. 1. qu. 8. art. 3.

4) Ib. art. 4, c. Quotcunque loca ponantur; oportet, quod in quolibet sit

und zu dem Zustande, in welchen es verändert wird. Folglich schliesst Gott wie alle Potenzialität, so auch alle Veränderung aus. Alles ferner, was bewegt, was verändert wird, erreicht durch diese Bewegung, durch diese Veränderung Etwas, was es vorher nicht besessen hat. Aber Gott ist ja der absolut Vollkommene, welchem gar Nichts mangelt. Was sollte er also durch jene Bewegung oder Veränderung erreichen! Und wollte man annehmen, dass Gott in der Veränderung etwas verlieren könne, so ist darauf zu erwiedern, dass ja das göttliche Wesen absolut einfach ist, während durch die Annahme der Möglichkeit eines Verlustes von seiner Seite schon eine Zusammensetzung in sein Wesen eingetragen würde [1]). Gott ist also absolut unveränderlich, und wie die Allgegenwart, so theilt er auch dieses Attribut mit keinem andern Wesen. Denn alle übrigen Dinge sind veränderlich, weil sie einerseits von Gott in's Dasein gesetzt sind, und durch seine Macht ihr Dasein auch wieder verlieren können, und weil andererseits in allen andern Dingen mit der Actualität die Potenzialität vermischt ist, nach welcher sie von einem Zustand in den andern übergehen können [2]).

An die Unveränderlichkeit schliesst sich dann das Attribut der Ewigkeit an. Weil unveränderlich, ist Gott auch ewig. Der Begriff der Ewigkeit schliesst zwei Momente in sich, die Negation alles Begrenztseins des Seins durch Anfang und Ende, und dann die Negation aller Succession, wie solche der Zeitdauer eignet [3]). Nach diesen beiden Momenten nun ist die Ewigkeit ein wesentliches Attribut Gottes. Denn da er schlechterdings unveränderlich ist, so kann er weder einen Anfang noch ein Ende haben, noch kann eine Succession in ihm statthaben, weil all dieses ohne Bewegung und Veränderung nicht möglich wäre [4]). Gott ist ohne alle Bewegung; seine Dauer kann also auch nicht durch die Zeit gemessen werden, weil die Zeit nur da sein kann, wo Bewegung ist. Folglich kann es in ihm auch kein Nacheinander, kein früher und später, kein Sein nach dem Nichtsein, und umgekehrt, überhaupt keine Succession geben; all dieses ist ohne zeitliche Dauer nicht denkbar. Gott ist mithin ohne Anfang und Ende, er besitzt sein ganzes Sein und Leben zumal und in absoluter Vollendung; — mit andern Worten: er ist ewig. Ohne Ewigkeit könnte Gott nicht mehr

Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum. In 1. sent. 1. dist. 37. qu. 2. art. 2, c. Quodl. 11. qu. 1. art. 1.

1) S. Th. 1. qu. 9. art. 1, c. Cf. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 3. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 9. art. 2, c. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 3. art. 2.

3) S. Th. 1. qu. 10. art. 1, c. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc, quod id quod est in aeternitate, est interminabile, i. e. principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 2. art. 1, c.

4) S. Th. 1. qu. 10. art. 2, c.

als das aus sich seiende und nothwendige Wesen gefasst werden; denn der eine Begriff schliesst den andern ein [1]).

Auf diese Voraussetzungen hin lässt sich nun auch die Einheit Gottes erweisen. Gott ist wesentlich Einer; es kann nicht mehrere Götter geben. Schon das Princip der Identität der göttlichen Wesenheit mit dem Suppositum dieser Wesenheit lässt eine Mehrheit von Göttern nicht zu. Denn gerade das bestimmte Suppositum, durch welches ein Einzelwesen als solches constituirt wird, ist diesem Einzelwesen derart eigen, dass es in keiner Weise einem Andern mittheilbar ist. Da nun dieses Suppositum in Gott die göttliche Wesenheit selbst ist, so ist auch diese nicht mittheilbar; sie kann keiner Mehrheit von Individuen zukommen, sondern ist wesentlich auf Einen Gott beschränkt [2]). — Gäbe es ferner mehrere Götter, so müssten dieselben sich von einander unterscheiden, und diess wäre nur dadurch möglich, dass der eine eine Vollkommenheit besässe, welche dem andern mangelte. Aber dann wäre dieser andere schon nicht mehr Gott, weil eben Gott als dem absolut Vollkommenen gar keine Vollkommenheit mangeln kann [3]). Dazu kommt noch, dass auch die Einheit der Weltordnung uns zu dem Schlusse nöthigt, dass nur Ein Gott diese Ordnung hergestellt haben könne. Denn die Einheit in der Wirkung setzt die Einheit der Ursache voraus. Mehrere Ursachen bringen eine einheitliche Wirkung nur per accidens zu Stande, so ferne sie nämlich in einer bestimmten Beziehung Eins sind. Wo es sich aber um die erste Ursache handelt, da muss man stets das Vollkommenste voraussetzen, folglich nicht eine blos accidentelle Einheit von mehreren Ursachen, sondern eine wesenhaft Eine Ursache annehmen [4]).

1) C. g. l. 1. c. 15.

2) S. Th. 1. qu. 11. art. 3, c. Manifestum est, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur, esse plures Deos.

3) Ib. l. c.

4) Ib. l. c. Quae diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens: oportet, quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. C. g. l. 1. c. 42. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 1. art. 1.

§. 148.

Dieser Eine Gott ist nun aber auch die absolute Intelligenz. Denn der Grund der Erkenntnissfähigkeit eines Wesens überhaupt ist dessen Immaterialität. Wie die Formen nur dadurch der Wirklichkeit nach intelligibel sind, dass sie von der Materie abgezogen werden, so kann auch ein Wesen nur dadurch intelligent, denkend sein, dass es immateriel ist. Und je mehr es immateriel ist, desto mehr wird es auch erkenntnissfähig sein. Da nun Gott nicht blos überhaupt seinem Wesen nach immateriel ist, sondern auch die höchste Stufe der Immaterialität einnimmt, so muss er auch intelligent, ja die höchste Intelligenz sein [1]. Ohnediess erfolgt ja dieses Attribut schon aus seiner unendlichen Vollkommenheit; denn wenn Gott vermöge dieser alle Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge in sich schliesst, so kann ihm ja die Vollkommenheit der Intelligenz um so weniger fehlen, als diese die höchste der geschöpflichen Vollkommenheiten ist [2]. — Ausserdem trifft es sich nirgends, dass ein nicht intelligentes Sein zu einem intelligenten sich als bewegendes Princip verhält, und dieses als sein Organ sich unterordnet. Nun aber ist Gott der erste Beweger, und verhalten sich alle bewegenden Kräfte in dieser Welt zu ihm wie die Instrumente zur Principalursache. Da es nun unter diesen bewegenden Kräften viele intelligente Wesen gibt, so muss Gott als der Beweger auch dieser Wesen gleichfalls intelligent sein. Die Intelligenz ist somit ein wesentliches Attribut des göttlichen Wesens [3].

Denken wir uns nun diese göttliche Intelligenz als thätig, d. i. als erkennend, denkend, so dürfen wir diese Thätigkeit ebenso wenig als real verschieden von der göttlichen Wesenheit denken, wie die Intelligenz selbst, als Attribut gefasst. Denn das Denken ist ein immanenter Act des Denkenden, weil das Denken nicht nach Aussen eine Wirkung hervorbringt, sondern vielmehr der Denkende selbst durch das Denken vervollkommnet wird. Was immer aber Gott immanent

1) C. g. l. 1. c. 44. Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cujus signum est, quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia.... Unde si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet, rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem, Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens. S. Th. 1. qu. 14. art. 1, c.... Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 1.

2) C. g. l. 1. c. 44. In l. sent. l. c.

3) C. g. l. 1. c. 44. In nullo ordine moventium invenitur, quod movens per intellectum sit instrumentum ejus, quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est, quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

ist, das ist seine Wesenheit selbst; folglich auch die Thätigkeit des Denkens. Wäre diess nicht, dann würde Gott zur wirklichen Thätigkeit des Denkens oder Erkennens sich potenziell verhalten, während doch in ihm von keiner Pontenzialität die Rede sein kann[1]).

Halten wir dieses fest, dann erfolgt daraus von selbst, dass Gott durch keine andere intelligible Species erkennt, als durch seine Wesenheit. Was immer Gott erkennt, denkt: erkennt und denkt er durch seine eigene Wesenheit. Denn die intelligible Species ist ja das Princip der Erkenntnissthätigkeit. Die Erkenntnissthätigkeit Gottes ist aber, wie gezeigt worden, seine Wesenheit selbst. Würde nun die intelligible Species, durch welche Gott erkennt, eine andere sein, als seine eigene Wesenheit, dann würde daraus erfolgen, dass diese Wesenheit selbst ein Princip, eine Ursache über sich hätte: was absurd ist[2]).

Es ist hienach von selbst klar, dass wir Gott Selbstbewusstsein, Selbsterkenntniss beilegen müssen[3]). Es lässt sich aber auch unschwer zeigen, dass diese Selbsterkenntniss Gottes eine ganz vollkommene sei, dass Gott sich selbst vollkommen *begreife*. Die Vollkommenheit der Erkenntniss im Allgemeinen ist nämlich durch ein Doppeltes bedingt, nämlich einerseits dadurch, dass die intelligible Species vollkommen conform ist dem Erkenntnissgegenstande, und Alles in sich schliesst, was in diesem erkennbar ist, und dann andererseits dadurch, dass diese intelligible Species vollkommen mit dem Verstande geeinigt ist, was in um so höherem Grade stattfindet, mit je grösserer Energie das Denken sich vollzieht. Nun aber ist in Gottes Selbsterkenntniss einerseits vollkommene Conformität der intelligibeln Species mit dem Erkenntnissgegenstande, weil ja beide identisch sind, und andererseits ist auch die intelligible Species auf's Innigste mit dem göttlichen Verstande verbunden, weil ja Gottes Wesenheit, welche die intelligible Species selbst ist, mit dem göttlichen Verstande, dessen intelligible Species sie ist, gleichfalls in Eins zusammenfällt. Folglich muss Gott sich selbst vollkommen begreifen; alles, was in ihm erkennbar ist, muss von ihm auch wirklich erkannt sein; seine Selbsterkenntniss muss vollständig adäquat sein seiner Wesenheit[4]).

1) C. g. l. 1, c. 45. S. Th. 1. qu. 14. art. 4. De verit. qu. 2. art. 1, ad 3.

2) C. g. l. 1. c. 46 Species intelligibilis est principium formale intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis est principium propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret: quod supra ostensis repugnat. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 5, c.

3) S. Th. 1. qu. 14. art. 2. De verit. qu. 2. art. 2, c.

4) C. g. l. 1. c. 47. Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum

Und diese adäquate Selbsterkenntniss ist denn in Gott auch die erste, ursprüngliche und directe Erkenntniss. Denn überall ist dasjenige das Ersterkannte und per se Erkannte, was durch die ihm eigenthümliche Species (per speciem propriam) erkannt wird. Wovon der Verstand keine species propria besitzt, das kann er nur erkennen mittelst eines Andern, welches er per speciam propriam erkennt. Diese Erkenntniss steht somit erst in zweiter Linie und ist nicht mehr eine directe, sondern eine durch eine andere bedingte und vermittelte Erkenntniss. Nun ist aber die intelligible Species, durch welche Gott erkennt, seine Wesenheit. Folglich ist auch die Erkenntniss dieser Wesenheit die erste, ursprüngliche und directe Erkenntniss Gottes. Was Gott „primo et per se“ erkennt, das ist nur er selbst[1]).

Aber auf zweiter Linie erkennt Gott auch Anderes, was nicht er selbst ist, und zwar so, dass diese Erkenntniss anderer Dinge durch seine Selbsterkenntniss einerseits bedingt und andererseits die nothwendige Folge der letztern ist. Denn indem sich Gott erkennt, erkennt er sich auch als die Ursache anderer Dinge, welche nicht er selbst sind. Wer aber die Ursache vollkommen erkennt, muss auch die Wirkung erkennen, welche jene möglicher Weise hervorbringen kann: erkennt er diese nicht, dann hat er auch keine vollkommene Erkenntniss der Ursache als solcher, weil der Begriff der Ursächlichkeit ein relativer Begriff ist, und daher die Erkenntniss einer Ursache als solcher nothwendig auch die Erkenntniss ihres Correlates, der Wirkung, einschliesst. Wenn also Gott sich selbst als die Ursache anderer Dinge, welche nicht er selbst sind, vollkommen erkennt, so muss er auch diese Dinge erkennen. Diess um so mehr, als diese Wirkungen in ihrer Ursache auf eine intelligible Weise präexistiren müssen, in Gott aber Nichts sein kann, was er nicht wirklich erkennt. So erkennt also Gott zuerst sich selbst, seine Wesenheit, und dann durch seine Wesenheit und in derselben auch Anderes, was nicht er selbst ist[2]).

est, ut species intelligibilis perfecte rei intelligibili conformetur; aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur: quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit. S. Th. 1. qu. 14. art. 3. Cf. De verit. qu. 2. art. 2, ad 5.

1) C. g. l. 1. c. 48. Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim proportionatur formae, quae est operationis principium. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud, quam sua essentia. Igitur intellectum ab ipso primo et per se, nihil est aliud, quam ipsemet.

2) C. g. l. 1. c. 49. Deus cognoscit alia a se sicut in essentia sua visa. c. 65. Deus cognoscit alia, in quantum est causa eis. S. Th. 1. qu. 14. art. 5. De verit. qu. 2. art. 3. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 2, c. Sciendum tamen est, quod

Diese Erkenntniss anderer Dinge ist nun aber in Gott nicht eine blos allgemeine, unbestimmte, etwa so beschaffen, dass Gott die Dinge nur allgemein als Dinge erkennt; sondern Gott erkennt diese Dinge nach ihrem eigenthümlichen Wesen und nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit. Die göttliche Erkenntniss muss ja in jeder Beziehung die vollkommenste sein; sie wäre es aber nicht, wenn Gott die Dinge nur unbestimmt und im Allgemeinen erkennen würde; denn da würden ihm gerade jene Vollkommenheiten der besondern Dinge verborgen sein, welche als die hauptsächlichsten angesehen werden müssen, diejenigen nämlich, durch welche deren eigenthümliches Wesen constituirt wird[1]). — Ferner schliesst die vollkommene Erkenntniss einer bestimmten Natur auch die Erkenntniss der Communicabilität dieser Natur in sich. Die göttliche Natur aber ist communicabel, mittheilbar, zwar nicht in sich, aber doch nach der Aehnlichkeit, so fern nämlich andere Dinge ihr mehr oder weniger ähnlich sein können. Daher muss Gott, weil er seine Natur vollkommen erkennt, auch wissen, auf welche Weise andere Dinge eine Aehnlichkeit mit seiner Wesenheit haben können; und da die Aehnlichheit durch die Form bedingt ist, so muss er also die Dinge nach ihren eigenthümlichen Formen erkennen[2]).

§. 149.

Eine weitere Folge der gegebenen Prämissen besteht ferner darin, dass die Erkenntniss Gottes nicht blos auf das Allgemeine, sondern auch auf das Einzelne sich erstreckt[3]). Gott ist die Ursache nicht

intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum, quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium nomen respectu visibilis. Et est visum, secundum quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu, et est intellectum, secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus, nisi se, quia non recipit species rerum, per quas cognoscat, sed cognoscit per essentiam suam, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit philosophus 2 Met, quod Deus intelligit tantum se.

1) C. g. l. 1. c. 50. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 3. Cf. De verit. qu. 2. art. 4.

2) C. g. l. 1. c. 50. Quicunque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis; non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus, quot modis ejus essentiae aliquid simile esse possit. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas. S. Th. 1. qu. 14. art. 6.

3) De verit. qu. 2. art. 5, c. Simpliciter concedendum est, quod Deus singu-

blos der allgemeinen Formen der Dinge, sondern auch der Materie, durch welche die allgemeinen Formen individuirt sind. So weit als seine Causalität, muss sich aber auch die Erkenntniss Gottes erstrecken; darum kann sie nicht auf das Allgemeine beschränkt sein, sondern muss auch auf das Einzelne als solches sich beziehen [1]). In der That, wer die allgemeine Natur vollkommen erkennt, der muss nothwendig auch die Art und Weise erkennen, wie diese Natur in der Wirklichkeit da sein kann. Und da sie nur in den Individuen wirklich sein kann, so muss also die vollkommene Erkenntniss der allgemeinen Natur auch die Erkenntniss der Individuen einschliessen, in denen sie sich verwirklicht [2]).

Noch mehr. Gott erkennt nicht blos alle Einzelwesen, welche wirklich, sondern auch alle jene, welche blos möglich sind. Denn einerseits erstreckt sich seine Erkenntniss so weit, wie seine Causalität, und muss er folglich in seiner Wesenheit und durch dieselbe auch all' dasjenige erkennen, was er hervorbringen kann, aber nicht wirklich hervorbringt. Und andererseits erkennt er auch das Einzelne ganz vollkommen, und muss daher auch all' dasjenige erkennen, was in der Möglichkeit, in der Kraft des Einzelnen liegt, wenn dieses auch nie zur Wirklichkeit gelangt [3]). Ja selbst die rein contingenten Wirkungen der geschöpflichen Ursachen, gleichviel, ob sie für uns in die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft fallen, können ihm nicht verborgen sein. Und zwar erkennt er diese contingenten Wirkungen nicht etwa blos in ihren Ursachen, sondern sie sind selbst nach ihrem eigenthümlichen Sein Gegenstand seiner Erkenntniss, eben weil sie als wirklich gesetzt von der Ursache, ein erkennbares Etwas sind, und die göttliche Erkenntniss sich auf alles Erkennbare im Bereiche der geschöpflichen Einzelwesen erstrecken muss [4]). Endlich erkennt Gott auch das Böse, aber freilich nur durch das Gute; denn das Böse hat eben als solches kein Sein und folglich keine Erkennbarkeit; es ist nur die Privation des Guten und daher auch nur durch das Gute erkennbar [5]).

laria cognoscat, non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem sui naturam.

1) De verit. l. c. S. Th. 1. qu. 14. art. 11, c. Cum enim sciat Deus alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est, quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. In l. sent. 1. dist. 36. qu. 1. art. 1.

2) C. g. l. c. c. 65.

3) S. Th. 1. qu. 14. art. 9. C. g. l. 1. c. 66. De verit. qu. 2. art. 8.

4) S. Th. 1. qu. 14. art. 13. C. g. l. 1. c. 67.

5) C. g. l. 1. c. 71. S. Th. 1. qu. 14. art. 10. De verit. qu. 2. art. 15. In l. sent. 1. dist. 36. qu. 1. art. 2, c. Deus novit bona et mala, cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis.... Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum, nec habitui oppo-

Durch diese Lehre von der göttlichen Erkenntniss ist nun auch die Ideenlehre des heil. Thomas bedingt. Das Vorbild, das Prototyp aller geschöpflichen Dinge ist die göttliche Wesenheit, denn als ähnlich mit dieser werden jene geschaffen. Versteht man also unter Idee das Musterbild, nach welchem die Dinge geschaffen sind, so ist die göttliche Wesenheit selbst die Idee der Dinge. Aber freilich bezeichnet dann der Ausdruck „Idee" die göttliche Wesenheit nicht in ihrem Ansichsein, sondern nur in so fern sie das Urbild, der ideale Grund der verschiedenen Dinge ist[1]). Jedoch involvirt der Begriff der Idee eine Erkenntniss; denn eine Idee kann nur in einem Verstande sein. Folglich ist die göttliche Wesenheit nur in so fern die Idee der geschöpflichen Dinge, als Gott durch sie als durch die species intelligibilis die Dinge denkt. Indem Gott sich denkt, denkt er sich zugleich als das Vorbild der geschöpflichen Dinge, und so schliesst der Gedanke von sich selbst in Gott auf zweiter Linie zugleich auch den Gedanken, die Idee der geschöpflichen Dinge ein[2]). Und so ist die göttliche Erkenntniss die Ursache der geschöpflichen Dinge; freilich nicht die Totalursache, weil zur Verwirklichung der Dinge mit der Erkenntniss auch noch der Wille Gottes sich verbinden muss[3]).

Eine andere Frage aber ist diese, ob in Gott blos Eine oder aber eine Vielheit von Ideen je nach der Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge angenommen werden müsse. Thomas entscheidet sich in dieser Beziehung, übereinstimmend mit seiner ganzen Lehre von der göttlichen Erkenntniss für die Vielheit der Ideen. Denn Gott ist die Ursache der ganzen Ordnung der Dinge, und daher auch jedes einzelnen Gliedes dieser Ordnung. Er muss also auch nicht blos von dem Ganzen als solchen, sondern auch von jedem einzelnen Gliede des Ganzen eine eigene Idee haben, um so mehr, da er eine vollkommene Idee des Ganzen gar nicht haben könnte, wenn er nicht auch

nitur privatio, nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate, sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono, quod est participatum in creaturis, cui potest admisceri defectus. Unde per hoc, quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea, quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret, nisi in communi. Quodl. 11. qu. 1. art. 2.

1) S. Th. 1. qu. 15. art. 2, ad 1. Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei.

2) De verit. qu. 3. art. 2, c. Essentia Dei est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. C. g. l. 1. c. 68. Sic Deus cognoscendo suam essentiam, alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. c. 69. Deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit.

3) S. Th. 1. qu. 14. art. 8. De verit. qu. 2. art. 14.

die Ideen aller einzelnen Glieder der Ordnung besässe [1]). Wie also Gott alles Einzelne erkennt, so hat auch alles Einzelne in ihm seine eigene Idee. In Gott sind nicht blos die Ideen des Allgemeinen, sondern auch des Einzelnen [2]). Allerdings geht die Idee des Allgemeinen in Gott der Idee des Einzelnen der Ordnung der Natur nach voran; aber die Ideen des Allgemeinen schliessen die Ideen des Einzelnen nicht aus, sondern letztere sind vielmehr die natürliche Folge der erstern [3]). In der That, wenn Gott seine Wesenheit vollkommen erkennt, so muss er sie auch so erkennen, wie sie in *verschiedener* Weise von verschiedenen Dingen nach Aussen nachahmbar ist. Indem er also seine Wesenheit auf eine bestimmte, von andern unterschiedene Weise nachahmbar erkennt, erkennt er sie als das eigenthümliche Urbild eines bestimmten, von andern unterschiedenen Dinges, und hat so die Idee von diesem bestimmten Dinge. Und indem es sich so mit allen übrigen Dingen verhält, geht daraus klar hervor, dass in Gott eine Vielheit von Ideen angenommen werden müsse [4]).

1) S. Th. 1. qu. 15. art. 2, c. De verit. qu. 3. art. 2, c.

2) De verit. qu. 3. art. 8. Nos autem ponimus, Deum esse causam singularis, et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia. Et ideo oportet nos singularium ponere ideas.

3) Quodlib. 8. qu. 1. art. 2, c. Formae exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei, et quantum et materiam, et quantum ad formam: et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui, per prius tamen quantum ad naturam speciei.

4) S. Th. 1. qu. 15. art. 2, c. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. De verit. qu. 3. art. 2, c. Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit: unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta; res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam: unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversae autem rei diversimode ipsam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctam ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei; unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae: sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. qu. 2. art. 4, ad 2. Essentia divina secundum hoc est ratio

Das thut jedoch der Einheit seiner Erkenntniss keinen Eintrag. Dies wäre nur dann der Fall, wenn Gott durch eine Vielheit von intelligibeln Erkenntnissformen erkennen und mehrere Intentionen bilden würde. Das aber findet nicht statt, denn Gott erkennt ja Alles durch Eine intelligible Species, welche seine Wesenheit ist, und es ist in ihm auch nur Eine Intention, das göttliche Wort. *Durch* seine Wesenheit erkennt er sich und Anderes, und folglich ist auch die Intention, welche das Resultat dieser seiner Erkenntnissthätigkeit ist, das göttliche Wort, zugleich das Gleichbild der göttlichen Wesenheit und das Vorbild alles Andern. In diesem Worte erkennt er somit mit Einem Acte, und als in Einer Intention sich selbst und alles Andere. Und darin besteht die Einheit der göttlichen Erkenntniss[1]. Die Vielheit betrifft hier nicht die Erkenntniss selbst, sondern nur das Erkannte[2].

alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius, nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago patris perfecte eum imitans, sc. filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes, in quarum nulla est aliquid, quod non deducatur a similitudine divinae essentiae: et ideo illud, quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia, quod imitatur: et secundum hoc divina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio, et eadem ratione est propria alterius et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantum est res ipsa una, quam omnia imitantur: sed est propria ratio hujus vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscujusque. In 1. sent. 1. dist. 36. qu. 2. art. 2. Quodl. 4. qu. 1. art. 1.

1) C. g. l. 1. c. 53. S. Th. 1. qu. 15. art. 2.

2) C. g. l. 1. c. 54. Intellectus igitur divinus id, quod proprium est unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque, utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae: si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet, quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde quum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur, quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctae, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

§. 150.

Gott ist aber nicht blos absolute Intelligenz, sondern auch absoluter Wille. Das Attribut des Willens ist eine nothwendige Folge des Attributes der Intelligenz [1]). Denn jedes Wesen hat von Natur aus eine Neigung zu seiner natürlichen Form; es strebt die letztere an, um in derselben zu ruhen. Die Form des Verstandes aber, wodurch dieser in Act gesetzt wird, ist die intelligible Species. Sie ist daher auch das ihm entsprechende Gut, die ihm entsprechende Vollkommenheit. Verhält sich aber das also, dann hat auch die intellectuelle Natur eine ähnliche Neigung zu jener intelligibeln Form des Verstandes, wie die natürlichen Dinge eine Neigung zu ihrer eigenthümlichen Naturform haben. Sie sucht vermöge dieser Neigung jenes Gut, und strebt es an, um darin zu ruhen. Das ist aber Sache des Willens. Folglich ist der Wille die natürliche Folge der Intelligenz, und wie daher Gott nicht ohne Intelligenz, so kann er auch nicht ohne Wille sein [2]). Aber wie sein Denken real identisch ist mit seinem Sein, so verhält es sich auch mit seinem Wollen. Sein Sein ist sein Wollen, und ungekehrt; denn da Alles, was thätig ist, nur in so fern wirkt, als es actu ist, so muss Gott, weil er reiner Act ist, durch seine Wesenheit wirken. Das Wollen aber ist eine Thätigkeit Gottes. Folglich will Gott vermöge seiner Wesenheit, und daher ist sein Wille und sein Wollen nichts anderes, als sein Wesen [3]).

Daher ist denn auch das erste und vornehmste Object des göttlichen Wollens Gott selbst, seine eigene Wesenheit und Güte. Denn der Gegenstand des Wollens überhaupt ist das Gute, so fern und so weit es erkannt wird. Nun ist aber das erste und vornehmste Gut, das Gott erkennt, seine eigene Wesenheit, wie oben bewiesen worden: folglich ist diese auch zuerst und vorzugsweise von Gott gewollt [4]). — Auf zweiter Linie will aber Gott auch Anderes, was nicht er selbst ist. Denn jedes

1) S. Th. 1. qu. 19. art. 1. c. Voluntas intellectum consequitur.

2) Ib. l. c. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam habet naturalem hanc habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea: et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet, in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. C. g. l. 1. c. 72. De verit. qu. 23. art. 1 In l. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art 1.

3) C. g. l. 1. c. 73. S. Th. 1. qu. 19. art. 1, c.

4) C. g. l. 1. c. 74. In l. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 2, c.

Wesen hat eine natürliche Neigung zu dem ihm eigenen Gute, nicht blos, um es für sich zu gewinnen und zu besitzen, sondern auch, um es, so weit möglich, auch Andern mitzutheilen, in Andere zu ergiessen. Diess muss denn nun auch von dem Willen gelten; auch er sucht naturgemäss das Gute nicht blos für sich zu gewinnen, sondern es auch, so weit möglich, auf Andere überzuleiten, auszubreiten. Was aber dem Willen überhaupt eignet, das muss a fortiori auch von dem göttlichen Willen gelten. Gottes Wille ist somit von der Art, dass er das höchste Gut, welches er besitzt, auch andern Dingen, so weit es möglich ist, der Aehnlichkeit nach mitzutheilen sucht. Darum will Gott nicht blos sich selbst, sondern auch Anderes[1]; doch will er beides mit einem und demselben Acte des Wollens[2]).

Aber anders will Gott sich selbst, anders die Dinge, welche nicht Gott sind. Sich selbst will er als Zweck; die Dinge aber will er als Mittel zum Zwecke, indem er nämlich seine eigene Güte so zu sagen nicht in sich verschliessen, sondern sie auch nach Aussen offenbaren, andere Dinge an derselben Theil nehmen lassen will[3]). Und daraus folgt, dass sein Wollen, wie es sich auf seine eigene wesentliche Güte bezieht, ein nothwendiges, wie es sich dagegen auf andere Dinge bezieht, ein freies sei. Sich selbst will Gott nothwendig; er kann sich nicht nicht wollen; denn wie Alles mit Nothwendigkeit den letzten Zweck, der Mensch die Glückseligkeit will, so will auch Gott mit Nothwendigkeit sich selbst als das höchste, vollkommenste Gut, in welchem er ruht und ewig glückselig ist. Die andern Dinge dagegen will Gott nur in so fern, als sie hingeordnet sind zu seiner absoluten Güte als zu ihrem höchsten Zwecke. Nun aber sind die Mittel zum Zwecke überhaupt nie nothwendig gewollt, es sei denn, dass ohne sie der Zweck gar nicht erreicht werden könnte. Diess letztere findet jedoch auf Gott keine Anwendung. Denn der Zweck, welchen Gott in seinem Wollen

1) S. Th. 1. qu. 19. art. 2, c. Dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se: quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. C. g. l. 1. c. 75. In l. sent. 1. dist. 45 qu. 1. art. 2, c.

2) C. g. l. 1. c. 76.

3) S. Th. 1. qu. 19. art. 2, c. In l. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 2, c.

und Thun beabsichtigt, ist seine eigene Güte, welche er durch die Dinge und in denselben zur Offenbarung bringen will. Aber dadurch erhält seine absolute Güte keinen Zuwachs, sie ist ohne die Dinge, in welchen sie sich offenbart, so vollkommen, als mit denselben; folglich sind die Dinge für Gott keine nothwendigen Mittel zum Zwecke, ohne welche dieser gar nicht erreichbar wäre. Und daraus folgt, dass das Wollen Gottes, wie es sich auf diese Dinge bezieht, ein durchaus freies sei, und dass somit in dieser Beziehung nur in so fern von einer Nothwendigkeit die Rede sein könne, als Gott vermöge seiner Unveränderlichkeit seine einmal gefassten Willensentschlüsse nicht mehr ändern kann [1]).

Dieser freie göttliche Wille nun ist in Verbindung mit der göttlichen Erkenntniss die Ursache der Dinge. Gott wirkt nach Aussen nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern mit selbstbewusstem freiem Willen. So erheischt es der Begriff der ersten Ursache. Was naturnothwendig wirkt, dem müssen von einer höhern Intelligenz und von einem höhern Willen das Ziel und die Mittel seiner Wirksamkeit vorgezeichnet, prädeterminirt werden. Gott aber ist die höchste Ursache, über welcher keine höhere mehr denkbar ist, und folglich kann er nicht naturnothwendig wirken, sondern seine Wirksamkeit nach aussen ist wesentlich bedingt durch seine Erkenntniss und seinen freien Willen [2]). Für dieses freie göttliche Wollen liegt der Grund in der wesentlichen Güte Gottes, weil diese der Zweck ist; aber von einer Ursache des

1) S. Th. 1. qu. 19. art. 3, c. Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae, et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. Vgl. art. 10. C. g. l. 1. c. 80. 81. 83. De verit. qu. 23. art. 3.

2) S. Th. 1. qu. 19. art. 4, c. Cum enim propter finem agant intellectus et natura, necesse est, ut agenti per naturam praedeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittae praedeterminatur finis et certus motus a sagittante. Unde necesse est, quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est, quod per intellectum et voluntatem agat. C. g. l. 2. c. 23. In l. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 3.

göttlichen Wollens, welche ausser dem Willen selbst läge, kann nicht die Rede sein [1]). Die Contingenz der geschöpflichen Dinge wird durch das göttliche Wollen nicht aufgehoben; denn Gott will nicht blos die Dinge überhaupt, sondern er will sie auch so, wie sie sind, also als contingent, wenn sie contingent sind, und als nothwendig, wenn sie nothwendig sind [2]).

Mit dem Attribute des Willens steht in wesentlicher Verbindung das Attribut der Liebe. Gott ist die Liebe. Das Wesen der Liebe besteht eben darin, dass der Liebende das Gute des Geliebten will. Nun aber will Gott seine eigene Güte sowohl, also auch will er das Gute für die geschöpflichen Dinge, weil er ja diese an seiner eigenen Güte Theil nehmen lassen will. Folglich muss Gott die Liebe als wesentliches Attribut beigelegt werden, sowohl in Hinsicht auf sich selbst, als auch in Hinsicht auf die aussergöttlichen Dinge [3]).

Endlich verbinden sich mit der Liebe noch die Attribute der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Gott ist gerecht, indem er überall nur dasjenige thut, was ihm selbst und was den Geschöpfen gebührt [4]); und er ist barmherzig, indem er stets geneigt ist, die geschöpflichen Wesen den Uebeln zu entheben, denen sie unterworfen sind [5]).

§. 151.

An diese Erörterungen über das Wesen und die wesentlichen Attribute Gottes schliesst sich nun die Lehre des heil. Thomas über das dreipersönliche Leben Gottes an. Gott ist lebend, weil er erkennend und wollend ist, und er ist selbst sein Leben — das ewige Leben [6]). In der Erkenntniss und Liebe seiner selbst in seiner ganzen Unendlichkeit ist er ewig glückselig; sein Leben ist die höchste, absolute Glückseligkeit [7]). Aber sein immanentes Leben ist, obgleich an sich ein einheitliches, doch auch wieder ein dreipersönliches; es vollzieht sich

1) C. g. l. 1. c. 86. 87. S. Th. 1. qu. 19. art. 5.

2) C. g. l. 1. c. 85. S. Th. 1. qu. 19. art. 8. De verit. qu. 23. art. 5.

3) C. g. l. 1. c. 91. S. Th. 1. qu. 20. art. 1 et 2.

4) S. Th. 1. qu. 21. art. 1, c. Debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae: et utroque modo deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur, et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique, quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis.

5) S. Th. 1. qu. 21. art. 3. — 6) C. g. l. 1. c. 97. 98. 99. S. Th. 1. qu. 18. art. 3. — 7) C. g. l. 1. c. 100. 101. 102. S. Th. 1. qu. 26, art. 1 et 2.

in der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater, und in dem ewigen Hervorgange des heiligen Geistes aus beiden zugleich.

Die Dreipersönlichkeit Gottes ist nach Thomas unter jene Wahrheiten zu zählen, welche die Vernunft aus sich ohne den Glauben nicht erkennen und auch nicht vollkommen begreifen kann. Die Vernunft allein nämlich erkennt Gott blos in so fern und in so weit, als er die Ursache der geschöpflichen Dinge ist. Die schaffende Kraft und Thätigkeit ist aber nicht einer der drei göttlichen Personen eigenthümlich, sondern sie gehört der ganzen Trinität an, weil sie eine wesentliche Kraft Gottes, resp. eine Thätigkeit Gottes nach seiner Wesenheit ist. Eben deshalb können uns die Wirkungen dieser schaffenden Kraft und Thätigkeit Gottes nicht weiter führen, als bis zur Erkenntniss des einheitlichen Wesens Gottes nach dessen wesentlichen Attributen[1]). Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Vernunft, nachdem durch die Offenbarung einmal das dreipersönliche Leben Gottes erkannt ist, auch speculative Gründe für dasselbe aufzubringen vermöge; nur ist dabei stets daran festzuhalten, dass diese Gründe keine apodictischen, sondern blos Congruenzgründe sind[2]). Würde man sie für apodictische ausgeben, dann würde man dadurch dem Glauben mehr schaden als nützen, weil man ihn auf Gründe bauen würde, die für den vorausgesetzten Zweck weder überzeugend noch zwingend sind[3]).

Dieses vorausgesetzt, beschäftigt sich Thomas zuerst mit der Frage, ob überhaupt ein „Hervorgehen“ gewisser Personen in Gott zu setzen sei. Die Bejahung dieser Frage erforderte eine nähere Erörterung dieses „Hervorgehens,“ und Thomas gibt dieselbe in folgender Weise: Es ist jenes „Hervorgehen“ nicht als ein emanentes, wie die Häretiker annahmen, sondern vielmehr als ein immanentes zu fassen. Denn da Gott unendlich über Allem erhaben ist, so darf dasjenige, was von Gott ausgesagt wird, nicht aufgefasst werden nach der Analogie dessen, was in den körperlichen Dingen sich vorfindet, sondern vielmehr nach der Analogie dessen, was in den höhern Wesen, den Geistern, vorgeht. In diesen finden wir aber nicht blos emanente, sondern auch immanente

1) S. Th. 1. qu. 32. art. 1. Creaturae ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad essentiae unitatem, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. De verit. qu. 10. art. 13. In l. sent. 1. dist. 3, qu. 2. art. 4. In l. Boeth. de trin. qu. 1. art. 4.

2) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, c. S. Th. 1. qu. 32. art. 1. Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum.

3) Ib. l. c.

Actionen, und sind gerade diese es, wodurch sich die geistigen Wesen vor den materiellen auszeichnen. Die Thätigkeit des Verstandes nämlich ist eine rein immanente. Aber doch bringt sie in dieser ihrer Immanenz ein gewisses immanentes „Hervorgehen" mit sich, so fern nämlich im Erkennen der Begriff der erkannten Sache aus dem Schoose des erkennenden Verstandes hervorgeht, und, nachdem er so hervorgegangen, als ideales Bild dem Verstande selbst vorschwebt. Nach der Analogie dieser intelligibeln Emanation muss also auch der Hervorgang der göttlichen Personen gedacht werden [1]).

Hienach haben wir in Gott einen zweifachen „Hervorgang" zu unterscheiden, den einen auf Seite der Erkenntniss, den andern auf Seite des Willens. Indem nämlich Gott sich selbst erkennt, geht aus ihm der adäquate Gedanke seiner selbst — das göttliche Wort, hervor. Und ebenso führt auch die Action des Willens, in welcher Gott sich selbst will, einen Hervorgang der Liebe mit sich, vermöge dessen das Geliebte in dem Liebenden ist, in ähnlicher Weise, wie vermöge der Action des Erkennens das Erkannte in dem Erkennenden ist [2]). Zwar sind Verstand und Wille in Gott unter sich real identisch; aber der Begriff des Verstandes und der Begriff des Willens bringen es mit sich, dass die durch ihre beiderseitigen Actionen bedingten Processionen in einer bestimmten Ordnung zu einander stehen, da die Liebe nur unter der Voraussetzung der Erkenntniss möglich ist: und somit muss zwischen jenen Processionen eine durch diese Ordnung bedingte und bestimmte Distinction stattfinden [3]).

Was nun den immanenten Hervorgang auf Seite der göttlichen Erkenntniss betrifft, so kann und muss derselbe als eine Generation bezeichnet werden. Denn wenn die Generation ihrem Begriffe nach bestimmt werden muss als „Origo alicujus viventis a vivente principio

1) S. Th. 1. qu. 27. art. 1, c. Quaest. disp. de pot. qu. 10. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 27. art. 3, c. Considerandum est, quod in divinis non est processio nisi secundum actionem, quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis alia quaedam processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente.

3) Ib. l. c. ad 3. Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium, a quo procedit, licet in divinis eadem sit substantia intellectus et conceptio intellectus: ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis. De potent. qu. 10. art. 2, c.

conjuncto in similitudinem naturae," so lassen sich alle Momente dieses Begriffes auf den Hervorgang des göttlichen Wortes anwenden. Denn dieses geht hervor in Gott vermöge und nach Art einer intelligibeln Lebens-Action; das Hervorgegangene steht mit dem, woraus es hervorgeht, in Lebenseinheit, weil das Wort sich von dem, welcher es denkend spricht, nicht lostrennt, sondern mit ihm Eins bleibt; das Hervorgegangene ist ferner das vollkommene Gleichbild desjenigen, woraus es hervorgeht, weil nämlich Gott in dem Worte sich selbst denkt, und der Gedanke stets das Bild des Gedachten ist; das Hervorgegangene subsistirt endlich in derselben Natur, wie dasjenige, woraus es hervorgeht, weil Denken und Sein in Gott identisch sind. Das Hervorgehen des Wortes aus Gott ist folglich eine eigentliche Generation, und deshalb heisst die Quelle, aus welcher das Wort emanirt, „Vater," das Wort selbst dagegen „Sohn"[1]).

Dagegen kann die „Processio amoris" nicht als eine Generation gefasst, sondern muss vielmehr, weil im Willen wurzelnd, gedacht werden nach der Analogie eines Strebens nach Etwas, eines Sichbewegens nach Etwas hin. Und deshalb kann auch dasjenige, was per modum amoris in Gott hervorgeht, nicht als Erzeugtes, sondern muss vielmehr als „Spiritus" („Geist") gedacht werden, in welcher Benennung eben jene Bewegung, jener Impuls zu Etwas angedeutet wird, welcher im Begriffe der Liebe gelegen ist. Darum heisst die dritte Person in der Gottheit „Spiritus," — „Geist[2])."

Aber nicht blos ist der menschliche Geist im Stande, nachdem er einmal die göttliche Trinität durch den Glauben erkannt hat, in einem gewissen, freilich unvollkommenen Grade eine speculative Erkenntniss dieses Mysteriums sich zu vermitteln, sondern er erkennt dann auch, dass und in wie fern in allen geschöpflichen Dingen eine Spur, und in dem Menschen insbesonders ein Bild der göttlichen Trinität widerstrahlt. Jedes geschöpfliche Wesen hat nämlich eine begrenzte und in verschiedener Weise modificirte Substanz. Dadurch zeigt sie, dass

1) S. Th. 1. q. 27. art. 2, c. Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et principio conjuncto et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse. In 1. sent. 1. dist. 4. qu. 1. art. 1. Cf. C. g. l. 4. c. 11.

2) S. Th. 1. qu. 27. art. 4. Processio, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum velut filius, sed magis procedit ut spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. In 1. sent. 1. dist. 10. qu. 1. art. 1. Cf. C. g. l. 4. c. 26.

sie nicht aus sich ist, sondern von einem andern Princip ihr Sein ableitet. Jede Creatur hat aber auch ihre bestimmte Species, ihre bestimmte Form, in welcher ein bestimmter Gedanke sich offenbart. Dadurch weist sie auf das göttliche Wort hin, welches das ideale Vorbild aller Dinge ist. Endlich ist jedes geschöpfliche Wesen zu einem bestimmten Zwecke hingeordnet, welcher das seiner Natur entsprechende Gut ist. Dadurch deutet sie hin auf die Liebe desjenigen, welcher es hervorgebracht und zum Guten hingeordnet hat. So offenbart sich in jeglicher Creatur eine Spur der göttlichen Trinität, weil und in so fern sie eine Wirkung ist, welche in gewisser Weise auf den Vater (Princip), den Sohn (Wort) und den heiligen Geist (Liebe) hinweist [1]). Der Mensch dagegen weist in seiner geistigen Natur nicht blos eine Spur, sondern vielmehr ein Bild der göttlichen Trinität auf, in so ferne seine geistige Natur nicht blos eine similitudo trinitatis per modum effectus, sondern vielmehr eine similitudo per modum speciei in sich schliesst [2]). Der menschliche Geist ist nämlich nach dem Bilde Gottes geschaffen, und dieses Bild offenbart sich eben darin, dass, wie Gott sich selbst erkennt und liebt, so auch im menschlichen Geiste die Erkenntniss und Liebe Gottes sich vorfindet. Und zwar ist dieses Bild wiederum ein dreifaches. Der Mensch hat nämlich von Natur aus die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben: das ist das natürliche Bild Gottes in ihm, welches als solches allen Menschen zukommt. Daran schliesst sich dann das Bild Gottes, welches auf die Gerechten allein beschränkt ist, in so ferne nämlich der Gerechte durch die Gnade Gott wirklich erkennt und liebt, wenn auch auf eine noch unvollkommene Weise. Endlich folgt das Bild Gottes, welches in den Seligen sich verwirklicht, in so ferne nämlich diese durch das lumen gloriae Gott in vollkommener Weise anschauen und lieben [3]). — Dieses Bild Gottes in dem menschlichen Geiste ist nun

1) S. Th. 1. qu. 93. art. 6, c. Cf. In 1. sent. 1. dist. 3. qu. 2. art. 2.

2) S. Th. qu 93. art. 6, c. Imago repraesentat secundum similitudinem speciei, vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. In 1. sent. 1. dist. 3. qu. 2. art. 1. — qu. 3. art. 1. De verit. qu. 10 art. 7.

3) S. Th. 1. qu. 93. art. 4, c. Dicendum, quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine; uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae.... Prima

aber nicht blos ein Bild Gottes nach seinem intellectuellen Sein und Leben überhaupt, sondern auch nach seinem dreipersönlichen Leben [1]). Denn wie in Gott zwei Processiones sich vorfinden, die processio Verbi nach dem Verstande und die processio amoris nach dem Willen: so findet eine analoge doppelte Processio auch in dem menschlichen Geiste statt, wenn er erkennt und liebt. Denn auch er spricht in der Erkenntniss ein inneres Wort, in welchem er den Gegenstand denkt; und auch aus seinem Willen geht die Liebe zu dem, was er erkennt und was er in sich ausspricht, hervor. So ist das Bild des trinitarischen Lebens Gottes im menschlichen Geiste unverkennbar [2]). Man sieht aber auch, dass dieses Bild zunächst und auf erster Linie in der *Thätigkeit* des menschlichen Geistes sich offenbart, und dass es erst auf zweiter Linie auch auf die Kräfte und auf die Habitus übergetragen werden kann, welche diesen Thätigkeiten zu Grunde liegen [3]). Ebenso ist es klar, dass in der Erkenntniss- und Willensthätigkeit des menschlichen Geistes das Bild der göttlichen Trinität im eigentlichen und strengen Sinne nur in so fern hervortritt, als diese Erkenntniss- und Willensthätigkeit auf Gott sich bezieht. Denn da Gott dreipersönlich ist nur in der Erkenntniss und Liebe *seiner selbst*, so wird auch die Seele sein Bild im strengen Sinne nur in so fern in sich darstellen, als ihre Erkenntniss und ihre Liebe auf Gott sich bezieht. Nur in einer secundären Weise kann das Bild der göttlichen Trinität auch darin gefunden werden, dass der menschliche Geist sich selbst erkennt und liebt, weil und in so fern er eben dadurch weiter zur Erkenntnis und Liebe Gottes fortgeführt werden kann und soll [4]).

Doch kehren wir zu unserm eigentlichen Gegenstande zurück. Im Anschluss an die oben dargestellten Hauptgesichtspunkte entwickelt Thomas ausführlich den ganzen positiven Inhalt der Trinitätslehre, und

ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantum; tertia vero solum in beatis.

1) S. Th. 1. qu. 93. art. 5.

2) S. Th. 1. qu. 93. art. 6, c. Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et amoris ab utroque:... in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei.

3) S. Th. 1. qu. 93. art. 7, c. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia, quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

4) S. Th. 1. qu. 93. art. 8, c. In l. sent. 1. dist. 3. qu. 4. art. 4. De verit. qu. 10. art. 7, c.

gerade hier ist es, wo er die ganze Kraft und Tiefe seines Geistes eingesetzt zu haben scheint, um dieses höchste Mysterium, so weit die Kräfte des menschlichen Geistes überhaupt reichen, nach allen Seiten hin zu beleuchten und den reichen Inhalt desselben vor den Augen des Geistes bloszulegen. Wir können ihm aber in dieses Gebiet nicht weiter folgen, weil solches ausser dem Bereiche unserer Aufgabe liegt. Gehen wir also zu einem andern Momente der thomistischen Gotteslehre über.

§. 152.

Ein weiteres wesentliches Attribut Gottes ist die absolute Macht. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen passiver und activer Potenz. Die passive Potenz ist die Fähigkeit, etwas von einem Andern zu leiden; die active Potenz dagegen die Fähigkeit, etwas zu wirken, zu thun. Die passive Potenz ist daher die natürliche Folge der Potenzialität, weil nur ein solches Wesen Etwas zu leiden fähig ist, welches irgendwie in Potenz sich verhält zu einem Andern. Die active Potenz dagegen ist die natürliche Folge der Actualität; denn in so fern kann ein Wesen wirksam sein, als es actu ist [1]). Diese Unterscheidung vorausgesetzt ist es nun von selbst klar, dass wir eine passive Potenz Gott nicht zuschreiben können, weil er in keiner Beziehung eine Potenzialität einschliesst, sondern reine Actualität ist. Dagegen müssen wir ihm nothwendig eine active Potenz beilegen, eben weil und in so ferne er reine Actualität ist [2]). Handelt es sich also um den Begriff der göttlichen Macht, so integrirt sich derselbe aus einem negativen und positiven Momente. Die göttliche Macht besteht nämlich darin, dass Gott alles receptiven, leidenden Verhaltens unfähig, dagegen der Thätigkeit oder Wirksamkeit nach Aussen fähig ist [3]). Und in der

1) S. Th. 1. qu. 25. art. 1. C. g. l. 2. c. 7. Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit, quod est actu, patitur vero ex eo, quod est potentiâ.

2) C. g. l. 2. c. 7. Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa. S. Th. 1. qu. 25. art. 1. Quaest. disp. de potent. qu. 1. art. 1.

3) In l. sent. 1. dist. 42. qu. 1. art. 1, c. Videtur autem in hominibus esse potens, qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis, vel etiam voluntarii, in quantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae quantum ad primam impositionem sui est, non posse pati. Unde etiam illud, quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens, sicut dicitur durum, quod habet potentiam, ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo, tum quia omnia agit, quod convenit sibi, in quantum est actus primus et perfectus; nihil enim agit, nisi secundum quod est actu ens. Tum quia nihil patitur, quod convenit sibi in quantum est actus purus sine permistione alicujus materiae; unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso.

That, wenn wir Gott nothwendig denken müssen als die erste Ursache aller Dinge, so können wir ihn nicht denken ohne eine solche active Macht; denn diese ist ja das Princip der Wirksamkeit in Bezug auf ein Anderes [1]). Nur darf die göttliche Macht, ebenso wie jede andere göttliche Eigenschaft, nicht als real verschieden von der göttlichen Wesenheit gedacht werden. Gottes Macht ist seine Wesenheit, und eben weil beide der Sache nach identisch sind, so kann auch die göttliche Macht nie als eine reine Fähigkeit aufgefasst werden, sondern sie ist vielmehr wesentlich actuell, und wie die Macht selbst, so ist auch der Actus oder die Thätigkeit derselben der Sache nach dasselbe mit der göttlichen Wesenheit [2]). Darum heisst die active Potenz Gottes nicht „Potenz" in Rücksicht auf die Thätigkeit, welcher sie zu Grunde liegt, sondern nur in Rücksicht auf die Wirkungen, welche aus derselben resultiren [3]). Und wie ferner die göttliche Wesenheit unendlich ist, so muss diese Unendlichkeit auch der göttlichen Macht zugeschrieben werden, so zwar, dass die göttliche Macht sowohl als extensiv, als auch als intensiv unendlich zu denken ist [4]). Daher gibt es für Gott keine Unmöglichkeit, ausser derjenigen, welche in der Sache selbst gelegen ist, so ferne nämlich diese einen innern Widerspruch mit sich selbst einschliesst. Gott kann Alles thun, was er will; seinen Willen kann Nichts hindern oder hemmen; aber was in sich selbst einen Widerspruch einschliesst, also in sich selbst unmöglich ist, das kann Gott nicht thun [5]), und zwar nicht deshalb, weil etwa die active Potenz Gottes in dieser Richtung mangelhaft wäre, sondern einfach

1) C. g. l. 2. c. 7. — 2) C. g. l. 2. c. 8. c. 9.

3) C. g. l. 2 c. 10. Manifestum est, quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utcunque considerat, sc. divinam potentiam et ejus actionem.

4) S. Th. 1. qu. 25. art. 2. De potent. qu. 1. art. 2, c. In objectis potentiae quaedam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi. Et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis, et continuae et discretae. Discretae quidem, secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca objecta, et haec vocatur quantitas extensiva Continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc, quod remisse vel intense agit: et haec vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu objectorum; secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium; utroque autem modo potentia divina est infinita. Nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec unquam ita intensive operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum: sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter. In 1. sent. 1. dist. 43. qu. 1. art. 1.

5) De potent. qu. 1. art. 3, c. — art. 7, c. In 1. sent. 1. dist. 42. qu. 2. art. 2.

deshalb, weil das sich innerlich Widersprechende überhaupt Nichts, kein Etwas ist, und folglich auch nicht der Terminus einer göttlichen Thätigkeit sein kann [1]). Und da nun gerade darin, dass Gott Alles thun kann, was in sich selbst möglich ist und keinen Widerspruch einschliesst, dasjenige besteht, was wir Allmacht nennen, so müssen wir die göttliche Macht nothwendig und wesentlich als Allmacht (omnipotentia) denken [2]).

Wenn nun aber Gott vermöge seiner Allmacht wirklich Etwas hervorbringt, so tritt er in Folge dessen in ein gewisses Verhältniss zu den hervorgebrachten Dingen [3]). Und daraus folgt, dass von Gott auch solches prädicirt werden kann und muss, was ihm nur in seiner Beziehung zu den Creaturen zukommt [4]). Allein die Grundlagen dieser Prädicationen, nämlich die Relationen oder Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen sind nicht als reale Relationen in Gott zu setzen; denn da müssten sie entweder als Accidentien gefasst werden, oder man müsste sie mit der göttlichen Substanz identificiren. Keines von beiden aber ist zulässig. Denn einerseits sind in Gott keine Accidentien, und andererseits würde eine Identificirung dieser Relationen mit der göttlichen Substanz diese zu einem blos relativen Sein herabsetzen, während doch die göttliche Substanz in jeder Beziehung absolut ist [5]). Es können also diese Relationen Gott nur zugetheilt werden secundum intelligentiae modum, so fern nämlich die Dinge selbst auf ihn sich beziehen und auf ihn bezogen werden. Dadurch nämlich, dass wir die Dinge auf Gott beziehen, gewinnen wir im Denken gewisse Relationen zu den Dingen auf Seite Gottes, und prädiciren sie in Folge dessen von Gott, ohne jedoch damit aussprechen zu wollen, dass selbe ohne unser Denken in Gott als reale Relationen seien [6]).

1) S. Th. 1. qu. 25. art. 3, c. Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea facere non possit. C. g. l. 2. c. 22. De pot. qu. 1. art 3, c. Quodl. 12. qu. 1. art. 2.

2) De potent. qu. 1. art. 7. Constat ergo, quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia secundum se.

3) De potent. qu. 7. art. 8 — 4) C. g. l. 2. c. 14. — 5) C. g. l. 2. c. 12. De pot. qu. 7. art. 10.

6) C. g. l. 2. c. 13. Relinquitur, quod hae relationes Deo attribuantur secundum solum intelligentiae modum, ex eo, quod alia referantur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur. Et sic etiam patet, quod alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes et alia quae de Deo

Dieses vorausgesetzt lässt sich denn nun die Frage beantworten, auf welche Weise die geschöpflichen Dinge aus Gott hervorgehen. Thomas beantwortet diese Frage dahin, dass er die Entstehung der Dinge zurückführt auf eine Schöpfung aus Nichts. Gott hat die Dinge aus Nichts geschaffen. Suchen wir zuerst den Begriff der Schöpfung im Sinne des heil. Thomas festzustellen, so schliesst derselbe nach Thomas ein dreifaches Moment in sich. Für's erste negirt er jede präexistirende Materie, aus welcher etwa die weltlichen Dinge von Gott gebildet worden wären. Wenn die geschöpflichen Dinge als Ursachen eines Seins dieses Sein hervorbringen aus einem bestimmten Nichtsein, indem sie eine Materie zu einer Form hinbewegen, welche sie vorher nicht hatte, so ruft dagegen Gott die Dinge aus dem absoluten Nichtsein in's Sein hervor. Für's Zweite bringt es der Begriff der Schöpfung mit sich, dass dem Wesen, welches geschaffen wird, der Natur nach früher das Nichtsein, als das Sein zukommt, d. h. dass das geschaffene Wesen an sich nicht ist, und folglich das Sein nur von einer andern von ihm selbst verschiedenen Ursache erhalten kann, weshalb es, wenn der Einfluss der höhern Ursache, wodurch es das Sein erhält, aufhört, wieder das Sein verliert und in's Nichtsein zurücksinkt. Wie also durch das erstere Moment die Schöpfung sich unterscheidet von der hervorbringenden Wirksamkeit der geschöpflichen Agentien, so unterscheidet sie sich durch das letztere von der ewigen Generation des Sohnes aus dem Vater. Und wie das erstere Moment ausspricht, dass nicht ein zweites ewiges Princip (die Materie) ausser und neben Gott zur Erklärung der Weltschöpfung angenommen werden dürfe, so wird durch das andere Moment festgestellt, dass das geschaffene Sein nicht mit dem göttlichen Sein zusammenfalle, sondern dass es vielmehr ein von dem göttlichen Sein verschiedenes, ausser diesem gesetztes sei. An diese beiden Momente des Schöpfungsbegriffes schliesst sich nun aber zuletzt noch ein drittes an. Das „Schaffen aus Nichts" kann nämlich auch so verstanden werden, dass dasjenige, was geschaffen wird, der Dauer nach auf das Nichts folgt, so dass ihm das Nichts nicht blos der Natur, sondern auch der Dauer nach vorausgeht. Das Schaffen aus Nichts hat dann den Sinn, dass Gott die Dinge nicht blos ohne präexistirende Materie hervorbringt als ein von seinem eigenen verschiedenes Sein, sondern dass er sie auch, nachdem vorher Nichts war (post nihilum), in's Dasein hereingesetzt hat [1]).

praedicantur; nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus essentiam praedicant, relationes vero praedictae minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus; ex hoc enim ipso, quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso; sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc, quod scientia refertur ad ipsum. De pot. qu. 7. art. 11.

1) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 1, c. S. Th. 1. qu. 45. art. 1, c.

Verhält es sich also mit dem Begriffe der Schöpfung, so handelt es sich nun darum, zu untersuchen, wie Thomas diese Schöpfung aus Nichts zu begründen sucht. In dieser Beziehung nun stellt er den wichtigen Satz auf, dass die Schöpfung aus Nichts nicht blos eine Wahrheit des Glaubens, sondern auch eine Wahrheit der Vernunft sei, also auch durch die blosse Vernunft erkannt und demonstrativ begründet werden könne [1]). Das ist das Eine. Auf der andern Seite aber beschränkt er diese Behauptung wiederum dahin, dass der Schöpfungsbegriff nur nach den beiden erstgenannten Momenten durch die Vernunft erkannt und demonstrirt werden könne, nicht aber nach dem letztgenannten jener Momente. D. h. durch die Vernunft können wir erkennen und demonstrativ erweisen, dass Gott die Dinge geschaffen habe ohne präexistirende Materie, als ein von seinem eigenen verschiedenes Sein; aber wir können nicht beweisen, dass die Dinge von Gott geschaffen worden seien, nachdem sie vorher nicht waren, dass also das ex nihilo auch im Sinne von post nihilum genommen werden müsse [2]).

Reflectiren wir nun zunächst auf den ersten Satz, dass nämlich die Ver-

1) In 1. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 1, c. Respondeo, quod creationem esse non solum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.

2) Ib. l. c. Sciendum est enim, quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est, ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur, unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata. In reliquis vero mutationibus praesupponitur subjectum, quod est ens completum, unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud, quod in re invenitur, sed ad formam, quae de potentia in actum educitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re: et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, quod in re, quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse, non quidam prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit, et postmodum sit, sed prioritate naturae: ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter, quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet, et ex hoc differt creatio a generatione aeterna, sic enim non potest dici, quod filius Dei, si sibi relinquatur, non habeat esse, cum a patre recipiat illud idem esse, quod est patris, quod est absolutum non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur ex nihilo. Tum ita, quod negatio neget ordinem creationis importare per hanc praepositionem „ex" ad aliquid praeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non est ex aliquo praeexistente, et hoc quantum ad primum. Tum ita, quod remaneat ordo creationis ad nihil praeexistens, ut affirmatus, ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse, quam esse. Et si duo haec sufficiant ad rationem creationis, sic potest creatio demonstrari: et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur.

nunft die Schöpfung aus Nichts wenigstens nach den beiden ersten Momenten des Schöpfungsbegriffes apodictisch zu erweisen im Stande sei, so spricht Thomas dieser Aufstellung gemäss, welche wir als eine der wichtigsten im Thomistischen System betrachten, der menschlichen Vernunft, wie wir sehen, entschieden die Kraft zu, Gott in seiner absoluten Transcendenz über der Welt zu erkennen, d. h. ihn nicht blos im Allgemeinen als erste Ursache der Dinge, sondern auch als eigentlich schöpferische Ursache derselben zu erkennen. Es wird also von grossem Interesse sein, zu sehen, wie Thomas diese seine Aufstellung begründet.

Alles, sagt Thomas, was in irgend einer Art unvollkommen ist, entsteht aus dem, was das Vollkommenste in jener Art ist. Da nun alle weltlichen Dinge zwar ein Sein haben, aber doch nur so, dass sie an dem Sein theilnehmen, nicht das Sein selbst sind; da sie ferner, eben weil sie an dem Sein blos theilnehmen, auch mehr oder minder unvollkommen sind: so folgt, dass sie ihr Sein nur haben können von der ersten Ursache, welche das Sein schlechthin und als solches absolut vollkommen ist. Was aber sein Sein, und zwar sein ganzes Sein, mit Allem, was dasselbe in sich schliesst, von der ersten Ursache hat, das ist von dieser ersten Ursache geschaffen: denn Schaffen heisst ja nichts anderes, als einem Dinge das Sein, und zwar das ganze Sein geben [1]). — Es ist ferner ein allgemein anerkannter Grundsatz, dass jede wirkende Ursache nur wirksam sein kann nach der Weise, wie sie selbst ist. Jene wirkende Ursache also, welche selbst zusammengesetzt ist aus Materie und Form, oder vielmehr, welche selbst actu nur ist durch eine einer Materie inhärente Form, kann wiederum nur in der Weise wirksam sein, dass sie eine Materie zu einer bestimmten Form gestaltet. Mit andern Worten: sie kann sich nur bewegend verhalten; ihre Thätigkeit ist Bewegen, nicht Schaffen. Dagegen jene wirkende Ursache, welche absolute Actualität ist, und alle Materie und Potenzialität von sich ausschliesst, muss auch in einer höhern Weise wirksam sein. Ihre Wirksamkeit muss nämlich, entsprechend ihrem Sein, von der Art sein, dass sie nicht blos eine Form in die Materie einführt, sondern dass sie das Sein, den actus essendi selbst gibt, also das ganze Wesen, nach Materie und Form, in's

1) Ib. l. c. Respondeo, quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim, quod omne, quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo, in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admistum sit imperfectioni: oportet, quod omnis res, secundum totum, quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur: hoc autem creare dicimus, sc. rem producere in esse, secundum totam suam substantiam, unde necessarium est, a primo principio omnia per creationem procedere.

Dasein setzt. Und das heisst eben schaffen. Die erste Ursache verhält sich also nicht blos bewegend, sondern vielmehr schaffend[1]). — Je allgemeiner ferner eine Wirkung ist, desto höher muss ihre Ursache stehen. Das Sein aber ist allgemeiner, als das Bewegtwerden; denn es gibt auch Dinge, welche an sich unbeweglich sind. Daher muss über der blos bewegenden Ursache noch eine höhere Ursache stehen, welche nicht blos den Grund der Bewegung, sondern den Grund des Seins der Dinge in sich schliesst. Diese höhere Ursache aber ist Gott. Daraus folgt, dass Gott nicht blos als Princip der Bewegung, sondern vielmehr als Princip des Seins gedacht werden müsse. Mit andern Worten: Gott ist nicht blos Beweger der Materie zur Form, sondern er ist Schöpfer der Dinge nach Materie und Form[2]). In der That: Gott ist als solcher die erste und höchste Ursache *alles* Seins. Wäre aber eine Materie den Dingen präexistent, welche ohne Zuthun Gottes da wäre, dann würde Gott aufhören, die erste und höchste Ursache *alles* Seins zu sein, weil die Materie seiner Causalität entzogen wäre[3]). — Dazu kommt noch, dass, da die Materie durch die Form zu einer bestimmten Species contrahirt wird, die Bildung eines Dinges aus der Materie durch Inducirung der Form in die Materie nur Sache particulärer Ursachen ist, weil diese particulären Ursachen gerade als solche auf eine bestimmte Species von Wirkungen determinirt sind. Gott aber ist die allgemeine Ursache alles Seins, und folglich kann seine Wirksamkeit nicht der gleichen Art, wie jene, sondern muss nothwendig schöpferisch sein[4]).

Auf solche Weise also beweist Thomas, dass die weltlichen Dinge nur durch die schöpferische Thätigkeit Gottes in's Dasein gesetzt werden konnten. Eine andere Weise der Weltentstehung ist somit nach Thomas schon auf dem Standpunkte der blossen Vernunft nicht denkbar. Nur die Schöpfungstheorie ist vernünftig. Alle übrigen Theorien der Weltentstehung führen in ein Labyrinth von Widersprüchen, aus welchen kein Ausweg mehr zu finden ist. Handelt es sich aber darum, wie die Schöpfungsthätigkeit Gottes zu denken sei, ob als eine nothwendige, oder als eine freie, so ist diese Frage schon dadurch beantwortet, was oben über die göttliche Wirksamkeit nach Aussen im Allgemeinen gesagt worden ist. Wir haben gehört, dass

1) C. g. l. 2. c. 16. p. 183. De pot. qu. 3. art. 1, c. — 2) C. g. l. 2. c. 16. p. 182. — 3) S. Th. 1. qu. 45. art. 2, c.

4) C. g. l. 2. c. 16. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praejacente, superinducendo formam quocunque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur, quod requirit ex necessitate materiam praejacentem, ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi. Igitur ipse in sua actione materiam praejacentem non requirit.

Gott wirksam ist nach Aussen durch seinen von der Intelligenz geleiteten Willen, und dass mithin der göttliche Wille in letzter Instanz die Ursache alles dessen ist, was Gott nach Aussen hervorbringt. Der göttliche Wille ist aber in seiner Wirksamkeit wesentlich als ein freier zu fassen, wie gleichfalls schon erwiesen worden ist. Daraus folgt, dass auch die Schöpfung eine That des göttlichen Willens und als solche eine absolut freie sei. Nicht mit Naturnothwendigkeit bringt Gott die Dinge hervor, sondern er schafft sie mit freiem Willen. Wie er die Dinge thatsächlich schuf, so hätte er sie auch nicht schaffen, und wie er diese Dinge schuf, so hätte er ebenso gut auch andere schaffen können. Alles beruht hier auf dem absolut freien Willen Gottes [1]).

§. 153.

So wahr es aber ist, dass Gott schöpferisch thätig ist in der Hervorbringung der Dinge, so wahr ist es auch, dass die Schöpfungsmacht Gott ausschliesslich zukommt, und dass kein Geschöpf selbe mit ihm theilt. Denn die Ordnung der Thätigkeiten bestimmt sich nach der Ordnung der Ursachen. Die erste und höchste Thätigkeit, welche es gibt, muss also auch ausschliesslich der ersten und höchsten Ursache eigen sein. Der Schöpfungsact aber ist der erste und höchste Act, weil er keinen andern Act voraussetzt, vielmehr alle anderweitige Thätigkeit ihn voraussetzt; er kann also nur Gott zukommen [2]). Dazu kommt, dass allgemeinere Wirkungen immer auch auf allgemeinere und frühere Ursachen reducirt werden müssen. Die allgemeinste Wirkung kann also nur von der allgemeinsten und ersten Ursache ausgehen. Die allgemeinste Wirkung aber ist das Sein selbst. Folglich kann das Sein schlechtweg und ohne Beisatz nur von Gott als der höchsten und allgemeinsten Ursache bewirkt werden. Aber gerade das ist der Begriff des Schaffens: das Sein schlechtweg hervorbringen, nicht dieses oder jenes Sein. Daher muss auch aus diesem Grunde die Schöpfungsmacht einzig Gott beigelegt und darf keinem andern Wesen ausser ihm zugeschrieben werden [3]). Die Ansicht, welche auch andern Dingen ausser Gott die Schöpfungsmacht zutheilt, ist nicht blos falsch, sondern geradezu häretisch; denn sie theilt die Ehre, welche Gott allein gebührt, auch andern Dingen zu, und führt so geraden Weges zur Idololatrie [4]).

Das ist allerdings wahr, erwiedern Einige, wenn man annimmt, dass andere Wesen ausser Gott aus eigener Kraft zu schaffen vermögen.

1) De pot. qu. 3. art. 15.

2) C. g. l. 2. c. 21. Quum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet, quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponent eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

3) S. Th. 1. qu. 45. art. 5. — 4) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 3.

Nicht so aber verhält es sich, wenn man animmt, dass sie nur in Kraft der höchsten Ursache, so zu sagen als deren Organe, schöpferisch wirksam seien. Mit dieser Beschränkung lasse sich ihnen die Schöpfungsmacht wohl allerdings zuschreiben. — Thomas versäumt nicht, auch auf diese Ansicht näher einzugehen Avicenna, sagt er, hat gelehrt, dass Gott zunächst und unmittelbar nur die erste Intelligenz hervorbringe, und dass die Schöpfung der untergeordneten Dinge bis herab zur sublunarischen Materie auf geschaffene Mittelwesen zu reduciren sei, von denen immer das nächst Niedere durch das nächst Höhere geschaffen werde, und zwar in Kraft der höchsten Ursache, welche in ihnen und durch sie sich wirksam erweise [1]). Dieser Ansicht hat sich selbst der Magister der Sentenzen in so weit angeschlossen, dass er annimmt, es sei wenigstens möglich, dass Gott auf solche Weise die Schöpfungsmacht geschöpflichen Wesen mittheile [2]). Allein, erwiedert Thomas, auch diese Ansicht ist nicht haltbar. Denn jede Instrumentalursache führt die Thätigkeit der Principalursache durch eine ihr selbst nach ihrer Natur eigenthümliche, von der der Principalursache verschiedene Thätigkeit aus. Setzen wir daher den Fall, dass eine geschaffene Ursache als Instrumentalursache die schöpferische Thätigkeit Gottes ausführe, so muss auch sie solches thun durch eine ihr nach ihrer Natur eigenthümliche Thätigkeit. Diese ihr eigenthümliche Thätigkeit muss nun aber auch eine ihr eigenthümliche Wirkung haben, welche als solche verschieden ist von der durch die Principalursache intendirten Wirkung, und diese eigenthümliche Wirkung der Instrumentalursache muss in via genera-

1) S. Th. 1. qu. 45. art. 5. c. De pot. qu. 3. art. 4. c. Wir müssen hier davon Act nehmen, dass der heil. Thomas den Hervorgang der Dinge aus Gott im Sinne des Avicenna als eine eigentliche Schöpfung fasst, und so dem Avicenna die Lehre zuschreibt, dass die Welt geschaffen sei. Er steht hierin nicht allein, sondern auch seine Vorgänger, wie z. B. Wilhelm von Paris, haben Avicenna's Lehre in dieser Weise aufgefasst. Wir konnten uns bei der Darstellung der Lehre Avicenna's nicht entschliessen, der Interpretation des heil. Thomas zu folgen. Denn der Satz, dass das göttliche Denken allein der Grund des Hervorganges der ersten Intelligenz aus Gott sei, und dass dasselbe auch in Bezug auf den weitern Fortgang der Entstehung der untergeordneten Dinge gelte, ist doch offenbar nichts anderes als eine Reproduction des neuplatonischen Emanationsgedankens und verträgt sich mit dem Schöpfungsbegriffe in keiner Weise, weil das Schaffen nun einmal nicht denkbar ist ohne das göttliche Wollen als das Princip dieses Actes. Zudem haben ja die muhamedanischen Religionsphilosophen gegen die Aristoteliker stets nicht blos den Anfang, sondern auch die Schöpfung der Welt vertheidigt, und zwar nicht etwa blos erst nach Averroes, welcher die Schöpfung aus Nichts geradezu läugnete und eine ewige Materie ausser Gott annahm, sondern auch schon vor demselben. Für die Frage, welche wir gegenwärtig behandeln, ist es jedoch gleichgiltig, ob die thomistische Interpretation Avicenna's richtig oder unrichtig sei: die Beweise des heil. Thomas gegen die Möglichkeit einer mittelbaren Schöpfung haben in dem einen wie in dem andern Falle ihre Geltung.

2) Ib. ll. cc.

tionis der von der Principalursache intendirten Wirkung vorangehen, weil erst durch das Medium dieser Wirkung die von der Principalursache intendirte Wirkung erzielt werden kann. Aber nun, was soll hier in unserm Falle die der Instrumentalursache eigenthümliche Wirkung sein? Der Schöpfungsact unterscheidet sich von allen übrigen hervorbringenden Thätigkeiten dadurch, dass er das Sein setzt. Das Sein ist aber allen anderweitigen Thätigkeiten und ihren Wirkungen vorausgesetzt. Welches sollte also die Wirkung sein, wodurch die Instrumentalursache die Wirkung der Creation, das Sein, vermittelt? Müsste denn diese Wirkung nicht schon selbst ein seiendes, ein wirkliches sein? Und doch soll das Sein, die Wirklichkeit erst durch dieselbe bedingt sein. Da liegt ein Widerspruch mitten inne, welcher unlösbar ist. — Daraus folgt, dass eine schöpferische Kraft und Thätigkeit einem geschöpflichen Wesen auch nicht in dem Sinne beigelegt werden kann, dass es dabei als Instrumentalursache der höchsten Ursache sich verhält, und in Kraft der letztern thätig ist. Nur Gott allein kann schaffen, und darum entspringt auch alles Geschaffene unmittelbar aus ihm, nicht etwa erst durch Mittelursachen, welche zwischen ihm und den weltlichen Dingen in der Mitte stehen [1]). Auch die Ansicht, welche eine

1) S. Th. 1. qu. 45. art. 5, c. Quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate, esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesuponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium. C. g. l. 2. c. 21. p. 191 sq. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit, quae operetur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet, quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis, quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit, quod primo agenti finis ultimus respondet; prius est enim sectio ligni, quam forma scamni, et digestio cibi, quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis, quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile; nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut animal est prius quam homo in generatione ho-

mittelbare Schöpfung durch secundäre schöpferische Agentien lehrt, ist nicht blos falsch, sondern auch häretisch[1]).

Der Begriff des Schaffens bringt es endlich mit sich, dass das Schaffen nicht als eine Bewegung oder eine Veränderung gefasst werden dürfe, weil ja Bewegung und Veränderung ein potentielles Sein voraussetzen, worauf sie sich beziehen, während das Schaffen gar Nichts voraussetzt. Bewegung und Veränderung erfolgen erst nach dem Schaffen, so wie alle dadurch bedingte Generation und Corruption, alles Werden und Vergehen der besondern Dinge erst dann eintreten kann, wenn Kraft und Stoff in der Creation gesetzt sind[2]). Und weil ferner die Zeit die wesentliche Form der Bewegung ist, so kann auch sie erst dann eintreten, wenn durch die Schöpfung die Welt selbst und in der Welt die Bewegung gesetzt ist. Vor der Schöpfung gibt es keine Zeit[3]). Der Schöpfungsact selbst ist zeitlos, successionslos; er setzt seine Wirkung in instanti[4]).

§. 154.

Gehen wir nun zu dem zweiten Satze über, welchen Thomas in seiner Lehre von der Weltschöpfung aufstellt. Die Schöpfung aus Nichts, sagt er, kann apodictisch durch die Vernunft erwiesen werden, aber nicht die Schöpfung *nach* dem Nichts (post nihilum); d. h. die Vernunft kann beweisen, dass Gott die Welt nach Materie und Form ohne präexistirendes Substrat in's Dasein gesetzt habe, und zwar als ein von seinem eigenen verschiedenes Sein; aber sie kann nicht beweisen, dass Gott die Welt in solcher Weise geschaffen habe, *nachdem* vorher Nichts war. Mit andern Worten: Die Vernunft kann nicht apodictisch beweisen, dass die geschaffene Welt als solche einen Anfang genommen habe. Dieser Lehrsatz des heil. Thomas hat uns nun des Nähern zu beschäftigen.

Die Theorie, welcher der heil. Thomas in Bezug auf diesen Punkt huldigt, lässt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: Die Welt muss als solche nicht *nothwendig* ewig oder anfangslos sein; aber es ist doch *möglich*, dass sie keinen Anfang genommen habe. Und daraus folgt, dass, *wenn* die Welt wirklich einen Anfang genommen hat, die Kenntniss hievon uns blos aus der Offenbarung mittelst des Glau-

minis... Impossibile est ergo, quod aliqua creatura creet sicut principale agens aut instrumentale. De pot. qu. 3. art. 4, c.

1) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 3, c. — 2) C. g. l. 2 c. 17. De pot. qu. 3. art. 2.

3) C. g. l. 2. c. 35. p. 221. Deus autem simul in esse produxit et creaturam, et tempus. De pot. qu. 3. art. 17, c. fol. 32, d.

4) C. g. l. 2. c. 19. Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

bens zukommen, nicht aber durch Vernunftgründe apodictisch erwiesen werden könne.

Fragen wir nun, wie Thomas die einzelnen Momente dieser Thesis zu begründen gesucht habe, so wendet er sich vor Allem der negativen Seite seiner Behauptung zu, und sucht gegen jene, welche die Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt als ein nothwendiges Postulat der Vernunft betrachteten, nachzuweisen, dass solches durchaus nicht der Fall sei. Die Beweise für die Ewigkeit der Welt, sagt er, können sich auf eine doppelte Voraussetzung gründen. Sie können entweder supponiren, dass die Welt nach Materie und Form gar nicht geschaffen sei: und dann können sie schon deshalb keine Giltigkeit für sich in Anspruch nehmen, weil die Voraussetzung, auf welche sie sich gründen, ein verabscheuungswürdiger Irrthum ist, sowohl auf dem Standpunkte des Glaubens, als auch auf dem Standpunkte der Philosophie [1]). Oder jene Beweise können zwar die Schöpfung aus Nichts voraussetzen; aber dennoch, selbst unter dieser Voraussetzung, die Ewigkeit der Welt aus gewissen Prämissen abzuleiten suchen. Allein, wenn es nothwendig ist, dass die geschöpfliche Welt als Ganzes oder überhaupt irgend ein geschöpfliches Wesen ewig wirklich sei, so muss dieses ewig Wirkliche jene Nothwendigkeit entweder aus sich selbst oder aus einem Andern haben. Aus sich selbst kann es dieselbe nicht haben. Denn jedes geschöpfliche Sein hat seinen Ursprung aus dem ersten — dem göttlichen Sein. Was aber schon das Sein nicht aus sich selbst hat, das kann um so weniger die Nothwendigkeit des Seins aus sich haben. Aber auch aus einem Andern kann ein geschöpfliches Wesen jene Nothwendigkeit nicht haben. Dieses „Andere“ könnte nämlich nur die äussere Ursache jenes geschöpflichen Wesens, nämlich Gott sein. Diese äussere Ursache des Dinges bringt aber für dieses in keinem Falle eine Nothwendigkeit des Daseins mit sich. Die äussere Ursache ist nämlich eine doppelte, die wirkende und die Finalursache. Die wirkende Ursache zieht nur in dem Falle die Nothwendigkeit des Daseins der Wirkung mit sich, wenn sie nothwendig wirksam ist. Nun ist aber Gott als die wirkende Ursache der geschöpflichen Dinge in der Hervorbringung der letztern nicht nothwendig wirksam, vielmehr bringt er die Welt mit absoluter Freiheit hervor. Folglich können auch die geschöpflichen Dinge von ihm als von ihrer wirkenden Ursache keine Nothwendigkeit des Daseins haben. Was ferner die Finalursache betrifft, so bedingt diese nur dann eine Nothwendigkeit des Seins gewisser Dinge, wenn der Zweck, zu welchem diese Dinge da sind, ohne sie gar nicht erreicht werden könnte, wie z. B. ohne Speise das Leben nicht zu erhalten wäre. Allein wir haben schon gehört, dass der

1) De aeternitate mundi, Opusc. 37. pag. 523. (Im Anhange zur Summa contra gentiles, Nemausi 1853.)

Zweck der göttlichen Schöpfungsthätigkeit Gottes Güte sei, und dass diese auch ohne die geschöpflichen Dinge absolut vollkommen wäre. Also ist der Zweck der schaffenden Thätigkeit Gottes keineswegs nothwendig bedingt durch das Dasein der geschöpflichen Dinge, woraus folgt, dass auch die Finalursache der geschöpflichen Dinge keine Nothwendigkeit des Daseins der letztern mit sich bringt. Ist es also in keiner Weise nothwendig, dass die geschöpfliche Welt da sei, so kann man auch nicht behaupten, dass sie ewig da gewesen sein *müsse*, und müssen daher alle Beweise, welche auf diesen Endschluss hinauskommen, von falschen Prämissen ausgehen, und ohne alle und jede Beweisskraft sein [1]).

Diese positiven Beweisgründe vorausgesetzt, ist es dem heil. Thomas ein Leichtes, die Argumente der Gegner zu lösen. Er beschäftigt sich weitläufig mit diesen Argumenten, und sucht sie eingehend zu widerlegen. Wir wollen nur Einiges hievon ausheben.

„Die Wirkung," sagen die Gegner, „geht hervor aus der wirkenden Ursache durch die Wirksamkeit der letztern. Nun ist aber Gottes Wirksamkeit eine ewige: folglich muss auch seine Wirkung eine ewige sein: d. h. die Welt kann keinen Anfang genommen haben [2])." — Aber, sagt Thomas, aus der Ewigkeit der Wirksamkeit folgt hier in unserm Falle keineswegs die Ewigkeit der Wirkung. Denn da Gott nach Aussen thätig ist durch seinen Verstand und durch seinen Willen, so kann seine Wirkung nach Aussen nur erfolgen, je nachdem es der göttliche Verstand bestimmt und der göttliche Wille befiehlt. Wie nun aber durch den Verstand und den Willen die Ausführung einer Sache überhaupt und nach allen ihren Bedingungen determinirt wird, so wird dadurch auch die Zeit der Ausführung bestimmt, wie z. B. der Arzt nicht blos die Arznei selbst, sondern auch die Zeit bestimmt, in welcher die Arznei gereicht werden soll. So wird denn auch durch den göttlichen Verstand und den göttlichen Willen nicht blos die Existenz der Welt, sondern auch eine bestimmte Dauer dieser Existenz a parte ante und a parte post bestimmt; und daraus folgt, dass sie nicht nothwendig eine ewige sein müsse, dass vielmehr ihre Dauer ganz von Gottes freiem Entschlusse abhänge [3]). — Andere sagen: „Die Zeit ist ewig, folglich auch das Zeitliche, die Welt [4]). Allein, erwiedert Thomas, wenn wir vor den Anfang der Zeit immer wieder ein „Früher" vorausdenken, so folgt daraus nicht, dass die Zeit wirklich anfangslos sei. Denn jenes „Früher," das wir dem Anfang der Zeit vorausdenken, ist nur etwas Imaginäres, wie ja auch der Raum, welchen wir uns ausser die Welt hindenken, etwas blos Imaginäres ist [5]). — „Man sagt endlich: der Wirklichkeit der Welt geht deren Möglichkeit

1) C. g. l. 2. c. 31. Cf. In 1. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5, c. — 2) C. g. l. 2. c. 32. — 3) C. g. l. 2. c. 35. — 4) C. g. l. 2. c. 33. — 5) C. g. l. 2. c. 36.

voraus; die Möglichkeit ist aber die Materie; folglich muss die Materie vor der Welt sein. Die Materie kann aber nicht wirklich sein ohne Form. Form und Materie mit einander bilden aber die Welt. Folglich müsste die Welt schon gewesen sein, bevor sie war, in der Voraussetzung nämlich, dass man ihr einen Anfang zuschriebe. Da dieses widersprechend ist, so kann überhaupt von einem Anfang der Welt nicht die Rede sein [1]." Allein, erwiedert Thomas, dieses Argument beruht auf einer Aequivocation, welche mit dem Begriff der Möglichkeit getrieben wird. Nur die metaphysische und active Möglichkeit geht der Welt nothwendig voran, nicht aber die passive Möglichkeit. Eine solche ist für Gott, weil er aus Nichts schafft, nicht erforderlich. Die Materie ist aber nur die passive Möglichkeit. Die Materie braucht also der Welt keineswegs voranzugehen. Und damit fällt das ganze Argument zusammen [2]).

Lässt sich also, wie man sieht, apodictisch beweisen, dass die Welt nicht nothwendig anfangslos sein *müsse*, so ist es aber andererseits doch an und für sich *möglich*, dass die Welt keinen Anfang genommen habe. Und diese Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung ist das zweite Moment der oben formulirten Thesis des heil. Thomas.

Wenn man behauptet, sagt Thomas, es sei unmöglich, dass eine von Gott aus Nichts geschaffene Welt ewig oder anfangslos sei: so geben Alle zu, dass diese Unmöglichkeit nicht in Gott selbst ihren Grund haben könne, gleich als ob Gott unmächtig wäre, etwas zu schaffen, was immer ist, resp. keinen Anfang genommen hat [3]); — die gedachte Unmöglichkeit könnte also nur darin begründet sein, dass ein ewiges, anfangsloses Geschöpf *an sich selbst* nicht möglich wäre, dass eine ewige, anfangslose Dauer einen innern Widerspruch einschlösse mit dem Geschöpflichen als solchem, wornach man in der gedachten Hypothese genöthigt wäre, von dem letztern Etwas zu gleicher Zeit zu affirmiren und zu negiren. Allein ein solcher Widerspruch ist keineswegs vorhanden. Wäre nämlich ein solcher Widerspruch gegeben, so könnte er nur deshalb stattfinden, weil entweder die wirkende Ursache der Wirkung der *Dauer* nach vorangehen muss, oder weil der Begriff einer Schöpfung *aus Nichts* es mit sich bringt, dass in der geschöpflichen Wirkung selbst das Nichtsein der Dauer nach dem Sein vorausgehe [4]). Nun kann aber keines von beiden vernünftiger Weise behauptet werden.

1) C. g. l 2. c. 34 — 2) C. g. l. 2. c. 37 Cf. S Th. 1. qu. 46. art. 1.

3) De aeternit. mund. pag. 523.

4) Ib. p. 524. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque, aut quia oportet, ut causa agens praecedat duratione, aut quia oportet, quod non esse praecedat esse duratione, propter hoc, quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

Was zunächst das erste Glied der gestellten Alternative betrifft, so muss allerdings die wirkende Ursache der Dauer nach der Wirkung vorausgehen, wenn deren Wirksamkeit eine bewegende ist, d. h. wenn sie ihre Wirkung mittelst successiver Bewegung hervorbringt; nicht aber dann, wenn sie dieselbe mit Einem Male (subito) setzt. Man sieht diess beispielsweise an der Sonne, welche, weil sie ihre Wirkung, die Erleuchtung nämlich, nicht nach und nach, sondern mit Einemmale hervorbringt, dieser ihrer Wirkung keineswegs der Zeit nach vorhergeht, sondern mit ihr schlechterdings gleichzeitig ist[1]). Nun aber bringt Gott die Welt nicht in successiver Bewegung, sondern mit Einemmale hervor, indem die Creation, wie wir bereits gehört haben, nur als eine „Actio in instanti" gedacht werden kann. Folglich ist es keineswegs nothwendig, dass Gott der Welt der Dauer nach vorangehe[2]).

Aber auch der Begriff der Schöpfung aus *Nichts* bringt es nicht mit sich, dass in der geschöpflichen Wirkung selbst das Nichtsein der Dauer nach dem Sein vorausgehe. Denn wenn man sagt, dass Etwas „aus Nichts" (ex nihilo) geschaffen worden sei, so ist diess, wie wir bereits wissen, nicht so zu verstehen, dass das Nichts vorher gewesen, und dann jenes Etwas in's Dasein getreten sei, sondern der Sinn ist vielmehr dieser, dass jenes Etwas nicht aus einem ihm bereits präexistirenden Sein geworden, sondern dass vielmehr Nichts da gewesen sei, woraus es geworden wäre. Wenn hienach der Ausdruck „Werden aus Nichts" zunächst nur im Sinne von „nicht aus Etwas werden" genommen werden darf, so erhellt hieraus, dass durch den Begriff einer „Schöpfung aus Nichts" nach dieser Erklärung keine Ordnung der Nachfolge gesetzt wird zwischen „Nichts" und „Etwas," gleich als müsste dasjenige, was geworden ist, vorher „Nichts" gewesen sein, bevor es „Etwas" wurde[3]). — Ferner gesetzt auch, dass man das „ex nihilo" in dem Sinne nimmt, dass es so viel heisst, als „post nihilum," so involvirt zwar dieses „post" eine Ordnung der Nachfolge im Allgemeinen; aber eine solche Ordnung kann eine doppelte sein: eine Ordnung der Nachfolge nach der Natur, und eine Ordnung der Nachfolge nach der Dauer. Die erstere kann auch ohne die letztere stattfinden, aber nicht umgekehrt. *Hier* nun ist gar kein Grund vorhanden, welcher uns nöthigte, mit der erstern auch noch die letztere zu

1) C. g. l. 2. c. 38. Agens de necessitate praecedere effectum, qui per suam operationem fit, verum est in his, quae agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus, agens autem necesse est esse etiam quum motus incipit; in his autem, quae in instanti agunt, hoc non est necesse; sicut simul, dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium. De aeternit. mund. p. 524. In operatione subitanea simul, imo idem est principium et finis ejus.

2) De aetern. mund. p. 524 sq. — 3) Ib. p. 525.

verbinden; es reicht die Ordnung der Nachfolge nach der Natur für sich allein hin, d. h. es reicht hin, dass Etwas der Natur nach zuerst Nichts, dann Etwas sei. Und diess trifft beim Geschöpflichen ganz allgemein ein. Denn jedem Wesen ist von Natur aus dasjenige, was ihm an sich selbst zukommt, früher eigen, als was es blos von einem Andern hat. Das Sein hat nun aber jedes creatürliche Wesen von einem Andern, nämlich von Gott; sich selbst überlassen und für sich allein betrachtet ist es Nichts. Folglich eignet ihm von Natur aus früher das Nichts, das Nichtsein, als das Sein [1]). Und diese Priorität reicht, wie gesagt, hin, um behaupten zu können, dasjenige, was „aus Nichts" sei, sei vorher Nichts, bevor es Etwas ist; man braucht keine Priorität des Nichts vor dem Sein der Dauer nach anzunehmen [2]).

§. 155.

Und so erhellt denn aus dieser ganzen Beweisführung, dass die ewige, anfangslose Dauer mit dem Begriffe des Geschöpflichen keineswegs im Widerspruch steht, und dass mithin eine anfangslose Dauer der Welt möglich sei. Nun lässt es sich aber doch nicht läugnen, dass gegen diese Möglichkeit gar manche und sehr gewichtige Beweisgründe aufgebracht werden können. Und das sind eben die Beweise derjenigen, welche behaupten, die Welt müsse nothwendig einen Anfang genommen haben. Es kann auch nicht im Interesse der bisher vertheidigten Lehre liegen, die Beweiskraft dieser Gegenargumente vollständig in Abrede zu stellen; vielmehr muss anerkannt werden, dass sie die gegentheilige Annahme, dass nämlich die geschöpfliche Welt nothwendig einen Anfang genommen haben *müsse*, wenigstens *wahrscheinlich* zu machen geeigenschaftet sind. Aber diese gegentheilige Annahme zur apodictischen *Gewissheit* zu erheben: — das vermögen sie nicht. Denn es können gegen dieselben immer solche Exceptionen erhoben werden, welche ihren apodictischen Charakter aufheben und sie zu blossen Wahrscheinlichkeitsbeweisen herabsetzen. Und diess reicht hin, um die Möglichkeit einer anfangslosen Dauer der Welt, wie sie die obige Beweisführung festgestellt hat, ihnen gegenüber aufrecht zu erhalten. Thomas versäumt auch nicht, im Einzelnen den Nachweis für diese seine Behauptung zu führen. Er führt die Gründe, welche von der Gegenseite gegen die Möglichkeit einer anfangslosen Dauer der Welt aufgebracht zu werden pflegten, der Reihe nach auf und stellt ihnen dann jene Exceptionen gegenüber, welche ihre Beweiskraft als eine

1) Ib. p. 525. Prius enim inest unicuique naturaliter, quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio: sibi autem relicta, in se considerata, nihil est. Unde prius naturaliter sibi inest nihil, quam esse. In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5. fol. 4, d. ad 2.

2) De aetern. mundi p. 525.

apodictische elidiren sollen. Wir wollen die hauptsächlichsten dieser Beweise und der ihnen entgegenstehenden Exceptionen hier anführen.

„Wenn die Welt anfangslos ist," so lautet ein Beweis, „so ist bei den besondern Dingen der Welt die Generationsweise anfangslos und mithin unendlich. Dann ist z. B. ein Mensch von einem andern Menschen erzeugt, und dieser wieder von einem andern, und so fort in's Unendliche. Das widerstreitet aber dem Grundsatze, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht in's Unendliche fortschreiten dürfe." — Dieser Beweis, erwiedert Thomas, leidet an dem Fehler, dass er zwei Dinge mit einander vermengt, welche strenge auseinander gehalten werden müssen. Der Grundsatz nämlich, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht in's Unendliche gehen könne, hat blos Geltung bei solchen Ursachen, welche in der Hervorbringung einer Wirkung *zugleich* thätig sind. Bei solchen wirkenden Ursachen dagegen, welche in Bezug auf eine bestimmte Wirkung nicht zugleich, sondern nach einander thätig sind, ist ein Zurückgehen in's Unendliche wohl zulässig. Solche Ursachen nämlich, welche zugleich thätig sind, verhalten sich zur Wirkung wie Eine Ursache, indem die Wirksamkeit der einen immer die Wirksamkeit der andern formell bedingt und bestimmt, bis endlich aus der Wirksamkeit der letzten Ursache die Wirkung selbst hervorgeht. Würde man bei *solchen* Ursachen in's Unendliche fortgehen, so müsste man eine actu existirende unendliche Reihe von Ursachen und Thätigkeiten annehmen. So verhält es sich aber nicht bei solchen Ursachen, welche nach einander thätig sind; bei diesen ist ein Rückgang in's Unendliche nicht undenkbar; eben weil er keine actu und zugleich existirende unendliche Reihe von Ursachen mit sich führt [1]). — „Aber," sagt man, „wenn die Welt ewig ist, dann ist uns im gegenwärtigen Augenblicke schon eine unendliche Zahl von Menschen vorangegangen. Da aber die menschlichen Seelen unsterblich sind, so muss jetzt bereits eine actu unendliche Zahl von

1) C. g. l. 2 c. 38. S. Th. 1. qu. 46. art. 2, ad 7. Dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, ut puta, si causae, quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum, sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile, ut puta, si omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens, sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post alium frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim, in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Unde non est impossibile, quod homo generatur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum. In 1. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5. fol. 5, a, ad 5. Aehnlich argumentirt *Maimonides*, doct. perpl. l. 1. c. 72.

Seelen existiren." Und warum nicht? erwiedert Thomas. Es ist ja noch gar nicht bewiesen, dass Gott nicht eine der Wirklichkeit nach unendliche Zahl von Dingen schaffen könne [1]). Und dann zugegeben auch, dass dieses unmöglich sei, könnte man ja auch ohne Widerspruch annehmen, dass Gott die übrige Welt ausser dem Menschen ewig schuf, die Menschen dagegen erst in einem bestimmten Zeitpunkte der Weltdauer, so dass also die übrige Welt keinen Anfang, das menschliche Geschlecht dagegen einen Anfang genommen hätte. Damit wäre die unendliche Zahl der Seelen beseitigt. Es hat der gedachte Beweis der Gegner überhaupt nur einen particulären Charakter, indem er sich nur an eine einzige Categorie geschöpflicher Wesen hält. Hier in unserer Frage handelt es sich aber ganz allgemein darum, ob es möglich sei, dass ein geschöpfliches Sein überhaupt ewig und anfangslos sei. Wenn also diese Möglichkeit auch bei einer bestimmten Classe geschöpflicher Wesen nicht aufrecht zu erhalten wäre, so würde damit doch noch nicht die Möglichkeit im Allgemeinen beseitigt sein, da ja bei andern Wesen jene Möglichkeit wohl doch stattfinden könnte [2]). — „Es ist ein feststehender Grundsatz," sagt ein anderer Gegenbeweis, „dass Unendliches als solches nicht durchschritten werden kann. Wäre aber die Welt ewig und anfangslos, dann würde wirklich im gegenwärtigen Augenblicke schon Unendliches durchschritten worden sein. Denn unter der Voraussetzung einer anfangslosen Dauer der Welt ist bis auf den gegenwärtigen Augenblick schon eine unendliche Anzahl von Tagen vorübergegangen, und was vergangen ist, das ist durchschritten (quod praeteritum est, pertransitum est)." — Hierauf erwiedert Thomas folgendes: Wenn von einem „Durchschreiten" die Rede ist, so kann das nur so verstanden werden, dass dieses „Durchschreiten" von einem bestimmten Punkte aus- und zu einem andern bestimmten Punkte fortgeht (a termino ad terminum). Welcher von den vergangenen Tagen nun auch immer als Ausgangspunkt angenommen werden mag: immer läuft von diesem bis zum heutigen Tage blos eine endliche Anzahl von Tagen: und diese können wohl durchschritten werden. Das angeführte Argument aber setzt voraus, dass die in der Mitte zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt liegenden Tage unendlich an Zahl seien, was jedoch in keinem Falle stattfinden kann; denn da müsste man diese unendliche Reihe von dem *ersten* Tage des Daseins der Welt aus laufen lassen, während es doch unter der Voraussetzung der Anfangslosigkeit der Welt einen solchen „ersten Tag" gar nicht geben kann [3]). — „Aber wenn im gegenwärtigen

1) Quodlib. 9. art. 1. — 2) S. Th. 1. qu. 46. art. 2, ad 8.

3) C. g. l. 2. c. 38. Nam infinitum, etsi non sit simul actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul (consideratis), si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et

Augenblicke bereits eine unendliche Anzahl von Tagen vorübergegangen ist, dann folgt ja daraus, dass das Unendliche vermehrbar ist, vermehrbar nämlich durch die in der Zukunft folgenden Tage?" — Und warum das nicht? erwiedert Thomas. Nichts hindert, dass das Unendliche nach der Seite hin einen Zuwachs gewinnt, nach welcher es endlich ist. Wird aber die Zeit als ewig gesetzt, so wird sie damit blos a parte ante, nicht a parte post, d. h. nach der Zukunft hin, als unendlich bezeichnet. Denn in dieser Richtung hat die vergangene Zeit in der Gegenwart ihre Grenze, und eben weil sie also begrenzt ist, kann sie in dieser Richtung weitern Zuwachs erhalten [1]).

Was folgt nun aus dem Allen? Wozu diese ganze Beweisführung, diese dialektische Abwägung der Gründe für und wider? — Offenbar ist das Resultat der ganzen bisherigen Erörterung kein anderes als dieses, dass *der Anfang, — das Angefangenhaben der Welt mit Vernunftgründen nicht apodictisch erwiesen werden könne*, *und dass wir also zu dem Zwecke*, *um eine gewisse Kenntniss hievon zu gewinnen*, *auf die Offenbarung und den Glauben allein angewiesen sind.* Wenn es einmal als möglich anerkannt werden muss, dass die Welt anfangslos sei, und alle Gegenbeweise diese Möglichkeit nicht beseitigen können; dann ist damit offenbar gesagt, dass die Vernunft ausser Stand sei, apodictisch zu beweisen, dass die Welt angefangen haben *müsse*. Dass sie einen Anfang gehabt haben *könne*, das vermag die Vernunft allerdings apodictisch zu erweisen, weil sie, wie wir gesehen haben, im Stande ist, mit Evidenz darzuthun, dass die Welt nicht *nothwendig* ewig und anfangslos sein müsse. Aber dass die Welt nothwendig angefangen haben *müsse*, diess zu beweisen reicht die Vernunft allein nicht hin, weil allen hiefür möglicherweise aufzubringenden Beweisen stets die *Möglichkeit* einer ewigen Dauer der Welt entgegensteht. Nur der Glaube kann uns über die Wahrheit, dass die Welt wirklich angefangen habe zu sein, vergewissern. In der That, wollte man das Angefangenhaben der Welt stricte beweisen, so könnte dieser Beweis zum Ausgangspunkt haben entweder die geschöpfliche Welt selbst oder aber die wirkende Ursache der Welt. Auf keiner dieser beiden Grundlagen aber lässt sich für den gedachten Zweck ein stringenter Beweis führen. Was zunächst die erstere Grundlage betrifft, so müsste, falls aus dem Sein der Welt selbst ein Beweis für das Angefangenhaben derselben entnommen werden sollte, das Princip dieser Demonstration

ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema. S. Th. 1. qu. 46. art. 2, ad 6. Dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecunque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, media sint infinita. In 1. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5. fol. 4, d, ad 3.

1) C. g. l. 2. c. 38. In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5. fol. 5, a, ad 4.

das „quod quid est" oder das Ansichsein, das Wesen des Geschöpflichen überhaupt sein. Allein das Ansich, das Wesen der geschöpflichen Dinge abstrahirt an und für sich von allen individuellen Momenten, von allen zeitlichen Bestimmtheiten, also auch vom Dasein dieser Dinge. Es bietet uns somit gar keinen Anhaltspunkt dar, woraus wir überhaupt Etwas über das *Dasein* dieser Dinge erschliessen könnten. Folglich lässt sich daraus auch auf Anfang oder Nichtanfang dieses ihres Daseins kein Schluss ziehen. — Eben so wenig ist dieses aber auch möglich auf der zweiten der erwähnten Beweisgrundlagen. Denn Gott ist die Ursache der Welt durch seinen Willen. Gottes Wille aber kann durch die Vernunft nicht erforscht werden, es sei denn hinsichtlich dessen, was Gott absolut nothwendig wollen muss. Diese absolute Nothwendigkeit findet jedoch bei der Schöpfung des Creatürlichen nicht statt, weil Gott in dieser Beziehung mit absoluter Freiheit thätig ist. Folglich ist auch in dieser Beziehung der menschlichen Vernunft die Möglichkeit eines stringenten Beweises für das Angefangenhaben der Welt abgeschnitten[1]).

§. 156.

Der Satz also, dass die Welt einen Anfang habe, ist eine Glaubens-, nicht eine Vernunftwahrheit. Sie steht somit in ihrer Beziehung zur menschlichen Vernunft auf gleicher Linie mit den übrigen übervernünftigen Wahrheiten des Glaubens, wie z. B. mit der Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes[2]). Die Vernunft kann apodictisch beweisen, dass die Lehre vom Anfange der Welt nicht gegen die Vernunft sei, weil sie apodictisch beweisen kann, dass die Welt nicht nothwendig anfangslos sein *müsse*. Sie kann aber nicht apodictisch beweisen, dass die Welt nothwendig einen Anfang habe. — Doch kann sie für diese Lehre in analoger Weise, wie für die übrigen Mysterien des Glaubens, solche Beweise aufbringen, welche sie vom Standpunkte der Vernunft aus wenigstens als wahrscheinlich erscheinen lassen. Und hiebei ist

1) S. Th. 1 qu. 46. art. 2, c. Dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est „quod quid est." Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult. Potest autem volantas Dei homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.

2) Ib. l. c.

besonderes Gewicht zu legen auf jenen Beweis, welcher für die Nichtewigkeit der Welt aus dem Zwecke entnommen wird, welchen der göttliche Wille in der Schöpfung der Dinge verfolgt. Dieser Zweck ist nämlich die göttliche Güte, welche durch die geschöpflichen Dinge zur Offenbarung kommen soll. Ganz besonders aber offenbart sich die Güte Gottes dadurch, dass andere Wesen ausser ihm *nicht immer* da gewesen sind; denn gerade daraus, dass diese Dinge nicht immer gewesen sind, erhellt am deutlichsten, dass dieselben ihr Sein von Gott haben, und durch seine Güte allein in's Dasein eingesetzt worden sind. Eben so erhellt hieraus, dass Gott zur Schöpfung nicht durch natürliche Nothwendigkeit necessitirt, und dass seine Kraft eine unendliche ist, weshalb auch seine absolute Freiheit und Allmacht unter *dieser* Voraussetzung glänzender sich offenbaren, als unter der entgegengesetzten[1]). — Doch auch dieser Beweis macht den Anfang der Welt nur wahrscheinlich, nicht gewiss. Und das muss hier hinreichen. Es ist nützlich, sagt Thomas, dieses wohl zu beachten, damit man nicht zu dem Zwecke, um eine demonstrative Beweisführung für eine Glaubenswahrheit beizubringen, solcher Beweise sich bediene, welche bei näherer Untersuchung als blosse Probabilitätsbeweise sich charakterisiren, und so den Ungläubigen eine Veranlassung darbiete, über unsern Glauben zu spotten, indem sie dadurch zu der Meinung veranlasst werden, dass wir auf solche schwache und unzureichende Gründe hin unsern Glaubenswahrheiten anhängen[2]).

Wir sehen, Thomas befindet sich in dieser Lehre in geradem Gegensatze mit seinem Lehrer sowohl, als auch mit allen seinen übrigen Vorgängern, und wie wir sehen werden, auch mit dem grössten Theile seiner Zeitgenossen. Er schliesst sich hier ganz und gar an die Lehre des Maimonides an, und gibt dieselbe, wie aus einer Vergleichung beider ersichtlich ist, was den Anfang der Welt, abgesehen von der Schöpfung derselben, betrifft, getreu wieder. Es ist und bleibt dieses immerhin eine merkwürdige Erscheinung. Thomas verlässt hier die Bahn seiner christlichen Vorgänger, und folgt dem Maimonides. Was mochte ihn hiezu veranlasst haben? Wir haben früher die Vermuthung ausgesprochen, dass es bei ihm, wie bei Maimonides, zunächst die Schwäche mancher von jenen Beweisgründen war, welche die arabischen Religionsphilosophen für den Anfang der Welt beibrachten. Wir können auch jetzt keinen andern Grund dafür finden. Denn

1) C. g. l. 2. c. 38.

2) S. Th. 1 qu. 46. art. 2, c. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus, nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt. In 1 sent. 2 dist. 1. qu. 1. art. 5, c. fol. 4, b. Quodlib. 3. art. 31, c.

in der That, es ist nach unserer Ansicht nicht abzusehen, wie denn der Begriff des Anfanges von dem Begriffe einer Schöpfung aus Nichts sich trennen lasse. Steht es einmal fest, dass die Welt nicht eine nothwendige Folge der göttlichen Natur ist, sondern dass sie vielmehr als ein von Gott verschiedenes Sein dem freien Schöpferwillen Gottes ihr Dasein verdankt, — und das lehrt ja Thomas, wie wir gesehen haben, nicht blos vom Standpunkte des Glaubens, sondern auch vom Standpunkte der Philosophie aus, — so scheint uns damit ein Anfang ihres Daseins von selbst gegeben zu sein. — Doch sei dem, wie ihm wolle, — die Schöpfung aus Nichts, so wie die Freiheit der Schöpfung hält Thomas nicht blos als Glaubens-, sondern auch als Vernunftwahrheit entschieden aufrecht, und wenn er desungeachtet behauptet, die Vernunft könne nicht apodictisch beweisen, dass die Welt nothwendig einen Anfang gehabt haben müsse, so widerspricht er sich damit nicht, weil er die Möglichkeit der Ewigkeit und des Anfanges der Welt philosophisch *zugleich* festhält, woraus folgt, dass es der göttlichen Freiheit anheim gegeben bleibe, ob die Welt ewig sein, oder einen Anfang in der Zeit haben solle[1]). Gerade das ist ja auch einer der Beweise, welchen Thomas für seine Lehre beibringt. Was einzig und allein von dem freien Willen Gottes abhängt, sagt er, das lässt sich nicht demonstrativ erweisen. Die Schöpfung der Welt aber ist durchgängig und in jeder Beziehung Sache des freien göttlichen Willens; daher kann man auch nicht beweisen, weder dass die Welt einen Anfang gehabt haben, noch dass sie anfangslos sein *müsse*. Es ist das eine und das andere möglich; darum kann Gott in seiner absoluten Freiheit das eine und das andere thun[2]). — Wie aber die hier einschlägigen Lehrsätze des heil. Thomas mit einander selbst nicht in Widerspruch stehen, so stehen sie auch nicht in Widerspruch mit den höchsten Obersätzen seines Systems, sondern schliessen sich vielmehr an die letztern genau an. Wir wissen ja, dass Thomas, was die Mysterien des Glaubens betrifft, der Philosophie die Fähigkeit abspricht, dieselben apodictisch zu beweisen; aber auch die Fähigkeit, sie apodictisch zu widerlegen. Philosophie und Glaube können miteinander nicht in Widerspruch stehen; und wenn daher in den Lehren der Philosophen Etwas vorkommt, was gegen den Glauben verstösst, so ist das nicht der Philosophie als solcher zur Last zu legen, sondern

1) De pot qu. 3. art. 17.

2) Quodlib. 3. art 31. Dicendum, quod ea, quae simplici voluntati divinae subsistunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur 1 Cor. 2: „Quae sunt Dei, nemo novit, nisi spiritus Dei. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa, nisi ex sola Dei voluntate: unde ea, quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur, prophetice per spiritum sanctum revelata.

vielmehr dem Missbrauche der Philosophie, welcher Missbrauch durch die Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft überhaupt ermöglicht und bedingt ist. Eben weil die menschliche Vernunft unvollkommen ist, kann sie möglicher Weise durch ihre Schlussfolgerungen ein Resultat erzielen, welches mit dem Glauben im Widerspruch steht und denselben zu widerlegen scheint; wie denn in unserm Falle die Philosophen durch ihre Vernunftschlüsse dahin gekommen sind, zu behaupten, dass die Welt nothwendig anfangslos sein müsse, während der Glaube den Anfang derselben lehrt. Aber damit ist der Glaube nicht wirklich widerlegt; denn die Vernunft ist und bleibt immer dazu befähigt, jene philosophischen Gründe entweder apodictisch zu widerlegen, oder wenigstens zu zeigen, dass dieselben nicht zwingend sind, und daher die Möglichkeit des contradictorischen Gegentheils dessen offen lassen, was durch sie als nothwendig erwiesen werden sollte [1]). Und gerade die-

1) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3. Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt: unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum, quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est, quod ea, quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his, quae per naturam nobis sunt indita; oporteret enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum quamvis imperfecta, in his, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum, quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis: unde impossibile est, quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria eis, quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen quasdam similitudines eorum, et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est, ex principiis philosophiae hujusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse impossibile vel non esse necessarium. Sicut enim ea, quae fidei sunt, non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his non possunt demonstrari esse falsa, sed potest ostendi, non esse ea necessaria. Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus uti tripliciter. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi vel de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt fidei, sicut August. in l. de Trin. utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumtis ad manifestandum trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. — Wir haben diese ganze wahrhaft classische Stelle hier beigefügt, weil man daraus nicht blos den philosophischen Standpunkt des heil. Thomas im Allgemeinen, sondern auch seinen Standpunkt in der Frage über die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt klar entnehmen kann.

ses letztere findet hier in unserm Falle statt. Die Vernunft kann hier zwar die Gründe, welche die Philosophen für die Ewigkeit der Welt beibrachten, nicht apodictisch widerlegen; aber sie kann doch zur Evidenz darthun, dass diese Gründe nicht zwingend, nicht eigentlich demonstrativ sind, sondern die Möglichkeit eines Anfanges der Welt offen lassen. Und das genügt, um den Anfang der Welt der Philosophie gegenüber als Glaubenssatz sicher zu stellen. Würde man nur dasjenige als wahr annehmen wollen, was durch die Philosophie apodictisch erwiesen werden kann, dann würde man damit den Grundsatz aufgeben, dass in Bezug auf die geoffenbarten Wahrheiten der Glaube der Vernunft vorangeht; man würde die Glaubenswahrheiten in die Grenzen der Vernunft und Philosophie einschliessen, die Glaubenswahrheit müsste sich nach den philosophischen Ansichten richten, während doch umgekehrt die Vernunft und Philosophie dem Glauben sich zu unterwerfen und denselben als leitendes Princip ihrer Forschungen anzuerkennen hat. Das wäre eben so ein Missbrauch der Philosophie, wie wenn Einer falsche philosophische Ansichten in das Gebiet des Glaubens und der Theologie eintragen, und dieselben in der wissenschaftlichen Entwicklung des Glaubensinhaltes zur Anwendung bringen wollte [1]).

Wir gehen nun einen Schritt weiter und wenden uns zur Betrachtung der geschöpflichen Dinge selbst, welche Gott durch seine schöpferische Thätigkeit in's Dasein gesetzt hat. Und zwar betrachten wir sie hier zunächst im Allgemeinen, in ihrer Gesammtheit. Da stossen wir denn zuerst auf die Frage, welches denn der eigentliche Grund der Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge sei.

§. 157.

Wir haben bereits früher gehört, dass die Materie keinen Augenblick für sich allein existent sein könne, weil sie ja für sich genommen blosse Potenzialität ist. Sie kann also auch nicht für sich allein vor den wirklichen Körpern existirt haben; das unmittelbare Product der Schöpfung ist nicht die Materie allein, sondern die Materie zugleich mit der Form: — das Compositum [2]). Nun aber gibt es ver-

1) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3. Utentes philosophia in sacra scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo, utendo his, quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus ejus, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea, quae sunt fidei, includantur sub metis philosophiae, ut si nihil aliquis credere velit, nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli (1 Cor. 10.): „In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.“ Cf. qu. 2. art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 43. Materia prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata, quum non sit nisi potentiâ tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma.... Esse non convenit formae tantum, nec materiae

schiedene Arten von körperlichen Dingen, so wie auch viele und verschiedene Individuen in jeder dieser Arten. Die Vielheit und Verschiedenheit der Arten ist innerlich bedingt durch die Verschiedenheit der Formen; die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen dagegen, wie bekannt, durch die materia signata [1]. Aber nun frägt es sich, worauf denn diese Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge als auf ihre wirkende Ursache in *letzter* Instanz zu reduciren sei?

Thomas beantwortet diese Frage zuerst negativ, indem er die verschiedenen irrigen Ansichten, welche in Bezug auf dieses Problem schon aufgetreten waren, aufführt und widerlegt. Er widerlegt die Ansicht der alten (jonischen) Naturphilosophen, nach welchen die Verschiedenheit der Dinge auf die Verdünnung und Verdichtung eines materiellen Stoffes zu reduciren sei, ohne Voraussetzung einer über dem Stoffe waltenden wirkenden Ursache [2]; er widerlegt den Anaxagoras, nach welchem unendlich viele Stofftheile zuerst gemischt in einanderlagen und dann von dem über denselben waltenden Verstande geschieden worden seien [3]; er widerlegt den Empodokles, welcher die Verschiedenheit der Dinge auf die Wirksamkeit zweier entgegengesetzter Kräfte, der Freundschaft und des Streites, zurückgeführt hatte [4]; er widerlegt den Origenes, welcher die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in dem Verdienste oder in der Schuld der vernünftigen Geschöpfe hatte begründet sein lassen [5]; er widerlegt endlich den Avicenna, welcher die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge aus der fortschreitenden Entfernung der geschöpflichen Wesen von Gott in der Kette der Creation abgeleitet hatte. Was letztere Ansicht, die Ansicht des Avicenna, betrifft, so macht Thomas gegen dieselbe geltend, dass sie von der Ansicht ausgehe, von Gott könne zunächst und unmittelbar nur eine Einheit geschaffen werden; das Viele könne erst mittelbar aus der ersten geschaffenen Einheit folgen. Diese Ansicht ist aber falsch; denn je einfacher eine Kraft ist, desto mehrere Wirkungen kann sie hervorbringen. Nun ist Gott die einfachste Kraft, darum kann er auch unmittelbar eine Vielheit von Wirkungen hervorbringen. Der Satz: Aus Einem kann nur Eines hervorgehen, hat nur da Geltung, wo eine Ursache a priori zu Einem determinirt ist; was offenbar bei Gott nicht stattfindet [6]. Dazu kommt, dass die Vielheit und Verschiedenheit der

tantum, sed composito. De pot. qu. 4. art. 1. In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 4.

1) C. g. l. 2. c. 39. Specierum distinctio est a forma, singularium autem ejusdem speciei a materia. c. 49.

2) C. g. l. 2. c. 39. — 3) C. g. l. 2. c. 40. — 4) C. g. l. 2. c. 41. — 5) C. g. l. 2. c. 44.

6) C. g. l. 2. c. 42. Virtus divina non limitatur ad unum effectum; et hoc ex ejus simplicitate provenit, quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto magis est infinita et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat

geschöpflichen Dinge und die Ordnung, welche in dieser Verschiedenheit waltet, nicht als eine Unvollkommenheit der Welt betrachtet werden dürfe, sondern dass sie vielmehr als das Beste in den geschöpflichen Dingen anzusehen sei. Wie kann man daher dieselbe auf eine fortschreitende Entfernung der Dinge von Gott zurückführen und sagen, dass sie erfolge aus einer fortschreitenden Abnahme der Vollkommenheit des Geschaffenen? Nein, das Beste und Vollkommenste in der Wirkung muss auch auf die beste und vollkommenste Ursache, hier also auf Gott zurückgeführt werden [1]).

Nach dieser Abweisung falscher Ansichten wendet sich dann der heil. Thomas zur positiven Beantwortung der oben gestellten Frage. Er findet den höchsten Grund der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in Gott selbst. Jede wirkende Ursache, sagt er, sucht die Wirkung sich selbst ähnlich zu machen, so weit die Wirkung solches verträgt; und je vollkommener die wirkende Ursache selbst ist, um so grösser wird auch die gedachte Aehnlichkeit sein, zu welcher sie die Wirkung heranzieht. Gott aber ist die vollkommenste wirkende Ursache; er muss also auch die vollkommenste Aehnlichkeit der Wirkung mit seinem eigenen Wesen intendiren und bewerkstelligen, so weit der creatürlichen Natur eine solche Aehnlichkeit überhaupt zukommen kann. Doch eine vollkommene Aehnlichkeit mit Gott können die geschöpflichen Dinge nur unter der Bedingung aufweisen, dass sie vielfach und verschieden sind in ihrer Art, weil die Ursache hier über der Wirkung steht, und folglich dasjenige, was in der Ursache einheitlich gelegen ist, nur in einer Vielheit und Verschiedenheit von Wirkungen nachbildlich sich offenbaren kann [2]). Zudem erscheint darin, dass eine

nisi unum non oportet, nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere, quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

1) C. g. l. 2. c. 42. Id quod est optimum in rebus creatis, reducitur ut in primam causam in id, quod est optimum in causis. Oportet igitur effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius, quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo universi consistit, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primae causae. Cf. S. Th. 1. qu. 47. art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 45. Quum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius, quanto agens perfectius est; patet enim, quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae, quia, cum causa

Mehrheit und Verschiedenheit von Dingen in einer bestimmten Ordnung mit einander verbunden sind, ein höheres Gut, als dasjenige Gut ist, welches den einzelnen Wesen für sich eigen ist. Sollte also die geschöpfliche Welt vollkommen sein, so durfte in ihr das bonum ordinis, und folglich auch die Vielheit und Verschiedenheit der Arten der Dinge nicht fehlen[1]). Und diess um so mehr, da es nur unter dieser Bedingung möglich ist, dass die Dinge sich auch gegenseitig zu ihrem Wohle förderlich sein können, worin sie gerade recht ähnlich sind der göttlichen Güte, welche sich allen Wesen zu ihrem Wohle mittheilt[2]).

Wenn also Gott sich entschliesst, zu schaffen, so kann er nur eine solche körperliche Welt schaffen, in welcher eine Vielheit und Verschiedenheit körperlicher Dinge nicht blos nach ihrer Individualität, sondern auch nach ihrer Art sich vorfindet. Aber noch mehr. Das Princip der Vollkommenheit der geschöpflichen Welt fordert auch noch dieses, dass die Schöpfung sich nicht blos auf körperliche Dinge beschränke, sondern dass unter den geschöpflichen Wesen auch intellectuelle Naturen, geistige Wesen sich befinden. Denn dann erst ist eine Wirkung ganz vollkommen, wenn sie zu ihrem Princip zurückkehrt. Die geschöpfliche Welt muss also, um ganz vollkommen zu sein, zu Gott als ihrem Princip zurückkehren. Diess findet jedoch nur in so fern statt, als die creatürlichen Dinge auch nach ihrer Natur Gott ähnlich sind. Da nun Gott eine intellectuelle Natur ist, so müssen folglich in der geschöpflichen Welt auch solche Wesen sich vorfinden, welche gleichfalls intellectueller Natur, also geistige Wesen sind[3]).

excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest; non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc, quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

1) Ib. l. c. p. 244. Operi a summo Bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset.

2) Ib. l. c. p. 243.

3) Ib. l. 2. c. 46. Tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur, quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae, in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent.... Quum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, necesse fuit ad creaturarum perfectionem, quod aliquae creaturae essent intelligentes,

Diess um so mehr, als die zweite Vollkommenheit, nämlich die Thätigkeit, gegen die erste Vollkommenheit, das Sein nämlich, sich nicht gleichgiltig verhält, sondern derselben etwas hinzufügt, also die Vollkommenheit des Dinges im Allgemeinen vergrössert. Daraus folgt nämlich, dass die geschöpfliche Welt, um ihre ganze Vollkommenheit zu haben, auch solche Wesen fordert, welche zu Gott zurückkehren nicht blos nach der Aehnlichkeit der Natur, sondern auch durch ihre Thätigkeit. Diese Thätigkeit kann aber dann keine andere sein als die Erkenntniss- und Willensthätigkeit, weil auch in Gott selbst keine andere immanente Thätigkeit ist, als Erkennen und Wollen. Erkenntniss- und Willensthätigkeit können aber blos geistigen Wesen eigen sein: und so ist auch von diesem Standpunkte aus das Dasein geistiger Wesen in der geschöpflichen Welt a priori gefordert[1]).

Und so haben wir denn in der Einen geschöpflichen Welt wiederum zwei Ordnungen zu unterscheiden: die Ordnung der geistigen und die Ordnung der körperlichen Wesen. Nun frägt es sich aber weiter: welches ist die innere Gliederung dieser beiden Ordnungen, und wie verhalten sie sich zu einander?

§. 158.

Was zuerst die Ordnung der körperlichen Dinge betrifft, so besteht deren innere Gliederung darin, dass unter den körperlichen Dingen eine Abstufung nach Gattungen und Arten stattfindet, welche, wie wir bereits wissen, zunächst durch die gegenseitige Abstufung der Formen bedingt ist. Auf unterster Stufe stehen die einfachen Körper, die Elemente; diese sind die Grundlage der gemischten Körper; die gemischten Körper verhalten sich wiederum als Materie zur Pflanzenseele; die vegetative Seele ist wiederum die Voraussetzung der sensitiven, und diese endlich der intellectiven Seele. Und so ergibt sich eine continuirlich aufsteigende Stufenfolge der Dinge nach ihren Arten, als da sind: die Elemente, die gemischten Körper, die Pflanzen, die Thiere und die Menschen. Der Höhepunkt dieser aufsteigenden Stufenreihe ist hienach der Mensch. Alles Streben der Materie nach der Form geht zuletzt dahin, die höchste Form, welche eben die intellective Seele ist, im Menschen zu erreichen; der Mensch ist somit das

1) Ib. l. c. p. 245. Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas, quae in Deum redirent, non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem; quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales. Cf. S. Th. 1. qu. 50. art. 1.

höchste Ziel aller Generation, und in so fern auch die Himmelskörper durch ihre Kreisung um die Erde als den Mittelpunkt der Welt eine Mitursache der Generation und des Werdens in der sublunarischen Region sind, haben auch sie, wie die Generation und das Werden selbst, ihr Ziel im Menschen [1]).

Anders verhält es sich aber mit der innern Gliederung der Ordnung der geistigen Wesen. Die Gliederung kann hier nicht in der Abstufung nach Gattungen und Arten bestehen. Alle geistigen Wesen bilden mit einander Eine Gattung [2]); aber im Bereiche dieser Gattung kann es nicht mehrere Arten geben, wornach eine Vielheit geistiger Wesen zu einer, andere zu einer andern Art gehörten; sondern jedes geistige Wesen bildet für sich selbst eine eigene Species. Denn wo mehrere Individuen Eins sind in Einer Art und viele der Zahl nach, da können dieselben nicht gedacht werden ohne Materie. Die materia signata ist es ja, durch welche eben die an sich allgemeine specifische Form zum Individuum contrahirt wird. Die geistigen Wesen aber sind subsistente Formen ohne alle Materie, folglich kann von einer specifischen Einheit mehrerer solcher geistigen Wesen nicht die Rede sein [3]). Jedes geistige Wesen ist eine subsistente Quiddität, folglich auch eine subsistente Species; mehrere derselben unter Eine Species zu subsumiren, ist unmöglich [4]).

Verhält es sich aber also, dann folgt daraus von selbst, dass eine Abstufung der Geister nach Gattungen und Arten nicht denkbar ist. An die Stelle dieser Gliederung muss hier also eine andere treten. Welches dieselbe sei, lehrt uns die Offenbarung. Auf der Grundlage der Offenbarung unterscheiden wir nämlich neun Ordnungen der Engel, welche von der Ordnung der Seraphin als der höchsten durch die Mittelstufen der Cherubin, der Throni, der Herrschaften, der Kräfte, der Gewalten, der Fürstenthümer und Erzengel bis zu der Ordnung der Engel im engern Sinne herablaufen, so zwar, dass diese geistigen Wesen, je weiter sie auf dieser Stufenleiter herabsteigen, immer unvollkommener werden [5]). Je drei dieser Ordnungen bilden

1) C. g. l. 3. c. 22. c. 97. p. 195. — 2) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1. art. 5.

3) C. g. l. 2. c. 93. Quaecunque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur, quod sint plures unius speciei.

4) Ib. l. c. Substantiae separatae sunt quaedam quiddidates subsistentes. Species autem rei est, quam signat definitio, quae est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species. De spirit. creat. qu. 1. art. 8. In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1. art. 4. S. Th. 1. qu. 50. art. 4.

5) C. g. l. 3. c. 80.

dann wiederum eine Hierarchie, wornach also drei Hierarchien, und in diesen drei Hierarchien neun Ordnungen der Engel auszuscheiden sind [1]). Doch ist mit der untersten Ordnung der Engel die Kette der geistigen Wesen noch nicht abgeschlossen, dieselbe muss mit der sichtbaren Welt unmittelbar zusammenhängen; damit keine Lücke in der Schöpfung sich finde, sondern Alles in continuirlichem Zusammenhange miteinander stehe. Darum schliesst sich an die unterste Ordnung der Engel noch eine letzte Ordnung von geistigen Wesen an, welche unmittelbar mit der Materie verbunden sind: und das sind die menschlichen Seelen [2]).

So concentriren sich denn die beiden Ordnungen der geschöpflichen Welt im Menschen. Er ist das unterste Glied in der Kette der geistigen Wesen, und das oberste in der Kette der sichtbaren Wesen. In ihm hängen die beiden Welten, die sichtbare und unsichtbare, unmittelbar zusammen; er ist die Einheit beider, der Horizont, in welchem sie sich berühren [3]). — Das ist der wahre Gedanke, welchen wir in der arabischen Philosophie unter der falschen Hülle eines doppelten kosmischen Processes, eines absteigenden und aufsteigenden, welche beide im Menschen sich berühren, haben hervortreten sehen.

Haben wir so die Ordnung der geschöpflichen Welt kennen gelernt, so frägt es sich nun weiter, in welchem Verhältnisse Gott zu den creatürlichen Dingen stehe, nachdem sie einmal durch seine schaffende Thätigkeit in's Dasein getreten sind. Dieses Verhältniss, sagt Thomas, ist das Verhältniss der Providenz. Gott leitet und regiert die Welt als Ganzes und alle Dinge in ihr, und führt sie hin zu ihrem Endziele. Der Zweck der Weltschöpfung ist Gottes Güte, an welcher er auch geschöpfliche Wesen Theil nehmen lassen wollte. Alles aber, was auf einen bestimmten Zweck hingerichtet ist, unterliegt der Disposition und der Leitung desjenigen, welcher den Dingen diesen Zweck vorgesetzt hat; seine Sache ist es, dieselben zu diesem Zwecke hinzuleiten. Und das ist eben, wenn von Gott die Rede ist, der Begriff der Providenz. Gott ist, wie der Schöpfer, so auch der Beweger der Dinge, und da er nicht naturnothwendig, sondern durch Verstand und Wille thätig ist, so bewegt er die Dinge auch nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern durch seinen Verstand und Willen zu ihrem Ziele hin, d. h. er regiert und leitet sie, er ist die Vorsehung, welche über den Dingen waltet. Nimmermehr könnten die verschiedenen Bestandtheile der Welt zu einer einheitlichen Ordnung verbunden sein, und in dieser einheitlichen Ordnung ihre Zwecke erfüllen, wenn sie nicht von Gott geordnet worden wären, und wenn er nicht die ganze

1) In l. sent. 2. dist. 9. qu. 1. art. 3. S. Th. 1. qu. 108. art. 1—6. — 2) C. g. l. 3. c. 81. S. Th. 1. qu. 76. art. 5, c. — 3) C. g. l. 2. c. 68. p. 290.

Ordnung überwachen, leiten und regieren würde. Die Wahrheit der göttlichen Vorsehung kann somit keinem Zweifel unterliegen [1]).

Aber diese Regierung und Leitung der Dinge von Seite Gottes bringt es wiederum mit sich, dass Gott sich auch erhaltend zu den Dingen verhält. Gott gibt den Dingen nicht blos das Sein, sondern er erhält auch dieses Sein. Denn die göttliche Güte ist der Zweck der Dinge nicht blos nach ihrer Thätigkeit, sondern auch nach ihrem Sein, weil sie auch nach ihrem Sein das Bild der göttlichen Güte in sich tragen und so an der letztern Theil nehmen [2]). Zudem ist die Erhaltung eines Dinges im Grunde nichts anderes, als die Bedingung der Fortdauer seines Seins. Was aber die Ursache des Seins eines Dinges überhaupt ist, das muss auch die Ursache der Fortdauer seines Seins sein. Wenn also Gott durch seinen Verstand und durch seinen Willen die Ursache des Seins ist, dann muss er auch durch seinen Verstand und durch seinen Willen die Ursache der Fortdauer dieses Seins sein, d. h. Gott muss die Dinge im Sein erhalten [3]).

Daraus folgt nun aber wiederum, dass alle geschöpflichen Ursachen, welche als solche ein substantielles oder accidentelles Sein beursachen, diess nur in so ferne beursachen können, als sie thätig sind in Kraft der göttlichen Wirksamkeit. Denn wenn Etwas nur in so fern ursächlich wirksam sein kann, als es wirklich (actu) ist, die Wirklichkeit desselben aber bedingt ist durch die erhaltende Kraft Gottes, so kann es auch nur durch die göttliche Kraft ursächlich wirksam sein [4]). Und so ist, weil alle Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge in gewisser Weise eine ursächliche ist, alle Thätigkeit und Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge überhaupt zurückzuführen auf die Wirksamkeit Gottes; Gott verhält sich als wirkende Ursache zu aller Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge [5]); letztere verhalten sich zur göttlichen

1) C. g. l. 3. c. 64. De verit. qu. 5. art. 3. S. Th. 1. qu. 103. art. 1.

2) C. g. l. 3. c. 65. Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud, per quod suum finem consequuntur; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum, quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt; quia in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum. Ad divinam igitur providentiam pertinet, quod res conservantur in esse.

3) Ib. l. c. p. 120. De pot. qu. 5. art. 1. S. Th. 1. qu 104. art. 1.

4) C. g. l. 3. c. 66. Nihil enim dat esse, nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam. Ex virtute igitur divina est, quod aliquid det esse.

5) C. g. l. 3. c. 67. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale vel accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

Thätigkeit nur wie Instrumentalursachen zur Principalursache [1]; Gott ist in vorzüglicherer Weise (principalius) die Ursache der Thätigkeit eines geschöpflichen Wesens, als dieses selbst [2]).

§. 159.

Aber wird denn dadurch nicht die selbstständige Wirksamkeit der zweiten Ursachen aufgehoben? Heisst denn dieses nicht so viel, als: Es gibt keine andere wirkende Ursache, als Gott; und alle Thätigkeit im Bereiche des Geschöpflichen ist unmittelbar und ausschliesslich göttliche Thätigkeit? — Nein, antwortet Thomas, in solcher Weise darf das Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zur geschöpflichen nicht aufgefasst werden, dass dadurch die letztere aufgehoben würde. Wenn arabische Religionsphilosophen dieser Auffassung huldigten, so waren sie hierin im Irrthum. Es ist ja, von allem übrigen abgesehen, schon gegen den Begriff der Weisheit, dass in den Werken des Weisen etwas überflüssig und grundlos sei. Wären aber die geschöpflichen Dinge gar nicht thätig in der Hervorbringung der Wirkungen, welche ihnen zugeschrieben werden, sondern wäre es einzig und allein die göttliche Thätigkeit, welche sie hervorbringt, dann wäre es überflüssig, solche Dinge als Medien zur Hervorbringung der Wirkungen anzuwenden, weil ja Gott sie ohne diese Medien hervorbringen könnte [3]). Eine Verschiedenheit der Wirkungen gemäss der Verschiedenheit der geschöpflichen Agentien wäre aber in diesem Falle gar nicht mehr möglich [4]). Wenn Gott die Dinge sich ähnlich gemacht hat nach dem Sein, so musste er dieselben sich auch ähnlich machen nach der Thätigkeit, d. h. er musste sie so schaffen, dass sie auch thätig sein können, gleichwie er selbst nicht blos Sein, sondern auch Thätigkeit ist [5]).

Um nun aber das Verhältniss zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Wirksamkeit bei der Hervorbringung einer Wirkung zu

1) C. g. l. 1. c. 44. Omnia moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. S. Th. 1. qu. 105. art. 5.

2) C. g. l. 3. c. 67. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis, quam etiam secundae causae agentes.

3) C. g. l. 3. c. 69. p. 129.

4) Ib. l. c. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

5) Ib. l. c. S. Th. 1. qu. 105. art. 5, c.

erklären, muss man unterscheiden zwischen dem Wesen selbst, welches thätig ist, und zwischen der Kraft, vermöge welcher es thätig ist. Das geschöpfliche Wesen nun ist zunächst thätig vermöge der Kraft, welche in seiner Natur selbst gelegen ist; diese Kraft und diese Thätigkeit ist aber selbst wiederum bedingt durch eine höhere Kraft und durch eine höhere Thätigkeit, unter welcher sie steht, nämlich durch die göttliche: gleichwie ein Instrument durch eigene Kraft und Wirksamkeit die Wirkung hervorbringt; aber so, dass dessen Kraft und Wirksamkeit selbst wiederum bedingt ist durch die Kraft und Wirksamkeit desjenigen, welcher das Instrument zur Hervorbringung jener Wirkung gebraucht [1]). Und darum verdankt auch die Wirkung, welche eine geschöpfliche Ursache hervorbringt, ihr Dasein nicht zum Theil der geschöpflichen und zum Theil der göttlichen Wirksamkeit; sondern sie ist vielmehr ganz durch die eine und ganz durch die andere Ursache bedingt, nur immer in anderer Weise [2]).

Dieses Princip nun ist ganz allgemein und findet daher seine Anwendung auch auf die menschliche Willensthätigkeit. Es ist nicht richtig, wenn man behauptet, Gott gebe und erhalte uns blos die Kraft des Wollens, nicht aber fliesse er ursächlich auf die Thätigkeit des Wollens selbst ein. Vielmehr kann auch der Mensch nur in Kraft der göttlichen Wirksamkeit wollend thätig sein; Gott verhält sich zu uns nicht blos als Ursache des Willens, sondern auch als Ursache des Wollens, und zwar in der gleichen Weise, wie solches so eben im Allgemeinen auseinandergesetzt worden ist [3]). Die Freiheit des Wollens wird dadurch nicht aufgehoben; denn Gott wirkt überall so, wie solches der Natur derjenigen geschöpflichen Thätigkeit, welche er durch seine Wirksamkeit bedingt, angemessen ist. Die menschliche Willensthätigkeit ist aber wesentlich eine freie; folglich beursacht Gott sie in uns auch als eine freie, nicht als eine nothwendige Thätigkeit [4]). Würde die gött-

1) C. g. l. 3. c. 70.

2) Ib. l. c. p. 134. Patet autem, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

3) C. g. l. 3. c. 89. Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit virtute Dei. Illud autem, in cujus virtute agens agit, est causa, non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum applicatur ab ipso ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.... Facit (igitur) nos velle hoc vel illud. c. 90. 92. Semper homo hoc eligit, quod operatur Deus in ejus voluntate.

4) C. g. l. 3. c. 148. Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum

liche Wirksamkeit eine Nothwendigkeit unserer Willensthätigkeit nach sich ziehen, so würde diese Willensthätigkeit durch Gottes Thätigkeit nicht bewirkt, sondern vielmehr aufgehoben, weil der Begriff der Nothwendigkeit dem Begriffe der Willensthätigkeit widerstreitet, diesen aufhebt [1]).

Kehren wir nun, nachdem wir dieses Moment der Providenz im Besondern betrachtet haben, wieder zum Begriff der Vorsehung im Allgemeinen zurück, so erstreckt sich dieselbe nach Thomas nicht blos auf das Allgemeine, sondern auch auf das Einzelne. Denn wie sollte Gott das Allgemeine leiten können, ohne auch zugleich das Einzelne zu leiten. Das Allgemeine kann ja nur in dem Einzelnen sein, und darum kann Gott das Allgemeine nur unter der Bedingung leiten, dass er das Einzelne leitet. Gott ist, wie wir gesehen haben, wirksam in allen geschöpflichen Ursachen; folglich sind auch alle einzelnen geschöpflichen Ursachen unter seiner Vorsehung mitinbegriffen. Gott kennt alles Einzelne; er vermag vermöge seiner unendlichen Macht für alles Einzelne zu sorgen; thut er es also nicht, so kann der Grund davon nur in seinem Willen liegen. Aber Gott will ja Alles, was er schafft, an seiner Güte Theil nehmen lassen; folglich muss auch das Einzelne unter diesem Willen miteinbegriffen sein und von Gott zu jenem Zwecke seines Daseins hingeführt werden [2]). Auf alles Einzelne also erstreckt sich die göttliche Providenz, und zwar nicht blos mittelbar, wie Plato angenommen hat, sondern unmittelbar. Die Ordnung in den untergeordneten Einzelwesen hängt nicht nach platonischer Anschauungsweise von Ordnern ab, welche unter dem höchsten Gotte stehen, sondern sie ist unmittelbar von Gott festgestellt und gesetzt. Gott kennt alle einzelnen Dinge unmittelbar; daher will er auch die Ordnung derselben, weil darin ihr eigentliches Gut besteht, zu welchem sie erschaffen sind [3]).

Aber freilich ist hier wiederum eine Unterscheidung zu machen. Der Begriff der göttlichen Providenz schliesst nämlich ein doppeltes Moment in sich: die Ordnung der Dinge selbst und die Ausführung oder Durchführung dieser Ordnung. Die Feststellung der Ordnung selbst ist Sache

modum nostrum, qui est, ut voluntarie et non coacte agamus. S. Th. 1. qu. 83. art. 1, ad 3. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

1) C. g. l. 3. c. 148. cf. c. 73. — l. 1. c. 68. — 2) C. g. l. 3. c. 75. In l. sent. 1. dist. 39. qu. 2. art. 2. De verit. qu. 5. art. 3—7.

3) C. g. l. 3. c. 76. Habet Deus immediatam singularium cognitionem... Inconveniens autem videtur, quod singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum rerum constat, quum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet igitur, quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat. S. Th. 1. qu. 22. art. 2.

der Intelligenz in Verbindung mit dem Willen; die Ausführung oder Durchführung der Ordnung dagegen Sache der Virtus operativa [1]). Was nun zuerst das erstere Moment, die Herstellung der Ordnung betrifft, so ist die ordnende Thätigkeit eine um so vollkommnere, je mehr sie bis zum Geringsten herabsteigt, um Alles, auch das Geringste, dem Ganzen der Ordnung einzugliedern. Was dagegen die Durchführung der Ordnung betrifft, so erfordert die Vollkommenheit derselben nicht, dass das ordnende Princip unmittelbar durch seine eigene virtus operativa alles ausführe, was die Ordnung erheischt, sondern es zeugt vielmehr umgekehrt von Vollkommenheit in dieser Ausführung der Ordnung, wenn das Geringere durch untergeordnete Kräfte unter der Leitung des höchsten ordnenden Princips ausgeführt wird, und folglich dieses höchste Princip nicht überall unmittelbar ausführend thätig zu sein braucht. Wenden wir nun diese Grundsätze auf die göttliche Providenz an, so muss, weil die göttliche Thätigkeit überall absolut vollkommen ist, von ihr in beiderseitiger Beziehung das Vollkommnere prädicirt werden. Die Herstellung der Ordnung muss mithin in jeder Beziehung, bis zu den geringsten Einzelheiten herab, unmittelbar von Gott ausgehen; was dagegen die Ausführung oder Durchführung der Ordnung betrifft, so geziemt es sich, dass das niedriger stehende zunächst durch untergeordnete Kräfte, welche in Kraft der höchsten Ursache thätig sind, bewegt und geleitet werde. Die zweiten Ursachen müssen sich also verhalten in der Weise, dass sie dasjenige, was die göttliche Vorsehung angeordnet hat, vermöge der göttlichen Kraft, durch welche ihre Wirksamkeit bedingt ist, zur Ausführung und Verwirklichung bringen. So fordert es die Vollkommenheit der göttlichen Providenz [2]).

1) In l. sent. 1. dist. 39. qu. 2. art. 1. De verit. qu. 5. art. 1, c. Providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica; potentia autem executiva est providentiae.

2) C. g. l. 3. c. 77. Attendendum est autem, quod ad providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur; sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus; nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum; exequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur, quod sint inferiores virtutes agentes, divinae providentiae executrices. S. Th. 1. qu. 22. art. 3.

Da nun aber Alles in der Welt geordnet ist, so müssen auch diese zweiten Ursachen, welche als ausführende Kräfte im Dienste der göttlichen Providenz stehen, einander gegenseitig wieder untergeordnet sein. Die göttliche Providenz fordert ihrem Begriffe nach nicht blos eine Ordnung der Wirkungen, sondern auch eine Ordnung der Ursachen. Es muss die Reihe der secundären Ursachen in continuirlicher Folge von den höchsten zu den niedrigsten herablaufen, und gerade in dieser gegenseitigen Unterordnung zu einander müssen sie den Plan der göttlichen Vorsehung zur Ausführung bringen [1]).

§. 160.

Diejenigen Wesen nun, welche vermöge ihrer Natur am höchsten und Gott am nächsten stehen, sind die geistigen Wesen, die intellectuellen Substanzen. Sie sind folglich auch die höchststehenden unter jenen Ursachen, welche den Plan der göttlichen Vorsehung zur Ausführung zu bringen haben. Und daraus folgt wiederum, dass sie es sind, durch welche alle untergeordneten Wesen bewegt und geleitet werden. Sie allein sind ja durch sich selbst thätig, in so fern sie nämlich vermöge ihrer Freiheit Herren über ihr Thun sind, und da dasjenige, was durch sich (per se) ist, immer als die Ursache dessen betrachtet werden muss, was blos durch ein Anderes ist, so müssen die geistigen Wesen nothwendig leitend und bewegend zu jenen Dingen sich verhalten, welche sich nicht selbst bewegen, sondern blos durch ein Anderes bewegt werden [2]).

Nun findet aber unter den geistigen Wesen, wie wir früher gesehen haben, wieder eine Ordnung und Abstufung statt, weil nicht alle der gleichen Vollkommenheit in der Erkenntniss sich erfreuen, sondern die einen in der gedachten Beziehung vollkommener, als die andern sind. Daraus folgt, dass auch wieder die höhern Engelordnungen leitend und erleuchtend auf die niedrigern Ordnungen einfliessen [3]). Diess geht von Stufe zu Stufe herab bis zur untersten Ordnung der Engel, welche dann ihrerseits wieder leitend in Bezug auf die Menschen sich verhalten [4]). Doch wenn wir sagen, dass die Menschen durch die Engel geleitet werden, so bedeutet das nicht, dass die En-

1) C. g. l. 3. c. 77. c. 78. Quia vero ad providentiam divinam pertinet, ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est, ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet, quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est, ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis.

2) C. g. l. 3. c. 78. De verit. qu. 5. art. 8.

3) C. g. l. 3. c. 79. c. 80. In l. sent. 2. dist. 9. qu. 1. art. 2. S. Th. 1. qu. 106. art. 1 sqq. De verit. qu. 9. art. 1.

4) In l. sent. 2. dist. 11. qu. 1. art. 1.

gel direct als wirkende Ursachen auf unsern Willen einfliessen und denselben zur Thätigkeit determiniren; denn das Bewegende des Willens kann nur das Gute sein, so fern es vom Verstande erkannt wird; die Engel können somit nur mittelbar unsern Willen influenziren, dadurch nämlich, dass sie den Verstand erleuchten, ihm ein Gut zur Erkenntniss bringen und ihn so durch dieses Gut zum Wollen bestimmen [1]). Als wirkende Ursache kann nur Gott auf den Willen des Menschen einfliessen, in der Weise, wie solches oben näher aus einander gesetzt worden ist [2]).

Wenn aber die Menschen zunächst unter der Leitung der Engel stehen, so müssen auch sie selbst wieder gegenseitig von einander geleitet werden; d. h. auch unter den Menschen selbst muss wiederum ein solches Verhältniss obwalten, dass die einen regieren und die andern regiert werden. Diejenigen nämlich, welche durch Verstand vor den übrigen hervorragen, sind von Natur aus dazu bestimmt, über die andern, welche weniger Verstand, aber grössere körperliche Kraft haben, zu herrschen. Wird das Verhältniss umgekehrt, so entsteht Unordnung im Schoosse der menschlichen Gesellschaft, welche jedoch wiederum nicht ausser der göttlichen Providenz steht, weil sie von Gott zugelassen ist [3]).

Steigen wir endlich vom Menschen zu den rein körperlichen Dingen herab, so werden auch hier wiederum die niedern Körper bewegt durch die höhern. Die irdischen Körper stehen unter dem bewegenden Einfluss der Himmelskörper. Die Bewegung der Himmelskörper fällt weder unter die Categorie der Augmentation oder Diminution, noch unter die der Alteration; sie ist wesentlich Localbewegung. Nun ist aber die Localbewegung die erste unter allen Bewegungen, sie wird von allen anderweitigen Bewegungen vorausgesetzt, weil keine derselben ohne Localbewegung sein kann. Unter den Localbewegungen ist ferner wiederum die Kreisbewegung die erste und vornehmste, zumal, wenn sie regelmässig und einförmig ist. Und auch dieser Charakter ist der Bewegung des Himmels eigen. Folglich ist die Himmelsbewegung die absolut erste unter allen Bewegungen. Was aber das erste in irgend welcher Gattung ist, das ist auch die Ursache alles dessen, was in dieser Gattung das Folgende ist. Folglich ist die Bewegung des Himmels die Ursache aller übrigen Bewegungen in der Körperwelt; alle niedern Körper werden durch den Himmel bewegt [4]); alle Generation und Corruption in der sublunarischen Welt ist durch die Bewegung der Himmelskörper bedingt [5]).

Aber auch *nur* auf die körperlichen Dinge erstreckt sich der bewegende Einfluss der Himmelskörper. Auf unsern Verstand können sie

1) C. g. l. 3. c. 88. — 2) Ib. l. 3. c. 89. — 3) Ib. l. 3. c. 81. — 4) Ib. l. 3. c. 82. De verit. qu. 5. art. 9. — 5) In l. sent. 2. dist. 15. qu. 1. art. 2.

nicht direct einfliessen, weil dieser seiner Natur nach über allem Körperlichen steht, und noch weniger auf unsern Willen, weil dieser blos durch den Verstand bewegt wird [1]). Nur ein indirecter Einfluss der Himmelskörper auf unsern Verstand und unsern Willen kann zugegeben werden. Die Himmelskörper bedingen nämlich eine gute Disposition unsers leiblichen und sinnlichen Lebens, und durch diese wird dann auch wiederum die Thätigkeit des Verstandes gefördert, weil das Denken von der sensitiven Erkenntnissthätigkeit abhängig ist [2]). Analog verhält es sich auch bei dem Willen, indem nämlich leibliche Zustände, wie sie durch den Einfluss der Himmelskörper beursacht werden, uns Veranlassung geben können, einen bestimmten Willenact zu vollziehen, einen Gegenstand zu wollen oder nicht zu wollen [3]).

So ist denn die Welt von Gott auf's Vollkommenste geordnet, und wird von ihm auf die vollkommenste Weise regiert und geleitet. Gott ist ja das höchste Gut, und als solches muss er Alles auf's Beste thun [4]). Daraus folgt jedoch nicht, dass Gott vermöge seiner unendlichen Güte dazu gehalten ist, die *absolut* vollkommenste Welt zu schaffen. Denn würde man dieses annehmen, dann würde ausser der wirklich existirenden keine andere Welt mehr möglich sein, während doch Thomas uns ausdrücklich lehrt, dass Gott ausser der gegenwärtigen auch noch andere Welten schaffen könnte [5]). Es kann also der Satz, dass die Welt auf's Beste und Vollkommenste geordnet sei, nur von einer relativen Güte und Vollkommenheit der Welt und Weltordnung verstanden werden. So wie die Welt ist, ist sie von Gott auf's Beste und Vollkommenste eingerichtet und erreicht den mit ihr intendirten Zweck vollkommen. Aber an und für sich genommen hätte Gott sowohl die besondern geschöpflichen Wesen, als auch die Welt in ihrer Ganzheit noch besser und vollkommener machen können, als er sie wirklich gemacht hat. Er hätte die besondern Wesen besser machen können, zwar nicht, was ihre wesentliche Güte und Vollkommenheit betrifft; — denn wenn zum Wesen eines Dinges etwas hinzugefügt wird, so ist es eben nicht mehr dasjenige Wesen, welches es vorher war; — wohl aber hätte er sie besser und vollkommener machen können, was ihre accidentelle Güte und Vollkommenheit betrifft. Ebenso hätte er statt jedes besondern Wesens in der Welt ein dem Wesen noch höher stehendes schaffen können [6]). — Gott hätte ferner auch die ganze Welt

1) C. g. l. 3. c. 84. c. 85. — 2) Ib. l. 3. c. 84. p. 163. — 3) Ib. l. 3. c. 85. p. 167. De verit. qu. 5. art. 10.

4) C. g. l. 3. c. 69. p. 129. Deus est summum bonum, igitur ejus est, facere optime omnia.

5) Ib. l. 1. c. 66. l. 3. c. 99.

6) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 1. art. 1, c. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo vero de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset; non

besser und vollkommener machen können, als sie wirklich ist, und dieses zwar in zweifacher Beziehung. Die Güte und Vollkommenheit der Welt besteht nämlich in einer doppelten Ordnung, in der Ordnung der Theile zu einander, und in der Ordnung des Ganzen zum Zwecke. Was nun zunächst die erstgenannte Ordnung betrifft, so hätte Gott die Welt entweder in so ferne besser und vollkommener machen können, als er mehrere Arten von Wesen hätte schaffen und in die allgemeine Ordnung hätte einfügen, oder aber in so fern, als er die wirklich geschaffenen Wesen nach ihrer accidentellen Güte und Vollkommenheit auf eine höhere Stufe hätte stellen können; denn in beiden Fällen würde auch die genannte Ordnung eine vollkommenere gewesen sein [1]. Handelt es sich dagegen um die Ordnung des Ganzen der Welt zum Zwecke, so kann zwar die Welt, falls man die Ordnung vom Standpunkte des Zweckes an und für sich betrachtet, nicht besser sein, als sie ist, weil sie keinen höhern Zweck haben kann, als die göttliche Güte; aber wenn man die Beziehung der Ordnung zu diesem Zwecke in's Auge fasst, dann könnte sie gleichfalls besser sein, als sie wirklich ist, und zwar in dem Masse, als die erstgenannte Ordnung an Vollkommenheit wächst, weil in diesem Falle die Welt Gottes Güte und Herrlichkeit in noch höherem Masse offenbaren würde, als solches wirklich stattfindet [2].

So richtig aber auch all dieses ist, so bleibt dabei, wie man sieht, noch immer der Satz feststehen, dass die Welt, so wie sie ist, von Gott auf's beste und vollkommenste eingerichtet ist. — Aber wenn dem also ist, wie verhält es sich dann mit dem Uebel? Muss nicht, wenn Gott die Welt, welche er schafft, auf's beste ordnen und leiten muss, dadurch eo ipso alles Uebel aus der Welt ausgeschlossen sein? Verträgt sich denn irgend wie die göttliche Vorsehung mit dem Uebel in der Welt und mit der Freiheit des Willens, woraus das Böse entspringt?

§. 161.

Thomas bejaht diese Frage mit aller Entschiedenheit. Vor Allem, sagt er, fordert die göttliche Providenz keineswegs, dass alles Uebel von der Welt ausgeschlossen sei. Denn wenn Gott die Welt ganz vollkommen schaffen musste, so muss es eine gewisse Abstufung der Dinge

tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis, quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia.

1) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 1. art. 2, c.

2) Ib. l. c. Similiter ordo, qui est ad finem, potest considerari ex parte ipsius finis, et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest; vel quantum ad ipsum ordinem: et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo, quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quod est omnium finis.

nach ihrer Güte geben, so zwar, dass die einen vollkommener, die andern minder vollkommen sind. Wäre dieses nicht, dann würden nicht blos nicht alle möglichen Grade der Güte im Bereiche der geschöpflichen Dinge vorhanden sein, sondern es würde damit auch die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge nach ihren Arten und Gattungen sich aufheben, weil die Abstufungen in der Güte gerade nach den Abstufungen in den Arten und Gattungen der Dinge sich bestimmen. Eines höhern Grades der Güte nun erfreuen sich jene Dinge, welche vom Guten nie abfallen können; auf sie folgen dann jene Wesen, bei welchen auch diese Möglichkeit gegeben ist. Diese beiden Grade der Güte erfordert also die Vollkommenheit der Schöpfung. Was aber von der Güte abfallen kann, das fällt auch manchmal wirklich von derselben ab; und darin besteht dann eben das Uebel. Die Vollkommenheit der Schöpfung schliesst somit sowohl die Möglichkeit, als auch die hin und wieder vorkommende Wirklichkeit des Uebels ein. Wenn es nun gewiss nicht Sache der göttlichen Vorsehung ist, die Vollkommenheit der Welt aufzuheben, sondern wenn es vielmehr deren Sache ist, diese Vollkommenheit zu erhalten, so muss sie auch das Uebel in der Welt zulassen, und kann nicht fordern, dass dasselbe gänzlich aus der Schöpfung ausgeschlossen sei [1]). Die Güte des Ganzen steht ja in der That höher, als die Güte des Theiles. Eine kluge Leitung wird es also wohl mit sich bringen, dass der Leiter hie und da einen Defect im Theile zulässt, wenn dadurch die Güte und Vollkommenheit des Ganzen erhöht wird. Nun aber wird durch die Zulassung des Uebels in der Welt in der That die Güte und Vollkommenheit des Ganzen erhöht, weil das Uebel zwar ein Defect des Guten ist, aber daraus durch die göttliche Vorsehung wieder ein anderes Gut

1) C. g. l. 3. c. 71. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc, quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata, quum per differentias, quibus res ab invicem differunt, unum altero melius existat, sicut animatum inanimato, et rationale irrationali; et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est, ut aliquid sit bonum, quod non possit deficere a bonitate; inferior autem eo est, quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet, perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam, ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit: et ipse defectus boni malum est. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens, ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat. S. Th. 1. qu. 48. art. 2. In l. sent. 1. dist. 46. qu. 1. art. 3.

gezogen werden kann. Auch aus diesem Grunde also kann die göttliche Vorsehung die Ausschliessung des Uebels aus der Welt nicht fordern [1]). Diess um so mehr, weil gar manches Gute in der Welt fehlen würde, wenn das Uebel nicht wäre, wie z. B. die Geduld in Verfolgung und Leiden, die strafende Gerechtigkeit; oder im Bereiche der Natur die Generation eines Wesens, welche aus der Corruption eines andern erfolgt, u. s. w. [2]).

Schliesst aber die göttliche Providenz das Uebel nicht aus der Welt aus, so auch nicht die Freiheit des Menschen. Gäbe es keine freien Wesen, dann würden ja gerade die höchsten Güter in der Welt fehlen, alle Tugend, alle Gerechtigkeit, alle Vorsicht im Handeln; denn all dieses ist undenkbar ohne Freiheit [3]). Die freien Handlungen des Menschen haben zwar den Charakter der Contingenz; aber auch die Contingenz wird durch die göttliche Vorsicht nicht aufgehoben, weil diese ja die zweiten Ursachen nicht ausschliesst, und die Contingenz eben in der Thätigkeit der zweiten Ursachen begründet ist [4]). Zudem ist die Contingenz der freien Willenshandlungen für diese nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit, weil diese Contingenz bei ihnen eben ein Zeichen ist, dass der Wille die Handlungen in seiner Gewalt hat, und nicht mit Nothwendigkeit thätig ist [5]). Wollte man endlich dagegen noch einwenden, dass ja Gott sich nicht beursachend verhalten könne zu solchen freien Willenshandlungen, welche den Charakter des sittlich Bösen haben, so ist darauf zu erwiedern, dass die böse That als That gut und daher auch von Gott ist, dass dagegen der Charakter des Bösen, welcher ihr anhaftet, ein Defect ist, welcher als solcher in der Deficienz der zweiten Ursache begründet ist, und daher nicht auf Rechnung der göttlichen Ursächlichkeit geschrieben werden kann [6]).

1) C. g. l. 3. c. 71. p. 136. Bonum totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

2) Ib. l. c. p. 135. In l. sent. 1. dist. 46. qu. 1. art. 3. — 3) C. g. l. 3. c. 73. — 4) Ib. l. 3. c. 72. De verit. qu. 23. art. 5.

5) C. g. l. 3. c. 73. p. 139. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate, producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet.

6) Ib. l. 3. c. 71. p. 136 sq. Manifestum est, quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus;

Ohne Zweifel hat Thomas die Idee Gottes und im Anschlusse daran das Verhältniss Gottes zur Welt in einer Weise entwickelt, welche unsere ganze Bewunderung verdient. Gott ist nach seinem unendlichen Ansichsein unbegreiflich und unaussprechlich: — das ist das Princip, welches dem heil. Thomas überall, wo er von Gott redet, als leuchtende Norm seines Denkens vorschwebt. Deshalb verzichtet er aber keineswegs auf die wissenschaftliche Erkenntniss in diesem Gebiete, vielmehr gibt ihm gerade dieses Princip den stärksten Impuls dazu, mit seinem Denken sich so tief als möglich in das göttliche Wesen zu versenken, weil er überzeugt ist, dass, so viel auch der menschliche Geist aus dieser unendlichen Tiefe schöpfen mag, er dieselbe doch nimmermehr zu erschöpfen im Stande ist. Im Bewusstsein *dieser* Wahrheit hat der heil. Thomas seine theologische Lehre geschrieben: und daher das herrliche Bild, welches in derselben vor unserm Geiste sich aufrollt. Der starre Deismus der arabischen Philosophie konnte gegen die Fülle des Lebens, welches die thomistische Gotteslehre durchströmt, nicht Stand halten. Gleich der Biene, welche den Honig aus den Pflanzen saugt, wusste Thomas den Wahrheitsgehalt aus dem aristotelischen System herauszuziehen; dasjenige, was als Caput mortuum übrig blieb, warf er frisch und kühn zur Seite, ohne sich durch irgend welche menschliche Auctorität, mochte sie noch so imponirend erscheinen, beirren zu lassen. Der Aufgabe, welche seine Zeit ihm stellte, war er sich vollkommen bewusst. Gerade jene Punkte der speculativen Gotteslehre, welche der arabische Aristotelismus in das Dunkel des Irrthums gehüllt hatte, suchte er mit allem Aufwande von Scharfsinn und mit unübertrefflicher Klarheit und Bestimmtheit in das rechte Licht zu stellen, und gegenüber den Scheinbeweisen des Arabismus zu begründen. Wir wissen, welch grosser und langwieriger Streit herrschte zwischen den arabischen Aristotelikern und Religionsphilosophen über das Verhältniss der göttlichen Attribute zu der göttlichen Wesenheit, und wie dieser Streit zu keinem Austrage kommen konnte, weil man nicht im Stande war, die Einheit und Vielheit in Gott in einer richtigen Mitte auszugleichen. Wir wissen, wie den einen über der Vielheit der göttlichen Attribute die Einheit oder Einfachheit des göttlichen Wesens verloren ging, während den andern über der Einheit oder Einfachheit Gottes die göttlichen Attribute in blos negativen Bestimmungen sich verflüchtigten. Auf welch bizarre Weise Maimonides diese Theorie entwickelte, haben wir gesehen. Thomas dagegen hat mit richtigem und scharfem

quantum autem ad id, quod de actione et de entitate habent, oportet, quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id, quod habet de motu, quantum vero ad id, quod habet de defectu, est ex curvitate cruris. S. Th. 1. qu. 49. art. 2, ad 2.

Blicke jene rechte Mitte gefunden, in welcher die beiden Gegensätze sich ausgleichen. Jener Begriff eines distinctio rationis cum fundamento in re, welchen er aufstellte und mit durchgreifender Klarheit und Bestimmtheit entwickelte und begründete, liess ihn volles Licht bringen in jenes Dunkel, mit welchem der Arabismus diese Frage eingehüllt hatte, und liess ihn alle Schwierigkeiten lösen, über welche die ausserchristliche Philosophie nicht hatte hinwegkommen können. Das Analoge zeigt sich uns in andern Gebieten der thomistischen Gotteslehre. Da ist nicht, wie bei den Arabern, das göttliche Denken allein die Ursache der Dinge; die Scientia Dei wird zwar als die causa rerum bezeichnet; aber nur in so fern, als sie das Musterbild der geschöpflichen Dinge ist; die wirkende Ursache der Dinge ist der göttliche Wille[1]). Damit ist nicht blos der Schöpfungsbegriff an und für sich, sondern auch die absolute Freiheit der Schöpfung gesichert und dem idealistischen Pantheismus ein für allemal der Zugang in das System versperrt. Da ist nicht, wie bei den Arabern, die Erkenntniss und die Vorsehung Gottes auf das Allgemeine beschränkt; im Gegentheil, die Erkenntniss und Vorsehung Gottes erstreckt sich auf Alles, auch auf das Einzelnste. Jener Deismus, welcher alle Idealität und alle Freudigkeit des menschlichen Lebens zerstört, ist ein für allemal aus dem System verbannt, und zwar ohne dass statt dessen die Inconsequenz des Maimonides in Kauf genommen ist, welcher die Fürsorge Gottes zwar auf die *menschlichen* Individuen sich erstrecken lässt, aber auf keine andern. Alles ist hier Geschöpf Gottes; daher auch Alles unter der Hut der göttlichen Fürsorge; am meisten allerdings der Mensch. Hinwiederum aber hat hier die göttliche Vorsehung nicht jenen fatalistischen Charakter, wie bei den arabischen Religionsphilosophen; Gott wirkt als erste Ursache in und mit allen Geschöpfen; aber er wirkt nicht allein, wie die genannten Religionsphilosophen angenommen hatten; auch die zweiten Ursachen sind wirksam, jede nach ihrer Natur und Beschaffenheit, nur dass sie in Kraft der höchsten Ursache wirken, und diese mit ihnen mitwirken muss, wenn sie überhaupt wirksam sein sollen. So liegt hier Alles in der Hand Gottes, ohne doch seine, immerhin geschöpfliche, Selbstständigkeit zu verlieren. Einem solchen System gegenüber, wie das thomistische es war, konnte der Arabismus mit seiner dürren und abstracten Gotteslehre nicht bestehen. So sehr er sich daher auch Mühe gab, in den christlichen Schulen durchzudringen; — es gelang ihm nicht, wenigstens nicht in dem Masse, dass er das christlich-speculative Bewusstsein dauernd und constant alterirt hätte. Es war im thomistischen System eine Macht herangewachsen, welche, was zunächst die speculative Gotteslehre betrifft, sowohl das christliche Bewusstsein vollkommen befriedigte, als auch den Forderungen

1) S. Th. 1. qu. 14. art. 8. De verit. qu. 2. art. 14.

der Wissenschaft vollständig genügte. Eine solche Macht konnte alle Schläge von feindlicher Seite aushalten, — und sie hat sie wirklich ausgehalten. Gegen ihre Schläge aber war nicht aufzukommen. Kein Wunder, wenn sie, durch die Billigung und Anerkennung des christlichen Bewusstseins getragen, alle ihre Gegner überdauerte und ihren Einfluss ein für allemal für alle Zeiten sicher stellte.

d) Angelologie und Psychologie.

§. 162.

Wir haben bisher die allgemeine Architektonik des Lehrsystems des heil. Thomas kennen gelernt und müssen nun auf das Einzelne eingehen. Da begegnet uns denn vor Allem seine Lehre von den Engeln. Wir haben schon oben gehört, dass der heil. Thomas es als ein Postulat der Vollkommenheit der Welt betrachtet, dass intelligente, geistige Wesen neben und über den körperlichen Dingen existiren. Da aber zu den intelligenten, geistigen Wesen nicht blos die Engel, sondern auch die menschlichen Wesen gehören, so unterlässt es der heil. Thomas nicht, auch im Besondern für die Existenz von „getrennten Substanzen," d. i. von Engeln einen Beweis zu führen. Was der Gattung zukommt, sagt er, das kommt auch der Art zu; nicht aber kommt alles auch der Gattung zu, was der Art eigen ist. So kommt es der ganzen Gattung der geistigen Substanzen zu, dass sie subsistent sind; aber nicht Alles, was subsistent ist, hat auch von Natur aus die Bestimmung, mit einer andern Substanz zu einer wesenhaften Einheit verbunden zu werden. Somit liegt es nicht im Begriffe einer intellectuellen Substanz im Allgemeinen, dass sie eine solche Verbindung eingehe, obgleich solches im Begriffe eines Theiles jener Substanzen, nämlich der menschlichen Seelen gelegen ist. Daraus folgt, dass es ausser den menschlichen Seelen auch noch andere geistige Substanzen geben müsse, welche gänzlich körperlos sind: — die Engel. Ausserdem sind die menschlichen Seelen nach dem Tode des Leibes körperlos; aber diese Körperlosigkeit kommt ihnen blos per accidens zu, weil sie von Natur aus zur Einigung mit dem Körper bestimmt sind. Nun aber ist das per se seiende stets früher, als das per accidens seiende; ersteres ist stets die Voraussetzung des letztern. Es muss also auch solche geistige Wesen geben, welche per se körperlos sind, und von Natur aus zu keiner Einigung mit einem Körper bestimmt sind: — die Engel. Wenn ferner in irgend welcher Gattung ein Unvollkommenes sich vorfindet, so setzt dieses immer das Vollkommene in derselben Gattung voraus, weil das Vollkommene früher ist als das Unvollkommene. Nun gibt es aber Formen, die in der Materie sind; und diese sind in so fern unvollkommen, als sie kein completes Sein haben. Es muss also auch complete Formen ohne Materie geben: und diese können, weil von der Materie getrennt, nur

geistige Formen sein: — die Engel [1]). Ohnediess ist ja die vollkommene Assimilation der Creatur mit Gott, welche in der Schöpfung intendirt wird, erst auf der Stufe der rein geistigen Substanzen gegeben, weil diese allein ausschliesslich und ohne irgend welches Bedingtsein durch körperliche Mitwirkung in Erkenntniss und Wille thätig sind [2]).

In den Engeln ist, weil sie geschöpfliche Wesen sind, die Wesenheit von dem Sein zu unterscheiden; denn als Geschöpfe participiren sie nur an dem Sein, und sind nicht das Sein selbst [3]). Und eben weil das Sein von der Wesenheit in den Engeln sich unterscheidet, muss in denselben, wie früher gezeigt worden, auch Suppositum und Natur unterschieden werden [4]). Aber als rein geistige Wesen können sie nicht aus Materie und Form bestehen. Es ist falsch, eine einheitliche allgemeine Materie anzunehmen und dieselbe in alle Wesen ohne Ausnahme einzutragen. Schon die Himmelskörper haben mit den sublunarischen Dingen nicht dieselbe Materie [5]); um so weniger darf man das materielle Element in die rein geistigen Wesen eintragen. Denn jedenfalls müsste in dieser Hypothese zwischen körperlicher und geistiger Materie unterschieden und folglich die Materie im Allgemeinen in zwei Theile aus einander geschieden werden, wovon der eine für die körperlichen, der andere für die geistigen Formen bestimmt wäre. Aber die Materie lässt sich nur in so fern in Theile auseinander scheiden, als sie durch die Quantität bestimmt gedacht wird. Es müssten also in der vorausgesetzten Hypothese auch die rein geistigen Substanzen der Categorie der Quantität unterstehen: was ihrem Begriffe widerstreitet [6]). Die Engel sind somit reine subsistente Formen, ohne alle Materie. Daher können sie auch nicht in demselben Verhältnisse zum Raume stehen, wie die körperlichen Dinge. Die Engel sind zwar nicht allgegenwärtig, wie Gott, eben weil sie geschöpfliche, beschränkte Wesen sind; sie sind vielmehr, was ihr Dasein betrifft, auf einen bestimmten Raum beschränkt: aber während der Körper vermöge dimensiver Quantität einen bestimmten Ort im

1) C. g. l. 2. c. 91. De spir. creat. quaest. unic. art. 5. — 2) S. Th. 1. qu. 50. art. 1. — 3) Quodlib. 2. qu. 2. art. 3. — 4) Quodl. 2. qu. 2. art. 4. — 5) In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 1.

6) S. Th. 1. qu. 50. art. 2. Impossibile est, unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile, quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur, quod alia pars materiae sit, quae recipit formam corporalem, et alia, quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis. Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile. Quodl. 9. art. 6. In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1. art. 1. De spir. creat. art. 1.

Raume einnimmt und von diesem umschlossen wird: nimmt dagegen der Engel einen Ort im Raume ein vermöge virtueller Quantität, so zwar, dass der Ort vom Engel, nicht der Engel von dem Orte umschlossen wird [1]). Aber eben deshalb, weil der Engel nach seinem Dasein doch nicht ganz von allen räumlichen und örtlichen Bedingungen frei ist, kann weder Ein Engel an mehreren Orten zugleich, noch können mehrere Engel an ein und demselben Orte sich befinden [2]). Ferner muss ihm auch eine locale Bewegung zugeschrieben werden, freilich nicht in gleicher Weise, wie dem Körper, sondern so, dass diese Bewegung nichts anderes ist, als ein successiver Contact verschiedener Oertlichkeiten von Seite des Engels [3]). Woraus dann folgt, dass diese Bewegung continuirlich und nicht continuirlich sein kann, je nachdem es jener Contact ist oder nicht [4]).

Aus der reinen Geistigkeit dieser getrennten Substanzen und ihrer Freiheit von aller Materie folgt ferner deren natürliche Incorruptibilität. Denn alle Corruption besteht wesentlich darin, dass die Form von der Materie getrennt wird. Der Form dagegen eignet wesentlich die Actualität, das Dasein, weil sie selbst Act ist. Eine reine Form also, welche ohne alle Materie ist, kann in natürlichem Wege nicht aufhören, zu existiren [5]). Als rein geistiges Wesen ist endlich der Engel nicht befähigt, einen Körper in der Art anzunehmen, dass er mit ihm zu einer natürlichen oder wesenhaften Einheit sich verbindet. Wenn er also einen Körper annimmt, so ist solches keine Naturverbindung, und folglich besitzt ein solcher Körper auch kein eigentliches Leben — ein Leben nämlich, wie wir es im Menschen treffen [6]).

Als rein geistiges Wesen lebt der Engel auch ein rein geistiges Leben, und da das geistige Leben in Erkenntniss und Wille sich bethätigt, so kann der Engel nicht ohne Erkennen und Wollen gedacht werden. Es entsteht sohin die Frage, wie wir dieses Erkennen und Wollen des Engels zu denken haben.

Was vorerst die Erkenntniss des Engels betrifft, so muss dieselbe offenbar ihrer Art nach die vollkommenste sein, deren ein geschaffener Geist durch seine natürlichen Kräfte fähig ist, weil der Engel seiner

1) S. Th. 1. qu. 52. art. 1. Corpus est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtutis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercunque dicitur Angelus esse in loco corporeo.... Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo. Quodlib. 1. qu. 3. art. 4.

2) S. Th. 1, qu. 52. art. 2 et 3.

3) S. Th. 1. qu. 53. art. 1. Motus Angeli in loco nihil aliud est, quam diversi contactus diversorum locorum successive.

4) Ib. l. c. u. art. 2. Quodl. 11. art. 4. — 5) S. Th. 1. qu. 50. art. 5.

6) S. Th. 1. qu. 51. art. 1—3. In l. sent. 2. dist. 8. qu. 1. art. 2 et 3.

Natur nach an der Spitze der geistigen Wesen steht. Desungeachtet aber müssen wir im Engel, wie in uns, die Erkenntniss von dem Sein und von der Substanz unterscheiden. Denn nur in Gott, welcher reine Thätigkeit und deshalb unwandelbar, ewig und unendlich ist, kann die Erkenntniss mit dem Dasein und dieses mit der Wesenheit ein und dasselbe sein[1]). Wenn aber das, so müssen wir auch im Engel ein von der Wesenheit verschiedenes, obgleich in ihr wurzelndes Vermögen zu erkennen annehmen. Denn die Erkenntniss verhält sich zum Vermögen zu erkennen wie das Sein zu der Wesenheit: sie ist seine Verwirklichung (actualitas). Ist also im Engel Dasein und Erkennen nicht dasselbe, so muss auch in ihm das Vermögen zu erkennen von der Wesenheit verschieden sein[2]).

Aber *wir* sind nicht immer actu erkennend; unsere Vernunft ist ursprünglich nur Vermögen, und geht daher vom Zustand der Ruhe in den der Thätigkeit über. Das gleiche können wir nicht vom Engel sagen. Denn jedes lebende Wesen besitzt eine wesentliche Lebensthätigkeit, ohne welche es gar nicht lebend wäre, und welche daher, während die übrigen Thätigkeiten anfangen und aufhören, immer fortdauert. Da also das Wesen eines reinen Geistes eben darin besteht, dass er gar kein anderes Leben, als das intellectuelle, gar keine andere Lebensthätigkeit als die intellectuelle hat: so kann er auch gar nicht ohne intellectuelle Thätigkeit sein. Der Engel ist somit stets actu erkennend[3]).

§. 163.

Gilt dieses im Allgemeinen, so frägt es sich nun weiter, wie es sich mit der Selbsterkenntniss des Engels verhalte. Reflectiren wir hier, um den richtigen Begriff von dieser Selbsterkenntniss des Engels zu gewinnen, zunächst auf die Selbsterkenntniss der menschlichen Seele, so wissen wir bereits, dass der Grund, warum die Seele sich nicht durch ihr Wesen, sondern durch ihre Thätigkeit erkennt, darin liege, dass sie ausser ihren intellectuellen Fähigkeiten auch sinnliche hat, und im Gebrauche jener von diesen abhängig ist. Die sinnliche Erkenntniss geht der intellectuellen voraus, und die erste Thätigkeit der Vernunft ist die intellectuelle Auffassung des Sinnlichen. Ein solches Princip aber, welches aus dem Zustand der Ruhe zur Thätigkeit er-

1) S. Th. 1. qu. 54. art. 1 et 2. — 2) S. Th. 1. qu. 54. art. 3.

3) C. g. l. 2. c. 97. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, nec habent aliam operationem vitae, nisi intelligere. Oportet igitur, quod ex natura sua sint intelligentes actu semper. Cf. S. Th. 1. qu. 58 art. 1.

wacht, und dadurch erwacht, dass es ein Anderes durch dessen Erscheinung erkennt, kann wie dieses Andere, so auch sich selbst unmöglich anders, als vermittelst seiner Thätigkeit erkennen, und muss, wie alles Uebrige, so auch sein Wesen durch Begriffe, die vom Sinnlichen entlehnt sind, auffassen [1]). Anders aber verhält es sich bei dem Engel. Dieser ist in seiner intellectuellen Thätigkeit an keine Sinnlichkeit gebunden; er geht nicht von der Potenz zum Act des Erkennens über, sondern ist immer actu erkennend. Er erkennt somit sein Wesen nicht durch seine Thätigkeit, sondern durch dessen blosse Gegenwart. Damit nämlich etwas durch seine Gegenwart erkennbar sei, muss es so beschaffen sein, dass es sich zum Erkenntnissvermögen nach Art einer Form, durch welche dieses in Thätigkeit tritt, verhalte. Nun aber ist das Wesen des Engels reine Form, und als solche actu intelligibel. Daher besitzt der Engel in dieser seiner Wesenheit selbst die intelligible Erkenntnissform, durch welche er sich erkennt. Und daraus folgt nicht nur, dass er sein Wesen mit Allem, was in ihm ist, vollkommen durchschaut, sondern auch, dass er es immer schaut, dass in ihm Dasein und Selbsterkenntniss gar nicht getrennt werden können [2]),

Wenn nun aber der Engel sich selbst nicht durch ein intelligibles Bild, sondern durch seine Substanz, die an die Stelle der Species tritt, erkennt: so findet das Gleiche nicht statt in Bezug auf die Erkenntniss der übrigen von ihm verschiedenen Dinge. Nur Gott erkennt Alles durch seine Substanz ohne Vermittlung solcher Gedankenbilder; denn in ihm wird das Erkennen nicht etwa durch die Substanz erzeugt, sondern seine Substanz selber ist Erkennen, und schliesst also jede Mannigfaltigkeit von Bildern oder Ideen, welche das Erkennen verursachen, aus. Er muss Alles und Jedes durch seine Substanz erkennen, und er *kann* Alles durch dieses Medium erkennen, weil er die Fülle alles Seins in sich schliesst, und daher keine Realität in irgend einem Geschöpfe sein kann, wovon sein Wesen nicht Urbild wäre. Dies kann nun aber beim Engel nicht stattfinden, weil er ein beschränktes, geschöpfliches Sein ist, und weil in ihm das Erkennen nicht mit dem Sein sich identificirt. Wohl erkennt er, indem er sein eigenes Wesen vollkommen schaut, jene allem endlichen Sein gemeinsame Beschaffen-

1) S. Th. 1. qu. 87. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 56. art. 1. Angelus, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur, quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat. De verit. qu. 8. art. 6. Intellectus Angeli, quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam. Ib. ad 7. Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae ejus, sed respectu ejus semper est actu.

heit, welche der Grund des allgemeinen Begriffes ist[1]). Er sieht ein, dass es manche Arten von Geschöpfen und in jeder Art verschiedene Individuen geben könne; aber um die von ihm verschiedenen, höheren oder geringeren Wesen nach ihrer *Eigenthümlichkeit* zu erkennen, dazu ist ihm in seiner Substanz das Mittel nicht gegeben; er bedarf dazu der von dieser wie Formen oder Qualitäten verschiedenen Species[2]).

Es frägt sich nun aber, woher die Engel diese Species erhalten. Beschränken wir diese Frage zuerst auf die materiellen Dinge, so ist es klar, dass die Engel die Species der letztern nicht von den Dingen selbst erhalten können; denn dazu wäre als Bedingung eine sinnliche Erkenntniss erfordert, welche dem Engel als solchem nicht zukommt[3]). Es müssen also diese Species von Gott selbst in die geistige Natur des Engels ausfliessen, d. h. es müssen den Engeln diese Species von Gott selbst eingepflanzt, eingeschaffen sein[4]). Es ist jedoch zu bemerken, dass hier von der habituellen Species die Rede ist, welche in nichts Anderm besteht, als in einer solchen Verfassung oder Eigenschaft des erkennenden Vermögens, durch welche dieses im Stande ist, die wirkliche Erkenntniss in sich zu erzeugen[5]). *Wir* müssen uns diese erst nach und nach erwerben; der Engel aber wird mit einem schon ausgebildeten Erkenntnissvermögen geschaffen[6]).

Daraus folgt nun offenbar, dass im Erkenntnissvermögen des Engels die Unterschiede von thätigem und möglichem Verstande sich nicht vorfinden. Denn dieser Unterschied ist in der menschlichen Seele blos dadurch gefordert, dass der menschliche Verstand seine Erkenntnisse erst aus dem Sinnlichen gewinnen muss. Da nun dieses bei dem

1) S. Th. 1. qu. 55. art. 1, ad 3. Ea, quae sunt infra Angelum, et ea, quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit, quidquid est in quacunque re proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solum communem.

2) S. Th. 1. qu. 55. art. 1. in c. De verit qu. 8. art. 8.

3) S. Th. 1. qu. 55. art. 2. C. g. l. 2. c. 96. De verit. qu. 8. art. 9.

4) S. Th. 1. qu. 55. art. 2. Potentia intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, i. e. in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt.... Suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum natura intellectuali. De verit. qu. 8. art. 9. In 1. sent. 2. dist. 3. qu 2. art. 1.

5) Cf. S. Th. 1. qu. 58. art. 1.

6) C. g. l. 2. c. 96.

Engel nicht statthat, so kann in ihm auch von keinem thätigen und möglichen Verstande die Rede sein [1]).

Wie aber mit den materiellen Dingen, so verhält es sich auch mit den geistigen Substanzen. Auch von diesen wurden die intelligibeln Formen von Gott den einzelnen Engeln eingeschaffen, so dass sie ihnen nun ebenso connaturel sind, wie die intelligibeln Formen der materiellen Dinge [2]). Wenn also die Dinge von Gott in der Schöpfung ausgehen, so erhalten sie in diesem Ausgange ein doppeltes Sein, das reale Sein, nach welchem sie in sich selbst sind, und ein ideales Sein, welches im Erkenntnissvermögen des Engels niedergelegt ist [3]).

§. 164.

So erkennt denn der Engel das Wesen der Dinge nicht vermittelst seiner Erscheinung, sondern er erfasst es in jenen angeschaffenen Erkenntnissformen unmittelbar, wie es in sich selbst ist. Deshalb erkennt er auch nicht blos dasjenige, was der Gattung oder Art gemeinsam ist, sondern er erkennt die Dinge auch nach ihrer individuellen Eigenthümlichkeit. Mit andern Worten: er erkennt nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Einzelne. Von Gott gehen ja die Dinge nicht blos nach ihrer allgemeinen Natur, sondern auch nach ihrer Individualität in das reale Sein aus; folglich müssen sie auch nach dieser beiderseitigen Beziehung von ihm in das ideale Sein ausgehen, d. h. die Erkenntnissformen im Verstande des Engels müssen von der Art sein, dass durch sie sowohl das Allgemeine, als auch das Einzelne erkannt wird [4]). Das Zukünftige aber erkennt der Engel nicht, wie es in sich ist, sowie er in dieser Weise auch die innern Gedanken und Willensbestimmungen der übrigen vernünftig-freien Wesen nicht erkennt: diese Erkenntniss ist ausschliesslich Gott vorbehalten [5]). Nur durch Offenbarung kann dem Engel solche Erkenntniss zu Theil werden. Und das Gleiche gilt auch von den Mysterien der Gnade [6]).

Das aber ist aus dem Bisherigen klar, dass der Engel, was die Art und Weise seines Erkennens betrifft, keines discursiven Denkens bedarf, um die ihm eigenthümliche Erkenntniss zu besitzen, sowie er auch nicht erkennt durch das Medium der Verbindung und Trennung der Begriffe (per compositionem et divisionem). Denn in den ihm anerschaffenen Gedankenbildern oder Ideen erkennt der Engel unmittelbar die volle Quiddität der Dinge mit allen ihren Attributen, Kräften und Beziehungen, mit Allem, was darin ist und sein kann, und bedarf

1) C. g. l. 2. c. 96. S. Th. 1. qu. 54. art. 4. — 2) De verit. qu. 8. art. 7. — 3) S. Th. 1. qu. 56. art. 2. C. g. l. 2. c. 98. — 4) S. Th. 1. qu. 57. art. 1 et 2. C. g. l. 2. c. 99. c. 100. De verit. qu. 8. art. 11. Quodl. 7. art. 3. In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2. art. 3. — 5) S. Th. 1. qu. 57. art. 3 et 4. De verit. qu. 8 art. 12 et 13. — 6) S. Th. 1. qu. 57. art. 5.

deshalb des Behelfes der Trennung und Verknüpfung der Begriffe, sowie der Schlussfolgerung nicht, um seine Erkenntniss zu vervollständigen. Sein Erkennen ist also ein rein intellectuelles, und er wird daher auch, im Gegensatz zur Seele, *intellectuelles* Wesen genannt[1]).

Endlich erstreckt sich die Erkenntniss des Engels auch auf Gott. Aber diese Erkenntniss ist keine unmittelbare, sondern sie ist dem Engel vermittelt durch sein eigenes Wesen. Unmittelbar durch seine Wesenheit kann kein Geschöpf vermöge seiner blos natürlichen Erkenntnisskräfte Gott schauen; auch nicht der Engel. Aber weil in seiner Natur das Bild Gottes niedergelegt ist, so kann er von diesem zur Erkenntniss Gottes aufsteigen. Weil er nämlich sein eigenes Wesen, wie es ist, durchschaut, so erkennt er, wie die übrigen Eigenschaften, so auch die Endlichkeit und Abhängigkeit seines Seins. Er kann aber diese nicht erkennen, ohne zugleich das Dasein dessen, von welchem er in seinem Sein abhängig ist, d. i. Gott den Schöpfer zu erkennen. So gelangt er zur Erkenntniss des Daseins Gottes, und in weiterer Betrachtung seines eigenen Wesens erkennt er dann auch die weitern Bestimmtheiten des göttlichen Seins[2]).

Der Engel ist aber nicht blos erkennend, sondern auch wollend. Denn da er vermöge seines intellectuellen Erkennens den Begriff des Guten im Allgemeinen besitzt, so entspricht dieser Erkenntniss in ihm die Inclination zu diesem Guten: und diese Inclination ist eben der Wille[3]). Dieser Wille ist im Engel verschieden von dem Intellect; denn die Erkenntniss vollzieht sich ja darin, dass das Erkannte in die Erkenntniss aufgenommen wird; das Wollen dagegen ist ein Streben nach einem ausser dem Wollen liegenden Gegenstande. Folglich sind beide, Erkenntniss und Wille, ihrem Begriffe nach verschieden. Nur in Gott fallen beide realiter zusammen, weil Gott in sich selbst die Fülle der Wahrheit und zugleich die Fülle des Guten ist, und deshalb Erkenntniss und Wille in ihm nichts anders sein können als seine Wesenheit[4]). Der Wille des Engels ist ferner frei, weil die Freiheit des Willens überhaupt eine nothwendige Folge der intellectuellen Erkenntniss ist, und daher, wo die letztere ist, auch die erstere nicht fehlen kann[5]). Doch Irascibilität und Concupiscibilität eignen dem Willen

1) S. Th. 1. qu. 58. art. 3 et 4. De verit. qu. 8. art. 15.

2) S. Th. 1. qu. 56. art. 3. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. C. g. l. 3. c. 49. De verit. qu. 8. art. 3.

3) S. Th. 1. qu. 59. art. 1. — 4) S. Th. 1. qu. 59. art. 2.

5) S. Th. 1. qu. 59. art. 3. Solum id, quod habet intellectum, potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium.

des Engels nicht, weil diese blos auf das sensitive Begehrungsvermögen beschränkt sind[1]). Aber eben weil dem Engel sowohl das Willensvermögen an sich, als auch das Liberum arbitrium eignet, darum ist in ihm auch ein doppeltes Streben, eine doppelte Liebe zu unterscheiden, die natürliche und die elective. In natürlicher, nothwendiger Liebe begehrt er den Zweck, d. i. die Glückseligkeit; in freier, electiver Liebe dagegen begehrt er die Mittel zu diesem Zwecke. Die natürliche Liebe, das natürliche Streben ist somit im Engel der Grund des freien oder electiven Begehrens[2]). Die freie, elective Liebe des Engels hat eine dreifache Beziehung. Sie ist Liebe seiner selbst, Liebe zu andern vernünftigen Wesen und Liebe zu Gott. Gott seinen Schöpfer und Erhalter kann und soll der Engel über Alles lieben[3]).

Das also ist die Lehre des heil. Thomas von der Natur und den natürlichen Kräften der Engel. Hiemit verbindet sich dann das Uebernatürliche. Dieses können wir hier nur kurz berühren. Die Engel wurden geschaffen in der Gnade; sie wurden im Augenblicke ihrer Schöpfung sogleich in einen übernatürlichen Zustand erhoben[4]). Aber wenn auch die natürliche, so besassen sie doch die übernatürliche Seligkeit noch nicht sogleich bei ihrer Schöpfung[5]); sie mussten sich letztere erst verdienen durch den Act der Liebe und der Unterwerfung unter Gott[6]). Die Einen nun haben diesen Act vollzogen, die andern haben ihn verweigert. In Folge dessen wurden die Einen in den Stand der Seligkeit versetzt, in welchem sie Gottes Wesen in sich selbst schauen; die andern dagegen wurden in den Stand der Verdammung verstossen. Durch die Erhebung in den Stand der Seligkeit haben denn nun auch die guten Engel eine weit höhere Erkenntniss erlangt, als jene ist, deren sie durch ihre blos natürlichen Kräfte fähig sind. Sie erkennen nun nicht blos Gott selbst unmittelbar, sondern sie schauen auch die übrigen Dinge, so weit sie wirklich sind, unmittelbar in dem göttlichen Worte, so fern dieses die Ideen oder die höchsten Gründe der Dinge in sich schliesst[7]). Ebenso verhält es sich mit dem Acte des Willens, — der Liebe. Diese ist nicht mehr die natürliche, sondern die übernatürliche Liebe des Besitzes. Es geht zwar das natürliche Erkennen und Wollen in diesem Stande der Seligkeit dem Engel nicht verloren; aber es hat sich über demselben noch ein weit höheres Erkennen und Wollen aufgesetzt, welches im Engel eine weit grössere Vollkommenheit bedingt, als diejenige ist, welche in seinem natürlichen Erkennen und Wollen liegt[8]). Ein Ver-

1) S. Th. 1. qu. 59. art. 4. — 2) S. Th. 1. qu. 60. art. 1 et 2. — 3) S. Th. 1. qu. 60. art. 3—5. — 4) S. Th. 1. qu. 62. art. 3. In l. sent. 2. dist. 4. qu. 1. art. 3. — 5) S. Th. 1. qu. 62. art. 1. — 6) S. Th. 1. qu. 62. art. 4. In l. sent. 2. dist. 4. qu. 1. art. 1. Quodl. 9. art. 8. — 7) S. Th. 1. qu. 58. art. 1. De verit. qu. 8. art. 4. — 8) S. Th. 1. qu. 62. art. 7.

lust dieser Vollkommenheit und Seligkeit ist von nun an bei dem Engel ebenso wenig möglich, wie ein noch weiteres Fortschreiten in derselben[1]).

Nachdem wir nun die rein geistigen Wesen betrachtet haben, führt uns der Gang unserer Darstellung herab zu den geistig-leiblichen Wesen, zu den Menschen. Wir müssen die Darstellung der anthropologischen Lehre des heil. Thomas in Angriff nehmen.

§. 165.

Die erste Frage, welche uns hier begegnet, ist diese: Was versteht der heilige Lehrer unter „Seele" im Allgemeinen. Die Antwort auf diese Frage gibt er uns selbst klar und bestimmt. „Seele," sagt er, „ist das primitive Lebensprincip in allen lebenden Wesen der sublunarischen Welt[2])." Um diesen Begriff näher zu erläutern, müssen wir untersuchen, was Leben sei. Leben ist Selbstbewegung oder Thätigkeit aus einem innern Princip[3]). Beide Momente gehören wesentlich zusammen zum Begriffe des Lebens: wo keine Thätigkeit, dort kein Leben, und wo eine Thätigkeit, aber nicht aus eigener, innerlicher bewegender Kraft, dort zwar ein Analogon des Lebens, ein Mechanismus, aber kein Leben; erst da, wo die Bewegung aus einem immanenten Princip hervorbricht, erscheint das Leben; erst dann, wenn ein Wesen sich bethätigt aus sich selbst, sagen wir, dass es lebe[4]). Die Immanenz des Wirkens ist also ein wesentliches Moment im Begriffe des Lebens[5]). Die Seele ist also das Princip dieses Lebens; aber nicht alles Leben ist durch die Seele principiirt; denn auch die Engel leben, ohne dass man sagen könnte, sie haben eine Seele. Daher die weitere Bestimmung: die Seele ist das innere Lebensprincip eines physisch-körperlichen Wesens, eines solchen physisch-körperlichen Wesens, wie es sich in der sublunarischen Region findet, — eorum, quae apud nos vivunt, — also eines organischen Wesens. Nur das heisst folglich Seele, was immanenter Grund des Lebens, d. h. der von innen herausgehenden Thätigkeit eines Andern, und zwar eines physisch Or-

1) S. Th. 1. qu. 62. art. 8 et 9. In 1. sent. 2. dist. 7. qu. 1. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 75. art. 1 in c. Anima dicitur primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt. Opusc. 43. c. 1. Anima est primum principium vitae in istis rebus inferioribus.

3) In 1. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 1, c. Nomen vitae ex hoc sumtum videtur, quod aliquid a se ipso potest moveri. De verit. qu. 4. art. 8. Illud enim proprie vivere dicimus, quod in se ipso habet principium motus vel operationis cujuscunque. De potent. qu. 10, 1. Quidquid invenimus per se et in se operari quocunque modo, dicimus vivere.

4) S. Th. 1. qu. 18. art. 1.

5) De anima 2, lect. 5. Hoc enim videtur esse viventium proprium, quod operentur tanquam in seipsis mota.

ganischen, Lebensfähigen ist. Aber in jedem lebendigen Organismus sind mehrere Glieder als Lebensprincipe thätig: so ist im thierischen das Auge Princip des Sehens, das Herz die Ursache des Blutumlaufes; und doch nennen wir Auge und Herz nicht Seele. Warum? Weil sie nicht thätig sind aus sich, sondern durch ein Anderes — und dieses Andere ist die Seele: daher der Beisatz im Begriffe: die Seele ist das „primäre", nicht irgend welches Lebensprincip[1]).

Ist nun aber die Seele das primäre Lebensprincip eines physisch-organischen Körpers, so folgt daraus von selbst, dass sie als der erste Act (actus primus), als die erste Actualität eines solchen Körpers betrachtet werden müsse. Denn damit ein Körper lebe, ist erforderlich, das er ein solcher physisch-organischer, lebensfähiger Körper sei; andere Körper besitzen eben kein Leben. Aber dass er actu ein solcher Körper sei, dazu ist wiederum erforderlich ein Princip, durch welches er jenes ist. Und dieses Princip heisst der Actus, die Actualität desselben. Ist also die Seele das primäre Lebensprincip eines solchen Körpers, so ist sie dieses nur dadurch, dass sie der Actus dieses Körpers, und zwar der Actus primus desselben ist, im Gegensatze nämlich zum Actus secundus, welcher die Thätigkeit selbst ist, die jener lebende Körper entfaltet[2]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so ist aber das Leben, welches wir in den physisch-organischen Wesen dieser Welt vorfinden, von verschiedener Art. Es gibt drei Aufstufungen des Lebens in diesen Dingen. Je vollkommener nämlich die Bethätigung eines Wesens aus sich selbst, desto vollkommener das Leben. Die von innen herausgehende Selbstthätigkeit ist aber um so grösser, je geringer die Bestimmung von Aussen ist in Hinsicht auf die drei Factoren, welche zu jeder Bewegung concurriren: — den Zweck, dessentwegen Etwas geschieht, die Form, welche die Bewegung zunächst beursacht, und

1) Opusc. 43. c. 1. Pro tanto autem dico primum principium vitae, quia licet aliquod corpus possit esse principium vitalis operationis, ut oculus visionis et cor vitalis operationis, non tamen est primum, quia hoc non convenit eis in quantum sunt corpora, sed in quantum sunt talia corpora, scilicet viva, quod habent per animam. Vgl. die oben schon citirte Abhandlung: Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas von Prof. Morgott, S. 8 ff.

2) S. Th. 1. qu. 75. art. 1. Quamvis aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali, tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc, quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori, quod sit vivens, vel etiam principium vitae per hoc, quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quae est primum principium vitae, est corporis actus, non corpus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus. Cf. 1. qu. 76. art. 4, ad 1. — qu. 76. art. 8, ad 2. De anima qu. un. art. 10, ad 1.

die Ausführung der Bewegung. Das geringste Mass selbsteigener Thätigkeit, somit die tiefste Stufe des Lebens, wird also da gegeben sein, wo lediglich die Ausführung derselben vom Wesen selbst ausgeht, die beiden andern Factoren aber, Form und Zweck, in der Natur des Wesens selbst gelegen sind. Solcher Art ist die Bewegung in den Pflanzenorganismen — vegetative Thätigkeit: Wachsen und Aufnehmen von Nahrungsstoff, lediglich gemäss der ihrer Natur einwohnenden Gesetzmässigkeit. Höher steigert sich die Selbstbewegung und die Intensität der Lebensäusserung auf der Stufe der Thierheit, weil die Thiere nicht blos sich selbst bewegen in Hinsicht auf die Ausführung der Bewegung, sondern auch die Formen oder Bilder, durch welche sie zur Bewegung bestimmt werden, in der sinnlichen Empfindung aus der Aussenwelt aufnehmen, und so mit der Selbstthätigkeit in ihnen auch noch die Spontaneität sich verbindet. Die höchste Stufe des Lebens aber erreicht ein Wesen, wenn auch noch der dritte Factor, die Wahl des Zweckes, der selbsteigenen Bestimmung anheimgegeben ist. Freie Wahl des Zweckes setzt jedoch Erkenntniss, also Verstand und Vernunft voraus; daher die höchste Lebensthätigkeit die der vernunftbegabten Wesen[1]).

1) S. Th. 1. qu. 18. art. 3. Cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius contigit hoc alicui, tanto perfectius invenitur in eo vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem, agens vero principale est, quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis, cui instrumento contingit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma, per quam agunt, determinatur eis a natura: et hujusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa: nam ea, quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilationis et constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia movent seipsa in remotum motu processivo. Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis vel sui motus, sed est inditus eis a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa, quae movent seipsa etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum, qui habent intellectum; haec enim perfectius movent seipsa.

Gehen wir nun zurück auf den allgemeinen Begriff der Seele, so ergibt sich uns aus dieser Unterscheidung dreier von einander wesentlich verschiedener Lebensstufen auch eine dreifache Art von Seelen. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen vegetativer (Pflanzen-), sensitiver (Thier-) und intellectiver (Menschen-) Seele. Diese drei Arten von Seelen sind von einander ebenso wesentlich verschieden, wie die Lebensstufen, denen sie als Princip zu Grunde liegen. Was die drei Arten unter Einem Begriff verbindet, ist das gemeinschaftliche Merkmal: immanentes Lebensprincip eines Organischen; was sie scheidet, ist die specifische Art dieser Lebensthätigkeit.

Dieses vorausgesetzt kann nun weiter das Wesen der Seele bestimmt werden. Vor Allem ergibt sich aus dem Bisherigen in der erwähnten Hinsicht dieses: Keine der drei Arten der Seelen, wie sie soeben aufgeführt worden sind, ist, formell genommen, identisch mit dem körperlichen Organismus, dessen Lebensprincipe sie sind; keine ist materiell ihrem Begriffe nach. Suchen wir dieses näher zu begründen.

§. 166.

Die Seele ist nicht Körper. Denn ein körperliches Organ kann zwar intermediäres Lebensprincip sein, wie etwa das Herz der Vermittler des animalischen Lebens, und das Auge das Princip des Sehens ist; aber kein Körper als solcher ist ursprünglicher und letzter Lebensgrund; denn sonst wäre jeder Körper lebendig, nicht blos die beseelten [1]). Die Seele ist nicht der Körper, sondern der Act, die Form des Körpers, und als solche kann sie nicht selbst körperlich sein; denn kein Körper ist Act oder Form [2]). Ferner ist jeder Körper als solcher theilbar, und was theilbar ist, das setzt ein Princip voraus, durch welches die Theile zu einer Einheit verbunden sind. Wäre also die Seele ein Körper, dann müsste auch sie ein solches Princip voraussetzen, und wäre dieses wiederum körperlich, dann würde sich die gleiche Forderung ergeben, und so fort, bis man endlich zu einem Princip kommt, welches nicht mehr körperlich ist. Und das ist dann eben die Seele [3]). Endlich können zwei Körper nicht zu gleicher Zeit in demselben Raume existiren; nun aber ist die Seele

1) S. Th. 1. qu. 75. art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 65. Viventia enim, quum sint quaedem res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam, alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero, sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma; ergo non est corpus, quum nullum corpus sit forma.

3) Ib. l. c.

im ganzen Umfange des lebenden Körpers: folglich nicht selbst körperlich [1]).

Die Seele ist aber auch nicht das blosse Resultat der Mischung der körperlichen Elemente in dem lebenden Körper, sei es nun, dass man dieses Resultat als Harmonie oder als Complexion des Organismus bezeichnet. Es kann solches nicht einmal von dem niedersten Principe vitaler Function, von der vegetativen Seele behauptet werden, viel weniger von der ganz und gar immateriellen Thätigkeit des Erkennens. Selbst der Process der Ernährung überschreitet die Wirkungsfähigkeit der Elementarkräfte, und bedient sich ihrer nur als Mittel: wie sollten die viel höhern Functionen der sensitiven und intellectiven Seele Wirkungen des Stoffes sein [2])? Jede Erkenntnisskraft ist als solche etwas Immaterielles: schon die rein sinnliche, weil ja schon in dieser die Formen der materiellen Dinge ohne Materie aufgenommen werden; um so mehr also die intellective Erkenntnisskraft, welche auf die rein intelligibeln Formen geht. Daher kann die Erkenntnisskraft, sei sie nun sensitive oder intellective, unmöglich das Resultat der blossen Harmonie oder Complexion des Leibes sein [3]). Und wenn man das Wesen der Complexion und Harmonie in's Auge fasst, so sieht man, dass selbe eines Mehr und Minder fähig ist. Das kann man aber doch offenbar von der Seele nicht sagen, denn es wäre absurd, zu behaupten, dass ein Wesen mehr oder weniger Seele haben könne [4]).

So ist also die Seele im Allgemeinen von dem Leibe wesentlich verschieden; sie ist auch nicht ein Resultat des letztern; sie ist ihrem Begriffe nach unkörperlich. Wenn aber dieses von allen Seelen gilt, so sind doch nicht alle Seelen *subsistente* Wesen, immaterielle Substanzen, die ein eigenes Sein ohne den Körper haben. Dieses Prärogativ eignet blos der intellectiven, der Menschen-Seele. Die vegetative

1) Ib. l. c.

2) De anima, quaest. un. art. 1, c. C. g. l. 2. c. 62. Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles (de anima 2, text. comm. 41), quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo, principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis. Cf. c. 63. De pot. qu. 3. art. 11, c.

3) De anima, quaest. unic. art. 1, c. C. g. l. 2. c. 62. Omnis virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum dicit Aristoteles (de anima 2, text. comm. 121), quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur, a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam.

4) C. g. l. 2. c. 64.

und sensitive Seele, sobald sie, isolirt von der intellectiven Seele, als eigene Lebensprincipien wirken, wie in den Pflanzen- und Thierorganismen, sind zwar formell und begrifflich vom Körper verschieden, weil sie eben dessen Form oder Act sind; aber in ihren Functionen, und folglich auch in ihrer realen Existenz, sowie nicht minder in ihrem Werden durchaus an die körperliche Materie gebunden; denn was nicht für sich wirken kann, kann auch nicht für sich sein. Sie sind somit zwar immateriel, aber nicht subsistent [1]). Hingegen die vernünftige Seele ist nicht blos formell vom Körper verschieden, sondern sie ist auch eine für sich seiende Substanz: sie ist immateriel und subsistent zugleich.

Der Beweis dieses Satzes ergibt sich aus der Analyse des Begriffes der vernünftigen Seele als des denkenden Princips im Menschen. Während nämlich die Operationen der vegetativen und sensitiven Seele der Art an den Körper als an ihr stoffliches Substrat gebunden sind, dass sie nur in und mit demselben wirklich und wirksam sein können: eignet dagegen der vernünftigen Seele eine Thätigkeit, welche durch körperliche Organe in keiner Weise bedingt, an dieselben nicht gebunden sein kann. Diese Thätigkeit ist das Denken. Das Denken ist organlos: die vernünftige Seele denkt rein durch sich selbst. Denn unser Verstand vermag die Natur aller Körper ohne Ausnahme zu erkennen. Das wäre aber unmöglich, wenn das Denken ein körperlicher Act oder durch ein körperliches Organ bedingt wäre. Denn in diesem Falle würde jenes körperliche Erkenntnissprincip oder Erkenntnissorgan, da es eine bestimmte Natur haben müsste, Alles nur so aufzufassen vermögen, wie es diese seine bestimmte Natur erheischt; Alles würde ihm nur unter jener Färbung erscheinen können, welche dieser seiner Natur eigen ist; eine gleichmässige Erkenntniss aller Körper, wie diese ihrer eigenen Natur nach sind, wäre unmöglich. Die auf bestimmte Weise afficirte Zunge gewisser Kranken empfindet Alles, was sie berührt, auch das Süsse, als bitter: — eine ähnliche, durch die natürliche Disposition des Organs bestimmte Determination der Erkenntniss würde auch auf dem höhern Gebiete des Erkennens eintreten, wenn das Denken in gleicher Weise, wie das Empfinden, an ein körperliches Organ gebunden oder selbst ein körperlicher Act wäre. Ein Denken als körperlicher Act oder ein Denken durch kör-

1) S. Th. 1. qu. 75. art. 3. Aristoteles posuit, quod solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exerceatur. Sentire et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio animae sensitivae est conjuncti. Ex quo relinquitur, quod cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

perliche Organe widerspricht somit der Natur der intellectuellen Erkenntniss. So nothwendig für das richtige physische Sehen die Pupille des Auges farblos ist, so nothwendig ist für die höhere Erkenntniss das Denken ein unkörperlicher und organloser Act[1]). Wenn Schwäche und Krankheit des Körpers die intellective Thätigkeit, das Denken, zu schwächen und zu behindern vermag, so rührt dieses nicht davon her, dass das Denken ein körperlicher, organischer Act ist, sondern der Grund hievon liegt darin, dass die sensitive Kraft die sinnlichen Vorstellungen, auf welche allein das Denken zunächst sich beziehen kann, eben in Folge der Schwäche und Krankheit der Organe nicht mehr gehörig für das Denken vorzubereiten und zu vermitteln vermag. Das Analoge gilt auch von der Ermüdung des Leibes in Folge angestrengter geistiger Thätigkeit. Weil nämlich durch die sensitive Thätigkeit für das Denken der Stoff vermittelt und vorbereitet werden muss, so ist im Denken stets auch die sensitive Lebensthätigkeit in Mitleidenschaft gezogen, und da diese wesentlich an die körperlichen Organe gebunden ist, so tritt bei anhaltendem, angestrengtem Denken naturgemäss die leibliche Ermüdung und Abspannung ein[2]).

Steht es nun aber fest, dass das Denken ein unkörperlicher, organloser Act ist, dass also die Seele im Denken durch sich selbst und durch sich allein wirksam ist, so muss die Seele auch in sich selbst bestehen; denn wie die Thätigkeit, so das Sein; eigene, selbstständige Thätigkeit fordert ein eigenes, selbstständiges Sein: — kurz, die intellective Seele ist ihrem Begriffe zufolge, wie immateriel, so auch subsistent; sie ist eine immaterielle Subsistenz[3]).

1) De verit. qu. 15. art. 2. De anima, qu. un. art. 14, c.

2) S. Th. 1. qu. 75. art. 3, ad 2. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur.

3) S. Th. 1. qu. 75. art. 2. Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum: sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere; omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur, quod principium intellectuale sit corpus: et similiter impossibile est, quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei impediret cognitionem omnium corporum: sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari, nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur, quo est; propter quod non dicimus, quod calor calefacit, sed calidum. Relin-

Das also ist der eine Weg, auf welchem der heil. Thomas die Subsistenz der Seele, die Substanzverschiedenheit derselben von dem Körper und deren Immaterialität begründet. Er schlägt aber zu dem gleichen Zwecke auch noch einen andern Weg ein, indem er zur Grundlage seiner Beweisführung den Begriff der intellectiven Substanz im Allgemeinen nimmt. Da setzt er als selbstverständlich voraus, dass die Seele unter die Categorie der intellectuellen Substanzen gehöre, weil sie eben vernünftig ist, und weist dann nach, dass keine intellectuelle Substanz, und folglich auch nicht die Seele, körperlicher Natur sein könne. Wir wollen auch von dieser Beweisführung das Hauptsächlichste ausheben.

§. 167.

Wäre die intellectuelle Substanz, sagt der heil. Thomas, ein Körper, so würde in der sinnlichen Vorstellung ein ausgedehnter Körper nur nach dieser seiner Ausdehnung in derselben sich abbilden, und somit die einzelnen Theile der erkennenden Substanz nur wieder die einzelnen Theile jenes Körpers erfassen können. Aber in Wirklichkeit findet das Gegentheil statt; denn der Verstand erkennt stets als Ganzes den ganzen Körper nach seiner Ganzheit sowohl, als auch nach seinen Theilen. Folglich kann die intellective Substanz nicht körperlich sein [1]). Noch mehr. Kein Körper kann die substantielle Form eines andern Körpers in sich aufnehmen, ohne die seinige zu verlieren. Der Verstand dagegen wird durch die Aufnahme der körperlichen Formen, durch welche er die Körper erkennt, nicht corrumpirt, sondern vielmehr vervollkommnet. Es kann ihm also auch aus diesem Grunde keine körperliche Natur beigelegt werden [2]). Diess erweist sich noch klarer, wenn wir reflectiren auf die Erkenntniss des Allgemeinen. Eine Form kann nämlich nur als individuirte Form in einem körperlichen Substrate aufgenommen werden. Wäre also der Verstand

quitur igitur, animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse *aliquid incorporeum et subsistens.* Quodlib. 10. qu. 3. art. 6. De anima, qu. un. art. 1, c. art. 14, c. Vgl. *Morgott* a. a. O. S. 14 ff.

1) C. g. l. 2. c. 49. Nullum corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde et si se toto totum aliquid continet, et parte partem continet, majore quidem majorem, minore autem minorem. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate, et minora. Nulla proinde substantia intelligens est corpus.

2) Ib. l. c. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc, quod recipit formas omnium corporum; perficitur enim intelligendo, intelligit autem, secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

körperlich; dann wäre er gleichfalls nicht fähig, eine allgemeine Form als allgemeine in sich aufzunehmen; und da er die Dinge nur durch die Aufnahme ihrer ideellen Formen erkennen kann, so wäre in diesem Falle gar keine Erkenntniss des Allgemeinen möglich[1]). Keine körperliche Thätigkeit kann ferner sich reflectiren auf sich selbst und auf ihr eigenes Princip. Der Verstand reflectirt aber auf sich selbst, indem er sich selbst und seine Thätigkeit zum Gegenstande seines Erkennens und Denkens macht[2]). Endlich ist die Art und Weise der Thätigkeit eines jeden Dinges durch dessen Form bestimmt, weil die Form das Princip der Thätigkeit ist. Wäre also der Verstand körperlicher Natur, so könnte seine Erkenntniss nicht über das Körperliche hinausgehen. Und doch erkennen wir in Wirklichkeit Vieles, was über alle Körperlichkeit hinausliegt. Die intellectuelle Substanz ist somit wesentlich unkörperlich[3]). Die Seele aber ist eine intellectuelle Substanz: folglich muss auch ihr das Prädicat der Unkörperlichkeit zugetheilt werden.

Ist sie aber unkörperlich, dann kann sie auch nicht selbst wiederum aus Materie und Form zusammengesetzt, d. h. sie muss, wie unkörperlich, so auch immateriel sein. Allerdings wenn man die Begriffe von Form und Materie im weitern Sinne nimmt, wornach man unter Materie allgemein die Potenzialität und unter Form die Actualität versteht, dann kann man in einem gewissen Sinne sagen, dass die Seele, wie jedes andere geschaffene Wesen, aus Materie und Form bestehe, weil eben in jedem geschaffenen Wesen nicht blos Actualität, sondern auch Potenzialität ist[4]). Nimmt man aber die Begriffe von Materie und Form im eigentlichen Sinne, dann kann man in keinem Falle sagen, dass die Seele aus Materie und Form bestehe; denn ist sie materiel, dann ist sie auch körperlich, weil die Begriffe von Körperlichkeit und Materialität Wechselbegriffe sind[5]). In der That, wäre

1) Ib. l. c. Forma non recipitur in corpore, nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia: quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

2) Ib. l. c. Nullius corporis actio reflectitur super agentem. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectit; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

3) Ib. l. c. Nihil agit, nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelliget, nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum, intelligimus enim multa, quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

4) Quodl. 3. qu. 13. art. 20. De anima, qu. unic. art. 6.

5) C. g. l. 2. c. 50. Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus.

die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt, so könnte sie nur als Compositum thätig sein: woraus folgt, dass in diesem Falle das Erkennen ein Actus compositi wäre. Jeder Act aber kann sich nur beziehen auf Etwas, was dem activen Princip ähnlich ist. Ist also das Erkennen ein Actus compositi, so kann er nur wieder Bezug haben auf ein Compositum: mit andern Worten, weder Materie noch Form der Dinge sind dann für sich erkennbar, sondern nur das Compositum. Das ist aber falsch. Folglich kann von einer Materialität der Seele nicht die Rede sein [1]). Dies um so mehr, als Alles, was erkannt wird, in der Erkenntniss nach Weise des Erkennenden ist. Ist also der Verstand materiel, so können die Formen der Dinge in ihm nur in materieller Weise sein, wie sie ausser ihm sich vorfinden. Wie sie daher ausser ihm nicht der Wirklichkeit nach intelligibel sind, so könnten sie solches auch im Verstande nicht sein. Es wäre somit gar keine Erkenntniss des Wesens der Dinge möglich, wie auch nicht des Allgemeinen [2]). Wäre endlich die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt, dann würde die Seele für sich selbst in der Gesammtheit der Dinge eine Species bilden, weil ja überall die Verbindung der Form mit der Materie die Species constituirt. Daraus würde folgen, dass die Seele nicht zugleich mit dem Leibe die menschliche Species ausmacht, sondern dass vielmehr die Seele für sich allein den Menschen ausmachte, was, wie wir bald sehen werden, falsch ist [3]).

Als intellectuelle Substanz ist also die Seele unkörperlich und immateriell zugleich. Aber eben weil sie dieses ist, kann sie auch nicht eine solche Form sein, welche ihr Sein blos in der Materie hat. Sie muss vielmehr eine in sich subsistirende Form (forma subsistens) sein. Denn hätte sie ihr Sein blos in der Materie, dann hätte sie eben ein materielles Sein, gerade so, wie wenn sie aus Ma-

1) Ib. l. c.

2) Ib. l. c. Omne, quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu. Quodl. 3. qu. 13. art. 20. De anima, qu. un. art. 14, c.

3) De anima, qu. unic. art. 6, c. Forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae constitueretur quaedam species in natura rerum. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo: sicut elementa uniuntur ad componendam speciem misti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima, quod patet esse falsum: quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret. Cf. In 1. sent. 2. dist. 17. qu. 1. art. 2, c.

terie und Form zusammengesetzt wäre[1]). Jene Formen, welche nicht für sich subsistiren, können auch nicht aus sich thätig sein; vielmehr ist nur das Compositum durch sie thätig. Wäre also die Seele nicht subsistent, so würde nicht sie selbst erkennend thätig sein, sondern vielmehr das Compositum aus Materie und Form, aus Leib und Seele. Da wäre aber dann das erkennende Princip wiederum aus Materie und Form zusammengesetzt, was, wie schon erwiesen worden, nicht zulässig ist[2]). Und so ist mit der Negation der Subsistenz der Seele immer zugleich auch deren Immaterialität und Unkörperlichkeit negirt. Das eine steht und fällt mit dem andern.

Und so ergibt sich denn auch auf diesem Wege das Resultat: Die Seele ist als intellectuelle Substanz, als denkendes Wesen, eine unkörperliche, immaterielle Subsistenz; eine unkörperliche, immaterielle, subsistirende Form.

Daran schliessen sich nun aber unmittelbar folgende weitere Bestimmungen an. Als immaterielles, unkörperliches Wesen ist die Seele auch ein einfaches Sein — Einfachheit im Sinne von physischer Einfachheit genommen —; denn was nach seinem Sein von aller Materialität frei ist, und doch subsistirt, das kann nicht aus physischen Theilen bestehen, sondern muss ein einfaches Wesen sein[3]). Die metaphysische Einfachheit dagegen kann der Seele ebenso wenig, wie irgend einem andern geschaffenen Wesen beigelegt werden. Auch sie ist zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein, aus Potenz und Act, aus Natur und Suppositum, und zwar in derselben Weise und in demselben Sinne wie die übrigen intellectuellen oder geistigen Wesen[4]). — Ferner ist die Seele, wie alle andern geistigen Wesen, als subsistente Form wesentlich individuell. Denn eine Form, welche nicht in der Materie ihr Sein hat, sondern in sich selbst subsistirt, ist, wie wir wissen, als solche auch durch sich selbst individuirt. Ersteres findet aber bei der Seele statt; folglich auch letzteres. Die Seele ist wesentlich individuell. Jeder individuelle Mensch hat seine eigene individuelle Seele[5]). — Nicht durch den Körper wird die Seele individuirt, sondern sie ist individuell durch sich selbst[6]).

1) C. g. l. 2. c. 51. Formae enim secundum se a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent hujusmodi formae, sequeretur, quod haberent esse materiale, sicut si essent ex materia et forma compositae.

2) Ib. l. c.

3) C. g. l. 2. c. 72. Anima est forma sive substantia simplex.

4) C. g. l. 2. c. 52. S. Th. 1. qu. 75. art. 5, ad 4. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato.

5) S. Th. 1. qu. 76. art. 2. — 6) De anima, qu. unic. art. 3, c.

§. 168.

Weiter ergibt sich aus den bisher entwickelten Prämissen die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele. Jede Corruption besteht nämlich wesentlich in der Trennung der Form von der Materie. Wo also keine Zusammensetzung aus Materie und Form gegeben ist, wie solches bei der menschlichen Seele stattfindet, da kann auch von einer Corruption nicht die Rede sein [1]). — Die Form ist ferner, wie wir wissen, der Grund des Seins des Dinges; denn die Form bedingt dessen Actualität, dessen Wirklichkeit (forma dat esse). So lange also die Form besteht, ist das Wesen, welchem die Form angehört, wirklich. Ist daher die Form selbst das Wesen, d. h. ist die Form eine subsistente, dann kann ein solches Wesen das Sein gar nicht verlieren. Nun ist aber die Seele eine subsistente Form: folglich kann sie in keiner Weise corruptibel sein [2]). — In der That, eine Form kann nur corrumpirt werden entweder durch ihren Gegensatz, oder durch die Corruption ihres Subjectes, oder endlich in Folge der Deficienz ihrer wirkenden Ursache. Nichts von dem allen kann aber bei der menschlichen Seele eintreten; denn einerseits hat sie keinen Gegensatz, weil sie ohne Materie ist, vielmehr kann sie im möglichen Verstande alle Gegensätze aufnehmen; andererseits ist der Körper nicht ihr Subject, weil sie eine eigene von der des Körpers verschiedene Subsistenz hat; und endlich kann ihre wirkende Ursache, wie sich später zeigen wird, nur die ewige Ursache sein, wornach also eine Deficienz ihrer Ursache gar nicht eintreten kann [3]). — Was ferner in einem Subjecte aufgenom-

1) De anima, qu. unic. art. 14, c. C. g. l. 2. c. 55.

2) C. g. l. 2. c. 55. Esse per se consequitur ad formam. Substantiae igitur, quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam; substantiae vero, quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse. De anima, qu. unic. art. 14, c. Ipsa forma per se corrumpi non potest, sed per accidens corrupto composito corrumpitur, in quantum deficit esse compositi, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma, quae sit habens esse, necesse est, illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc, quod forma separatur ab eo. Unde si id, quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est, quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem, quod principium, quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est.... ergo etc. Quodl. 10. qu. 3. art. 6.

3) C. g. l. 2. c. 79. Nulla forma corrumpitur, nisi vel actione contrarii, vel per corruptionem sui subjecti, vel per defectum suae causae. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti; anima enim humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae, quia non postest habere aliquam causam nisi aeternam. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest. c. 55.

men wird, das wird in demselben aufgenommen nach Art und Beschaffenheit des aufnehmenden Subjectes. Nun werden aber die Formen der Dinge in dem möglichen Verstande aufgenommen als actu intelligibel; actu intelligibel aber sind sie nur, in so ferne sie immateriel und universel, und in Folge dessen incorruptibel sind. Daraus folgt, dass auch der diese Formen aufnehmende mögliche Verstand incorruptibel sein müsse. Da aber, wie wir später nachzuweisen haben, der mögliche Verstand eine wesentliche Kraft der Seele ist: so muss die Incorruptibilität nicht blos dem möglichen Verstande, sondern auch seinem Subjecte, — der Seele — zugeschrieben werden [1]). — Diess um so mehr, als gerade jene incorruptibeln Formen dasjenige sind, was die eigentliche Vollkommenheit des Menschen bedingt. Denn diese besteht im Denken, und das Denken bezieht sich auf das Allgemeine und Incorruptible. Zwischen dem Vervollkommnenden und dem, was vervollkommnet wird, muss aber eine Proportion stattfinden, d. h. wenn das eine incorruptibel ist, muss es auch das andere sein. Daher erfolgt auch daraus die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele [2]). — Das Gleiche ergibt sich, wenn wir die wahre und eigentliche Vollkommenheit des Menschen nach ihrer subjectiven Seite hin betrachten. Wissenschaft nämlich und Tugend sind es, worin subjectiv die Vollkommenheit des Menschen besteht. Beide aber, Wissenschaft und Tugend, schliessen ein gewisses Abziehen der Seele vom Körperlichen und Sinnlichen ein. Folglich gewinnt die Seele ihre wahre Vollkommenheit gerade dadurch, dass sie sich vom Sinnlichen und Körperlichen abzieht. Wenn aber dieses, dann ist es unmöglich, dass die Ablösung der Seele vom Leibe das Sein der ersteren zerstören könne, d. h. die Seele existirt auch in der Trennung vom Leibe; sie ist incorruptibel [3]). — Endlich kann das natürliche Verlangen der Seele nicht eitel sein. Der Mensch hat aber ein natürliches Verlangen nach beständiger Dauer. Folglich müssen wir auch aus dieser Thatsache unsers Selbstbewusstseins die Unsterblichkeit der Seele erschliessen [4]).

1) C. g. l. 2. c. 79. Cf. De anima, qu. un. art. 14, c.

2) C. g. l. 2. c. 79. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis. Intelligere autem est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

3) Ib. l. c. Nulla res corrumpitur ex eo, in quo consistit sua perfectio. Perfectio autem animae consistit in quadam abstractione a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum essentiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc, quod a corpore separetur.

4) De anima, qu. un. art. 14, c. C. g. l. 2. c. 79. Cf. S. Th. 1. qu. 75. art. 6. In l. sent. 2. dist. 19. qu. 1. art. 1.

Aus allen diesen Beweisgründen folgt also nothwendig, dass die Seele als intellectuelle Substanz incorruptibel, unsterblich sei. In der That, Alles, was anfängt oder endigt, hat Anfang und Ende vermöge ein und derselben Potenz. Die intellectuellen Substanzen aber konnten nur anfangen zu sein durch die Potenz der ersten Ursache, weil sie ja nicht aus einer Materie gebildet sind, welche ihnen als Substrat ihres Seins hätte vorangehen können. Folglich können sie auch nur aufhören zu sein durch die Potenz der ersten Ursache. Aber vermöge dieser Potenz allein kann nichts corruptibel genannt werden, theils weil die Dinge nothwendig oder contingent genannt werden nach der Potenz, welche in ihnen selbst liegt, nicht nach der göttlichen Potenz, theils weil Gott als der Schöpfer und Ordner der Natur den Dingen dasjenige nicht entzieht, was ihrer Natur angemessen ist, und was diese ihre Natur erheischt. Es ist aber so eben gezeigt worden, dass die intellectuellen Substanzen, also auch die Menschenseelen, ihrer Natur nach incorruptibel sind. Folglich entzieht ihnen Gott diese Incorruptibilität nicht, und daher ist die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele auch von dieser Seite her gesichert [1]).

Ist aber die Seele incorruptibel, so ist sie auch ausser dem Leibe lebensfähig; sie muss also auch in ihrem ausserkörperlichen Dasein erkennend und wollend thätig sein; denn darin besteht eben ihr eigenthümliches geistiges Leben. Aber freilich ist ihre Erkenntniss in diesem Stande ihres Daseins eine andere, als in ihrer Verbindung mit dem Leibe. Sie hat da eine andere Weise des Seins, und folglich auch eine andere Weise des Erkennens. Ihre Erkenntniss im ausserkörperlichen Zustande muss nämlich in derselben Weise gedacht werden, wie die Erkenntniss der getrennten Substanzen überhaupt, wobei freilich zu bemerken ist, dass diese Erkenntnissweise an und für sich genommen für die menschliche Seele praeter naturam ist, weil nämlich die Seele vermöge ihrer Natur zur Verbindung mit dem Leibe und zu der dieser Verbindung entsprechenden Erkenntnissweise bestimmt ist [2]).

1) C. g. l. 2. c. 55. Quaecunque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque; eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis; non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile: tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam, quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, tum etiam, quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus, quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem, quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae. Unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

2) S. Th. 1. qu. 89. art. 1, c. De anima, qu. un. art. 15, c.

Die Seele erkennt somit im ausserkörperlichen Zustande nicht durch intelligible Species, welche sie aus den sinnlichen Vorstellungen gewinnt, sondern, wie die Engel, durch solche intelligible Species, welche ihr aus dem Einfluss des göttlichen Lichtes unmittelbar zufliessen[1]). Diese Erkenntnissweise ist unstreitig *an und für sich* genommen vollkommener, als die Erkenntniss des Uebersinnlichen durch Vermittlung der sinnlichen Vorstellungen; aber für die Menschenseele im Besondern gilt in gewisser Beziehung doch das Umgekehrte. Denn die Seele nimmt die unterste Stufe unter den geistigen Substanzen ein, und ihre Erkenntnisskraft ist folglich im Vergleich zu der der übergeordneten geistigen Substanzen die schwächste, am wenigsten intensive. Sie bedarf somit zur distincten Erkenntniss der Dinge weit mehrerer und weit minder universeller Erkenntnissformen, als die höhern geistigen Substanzen. Und eben deshalb ist sie mit dem Leibe verbunden, damit ihr durch die sinnlichen Vorstellungen solche Erkenntnissformen vermittelt werden. Die Engel dagegen haben eine stärkere, intensivere Erkenntnisskraft, und für sie reichen daher wenigere und weit universellere Erkenntnissformen hin zur distincten Erkenntniss der Dinge. Wenn also die Seele nach ihrer Scheidung vom Leibe in den Stand der getrennten geistigen Substanzen eintritt, dann werden ihr diese wenigeren und universaleren Erkenntnissformen, wie sie der Engelnatur zukommen, nicht hinreichend sein zur vollkommenen und distincten Erkenntniss der Dinge. Und in so fern muss man zugestehen, dass diese Erkenntnissweise, obgleich an und für sich vollkommener, doch für die Menschenseele in Einer Beziehung eine unvollkommnere sei, als die Erkenntniss durch Vermittlung des Sinnlichen. Freilich ist hiebei nur von der natürlichen Erkenntniss die Rede; von der übernatürlichen gelten ganz andere Gesetze[2]).

So erkennt denn die vom Leibe getrennte Seele vor Allem sich selbst, und zwar nicht mehr vermittelst ihrer Thätigkeit, sondern unmittelbar, wie die Engel sich selbst erkennen[3]). Dann erkennt sie aber auch die übrigen getrennten Substanzen, jedoch nach der Weise ihrer eigenen Substanz. Da nun ihre Substanz der wesentlichen Beschaffenheit nach unter der Substanz der Engel steht, so erkennt sie vollkommen nur die übrigen getrennten Menschenseelen, welche mit ihr auf gleicher Stufe des Seins stehen; die Engel jedoch erkennt sie nur unvollkommen[4]). Die natürlichen Dinge ferner erkennt die Seele durch die von

1) In l. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art 1.

2) De verit. qu. 19. art. 1, c. De anima, qu. un. art. 15, c. S. Th. 1. qu. 89. art. 1, c. — 3) De anima, qu. un. art. 17, c.

4) S. Th. 1. qu. 89. art. 2, c. Est autem commune omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se, et id, quod est infra se, per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid, secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem

Gott in sie einfliessenden intelligibeln Species aus dem oben angeführten Grunde nicht distinct und nach ihren eigenthümlichen Formen, sondern sie hat davon nur eine allgemeine, verworrene Erkenntniss [1]). Und eben deshalb erkennt sie auch die Einzeldinge dieser Welt durch jene Species nur in so weit, als sie zu bestimmten Einzelwesen in einer nähern Beziehung steht, entweder weil sie dieselben vorher, als sie noch im Leibe war, erkannt hat, oder weil sie zu gewissen Einzelwesen eine Hinneigung hat, oder endlich weil sie vermöge göttlicher Anordnung dieselben erkennen soll [2]). Dabei wird sie denn auch durch die locale Distanz in dieser Erkenntniss nicht behindert [3]). Aber eben weil sie Einzelnes nicht per se, sondern nur per accidens und nach göttlicher Anordnung erkennt, kann sie auch dasjenige nicht wissen, was hienieden vorgeht, weil sowohl ihre Seinsweise, als auch die göttliche Anordnung es mit sich bringt, dass sie von der Conversation mit den hienieden Lebenden abgetrennt und der Gemeinschaft der Geister einverleibt ist [4]). Doch dasjenige, was die Seele hienieden im Leibe erkannt hat, entschwindet nicht aus ihrer Erinnerung; vielmehr bleibt die hienieden erworbene Wissenschaft in der Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe, weil die intelligibeln Species, wodurch dieselbe bedingt ist, in ihrem Verstande haften bleiben und sie somit auch durch diese Erkenntnissformen noch denken und erkennen kann [5]). Wir müssen aber nochmal bemerken, dass alle diese Bestimmungen nur von der natürlichen Erkenntniss der getrennten Seele gelten; denn in der übernatürlichen Erkenntniss schaut die Seele in Gott auch solches an, was sie auf natürlichem Wege nicht zu erkennen vermag [6]).

So ist also die menschliche Seele ein für sich seiendes, unvergängliches Sein, ein in sich subsistirendes Wesen. Und doch ist sie

animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de Angelis autem imperfectam et deficientem. De anima, qu. un. art. 17, c.

1) S. Th. 1. qu. 89. art. 3, c. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam. De anima, qu. un. art. 18, c.

2) De anima, qu. un. art. 20, c. S. Th. 1. qu. 89. art. 4, c. Animae separatae per hujusmodi species non possunt cognoscere nisi solum singularia illa, ad quae quodammodo determinantur vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem. De verit. qu. 19. art. 2. In l. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art. 3.

3) S. Th. 1. qu. 89. art. 7. In l. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art. 4.

4) S. Th. 1. qu. 89. art. 8.

5) Ib. art. 5. In l. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art 2. De verit. qu. 19. art. 1, c. Quodl. 12. qu. 9. art. 12.

6) S. Th. 1. qu. 89. art. 8.

andererseits wieder mit dem Leibe vereinigt. Es muss sich also zunächst die Frage ergeben, von welcher Art diese ihre Verbindung mit dem Körper sei. Diese Frage ist zwar allgemein schon beantwortet durch die oben entwickelte Definition der Seele im Allgemeinen; aber sie bedarf doch in Bezug auf die menschliche Seele im Besondern noch einer speciellen Erörterung, welche sich bei Thomas auch wirklich findet. Wir haben dieselbe hier in ihren Grundzügen zu verfolgen.

§. 169.

Plato hat die Vereinigung der Seele mit dem Leibe dahin erklärt, dass die intellectuelle Seele dem Leibe inexistire lediglich als dessen bewegendes Princip. Nach dieser Annahme ist also die Seele im Körper blos wie der Schiffer auf dem Schiffe, wie der Bewohner im Hause; die Einheit zwischen Seele und Leib ist blos eine dynamische, eine solche, welche per contactum virtutis entsteht[1]).

Aber diese Ansicht lässt sich nicht aufrecht erhalten. Wohl ist es wahr, dass ein geistiges Wesen mit einem materiellen eine solche dynamische Verbindung (per contactum virtutis) eingehen könne; aber aus einer solchen Verbindung entsteht blos eine Einheit beider Componenten im Wirken und Leiden, nicht aber eine Einheit im Sein[2]). Da nun aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe der Mensch resultirt, so ist in dieser platonischen Hypothese der Mensch als solcher nicht mehr ein einheitliches Wesen, also auch nicht mehr ein ens simpliciter, sondern lediglich ein ens per accidens[3]).

Um diese Folge abzuwenden, hat nun aber Plato die weitere Behauptung aufgestellt: der Mensch als solcher sei nicht die Einheit von Seele und Leib, sondern er sei vielmehr die Seele allein, so fern sie sich des Körpers als ihres Werkzeuges bediene. Die ganze Wesenheit des Menschen falle mithin in die Seele allein, und der Leib verhalte sich zu ihr nur wie ein Kleid, mit welchem sie bekleidet ist[4]).

1) C. g. l. 2. c. 57. Plato igitur posuit et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens, animam esse in corpore sicut nauta est in navi, et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis. De spir. creat. qu. unic. art. 2. De pot. qu. 5. art. 10, c.

2) C. g. l. 2. c. 56.

3) C. g. l. 2. c. 57. Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim praedictum contactum non fit aliquid unum simpliciter. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur, quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens. De pot. qu. 5. art. 10, c.

4) C. g. l. 2. c. 57. Ad hoc evitandum Plato posuit, quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, et quod ipsa anima utens corpore sit homo. De pot. qu. 3. art. 10, c. qu. 5. art. 10, c. De anima, qu. un. art. 1, c.

Allein diese Behauptung ist ebenso unrichtig, wie die erstere. Der Mensch als solcher ist ein sinnenfälliges Naturwesen und gehört unter die Categorie der Naturdinge. Diess wäre aber nicht möglich, wenn der Leib nicht zu seiner Wesenheit gehören, nicht ein Moment der letztern sein würde; denn die Seele für sich ist kein sinnenfälliges Naturwesen [1]). Würden ferner Seele und Leib in ihrer Verbindung mit einander nicht eine einheitliche Wesenheit bilden, dann würden sie auch keiner einheitlichen Action fähig sein; denn zwei Dinge, welche mit einander nicht zu einem einheitlichen Sein zusammengehen, sondern ihrem Sein nach neben einander stehen, können auch nicht miteinander das elicitive Princip einer beiden gemeinsamen Thätigkeit sein. Nun sind aber ganz gewiss bestimmte Acte, wie die Affecte der Furcht, der Freude, des Zornes u. s. w. gemeinsame Thätigkeiten des Leibes und der Seele, weil sie stets mit bestimmten Alterationen gewisser Organe verbunden sind. Folglich müssen Leib und Seele miteinander nicht blos eine accidentelle, sondern vielmehr eine wesenhafte Einheit bilden; der Leib muss ebenso, wie die Seele, ein constitutives Moment der Wesenheit des Menschen als solchen sein [2]). Diess um so mehr, als im Menschen das Empfinden und Denken in Einem Bewusstsein sich einigen, in so fern es ein und derselbe Mensch, ein und dasselbe Ich ist, welches sich denkend und empfindend weiss [3]).

Dagegen könnte nun freilich auf platonischem Standpunkte excipirt werden, dass ja Seele und Körper in der platonischen Hypothese doch in Einen Act der Bewegung zusammengehen können, in der Art nämlich, dass sich die Seele als das „a quo," der Leib dagegen als das „in quo" der Bewegung verhielte [4]).

Plato posuit, quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse etc. In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2. art. 4, ad 3.

1) C. g. l. 2. c. 37.

2) L. c. Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una; dico autem operationem unam non ex parte ejus, in quod terminatur actus, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum: quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem sit animae aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci, et sentire et hujusmodi; haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatae partis corporis; ex quo patet, quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. S. Th. 1. qu. 75. art. 3, c.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, c. Idem ipse homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet, corpus esse aliquam hominis partem. — 4) C. g. l. 2. c. 57.

Allein auch dieser Ausweg führt nicht zum Ziele. Denn in der Empfindung geht ja die Bewegung nicht von der Seele, sondern vielmehr von dem äussern Gegenstande aus, welcher empfunden wird. Und dasjenige, was sich dem Eindrucke des äussern Gegenstandes gegenüber passiv verhält, ist der Sinn. Die sensitive Seele erscheint mithin bei diesem Vorgange nicht als das bewegende Princip, sondern vielmehr als dasjenige, wodurch der Sinn sich receptiv, leidend dem Eindrucke gegenüber verhalten kann und wirklich verhält. Ist dem aber so, dann kann die sensitive Seele dem Sein nach keineswegs vom empfindenden Leibe verschieden sein, in der Art nämlich, wie Plato diese Verschiedenheit auffasst [1]. — Aber gesetzt auch, die Seele verhielte sich bei der Empfindung activ und der Körper passiv: was würde daraus folgen? Die sensitive Seele nähme da für sich eine eigene Thätigkeit in Anspruch, und folglich müsste ihr auch eine eigene Subsistenz zugetheilt werden. So wären dann auch die Thierseelen incorruptibel, unsterblich: was man wohl nicht annehmen wird [2].

Aber noch andere Gründe sprechen gegen die platonische Hypothese. Das Bewegliche erhält nämlich von dem bewegenden Princip nur die Bewegung, nicht aber die ihm eigenthümliche Species, sein bestimmtes Sein. Verhält sich also die Seele zum Leibe blos als dessen Beweger, dann erhalten auch der Körper und seine Theile ihre Species nicht von der Seele. Dann aber müssen der Körper und seine Theile, wenn die Seele sich von ihnen getrennt hat, ihre Species noch beibehalten, d. h. sie müssen noch wahrer Menschenleib, wahre Menschenglieder sein. Das ist aber offenbar ganz unrichtig; denn Fleisch, Mund, Hand u. dgl. tragen nach dem Abgang der Seele nur mehr im uneigentlichen, äquivoken Sinne diesen Namen, da keines dieser Glieder seine specifische Function mehr übt [3]. — Ferner können in der platonischen Hypothese die Begriffe von Generation und Corruption keine Stelle mehr finden; in der Verbindung der Seele mit dem Leibe vollzieht sich keine Zeugung, und die Trennung der erstern von dem letztern ist keine Corruption, weil ja das Bewegte durch die Verbindung des Bewegers mit ihm nicht erzeugt und durch die Trennung desselben von ihm nicht corrumpirt wird [4]. Ja noch mehr. Nach platonischer Ansicht kann die

1) L. c. Sed hoc esse non potest, quia sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus, unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Illud autem, quod patitur, est sensus... Sensus est igitur virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur, quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

2) L. c. — S. Th. 1. qu. 75. art. 3.

3) C. g. l. 2. c. 57. De anima, qu. un. art. 1. in med. c. De spir. creat. qu. un. art. 2, in c.

4) C. g. l. 2. c. 57. De anim. qu. un. art. 1, c.

Seele den Körper deshalb bewegen, weil sie sich selbst bewegt, und die Bewegung des Körpers ist eben durch ihre Selbstbewegung bedingt. Nun aber ist ihre Selbstbewegung in ihre eigene Macht gegeben und von ihrer Selbstbestimmung abhängig. Sie kann sich selbst bewegen und nicht bewegen. Folglich kann sie auch nach ihrem Belieben den Körper bewegen und nicht bewegen. Und daraus folgt dann, dass sie sich nach Belieben mit dem Körper verbinden und von ihm wieder trennen kann: was offenbar absurd ist [1]).

Es steht also fest, dass die Seele nicht blos als Beweger mit dem Leibe verbunden ist, und dass der Begriff des Menschen nicht mit dem der Seele zusammenfällt. Leib und Seele müssen vielmehr eine wesenhafte Einheit bilden, um den Menschen als solchen zu constituiren; der Leib muss ebenso ein constitutives Moment der Wesenheit des Menschen sein, wie die Seele. Bilden aber Leib und Seele eine Wesens-, eine Begriffseinheit (ratione unum), so ist dieses nur unter der Bedingung möglich, dass die Seele zum Leibe sich verhält, wie die Form zur Materie [2]). Und das ist denn auch die Thesis des heil. Thomas. Die Seele ist die Form, der Leib die Materie des Einen Menschenwesens.

§. 170.

Thomas versäumt nicht, für diese Thesis auch positive und directe Beweisgründe beizubringen. Die intellective Seele, sagt er, muss nothwendig als die Form des menschlichen Leibes betrachtet werden [3]). Denn dasjenige, wodurch ein Wesen in letzter und höchster Instanz thätig ist, ist die Form dieses Wesens, welchem die besagte Thätigkeit zugeschrieben wird. Und dieses deshalb, weil nichts thätig ist, ausser in so fern es wirklich ist; denn daraus folgt, dass ein Wesen durch dasjenige, wodurch es wirklich ist, d. i. durch seine Form, auch thätig ist. Nun ist aber offenbar dasjenige, wodurch der Leib in letzter Instanz lebend ist, die Seele. Das Leben aber gibt sich in verschiedenen Arten der Thätigkeit kund je nach den verschiedenen Lebensstufen der organisch-lebenden Wesen; im Menschen speciell gibt es sich kund als vegetative und sensitive Thätigkeit, als locale Bewegung, und ganz besonders als Denkthätigkeit. Folglich liegt die Seele in uns allen diesen Lebens-

1) C. g. l. 2. c. 57. Omne movens seipsum ita se habet, quod in ipso est moveri et non moveri, movere, et non movere. Sed anima secundum Platonis opinionem movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animae movere corpus et non movere. Si ergo non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae, separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit; quod patet esse falsum.

2) C. g. l. 2. c. 56.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. Intellectus, qui est intellectualis operationis principium, est humani corporis forma.

thätigkeiten als erstes Princip zu Grunde; die Seele ist es, wodurch wir fühlen, uns bewegen und denken, und zwar nicht in secundärer, sondern in primärer Weise. Wenn nun dem oben aufgestellten allgemeinen Grundsatze zufolge dasjenige, wodurch ein Wesen in letzter und höchster Instanz die ihm eigenthümliche Thätigkeit vollzieht, dessen Form ist, und die Seele im Menschen als das erste Princip allen Lebensthätigkeiten, auch der Denkthätigkeit zu Grunde liegt, so folgt daraus sonnenklar, dass die Seele, und zwar nicht irgend welche, sondern gerade die denkende, die intellective Seele die Form des Leibes sei [1]).

Zu demselben Schlusse führt auch die Betrachtung der specifischen Natur des Menschen. Die Natur eines jeden Wesens offenbart sich in seiner Thätigkeit: wie ein Ding wirkt, so ist es. Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit ist aber das Denken; denn gerade dadurch überragt er alle übrigen animalischen Wesen. Mithin muss auch durch das Princip dieser Thätigkeit die specifische Natur des Menschen bestimmt sein. Das Specificirende eines Dinges ist aber dessen Form. Folglich muss das Princip der Denkthätigkeit oder die intellective Seele als die Form des Menschen anerkannt werden [2]).

Dasjenige endlich, wodurch ein Wesen aus einem blos der Möglichkeit nach seienden zu einem wirklich seienden emporgehoben wird, ist dessen Form. Nun ist aber der Leib als menschlicher Leib nur wirklich durch die Seele; denn durch sie lebt er, und das Leben ist ja das eigentliche Wirklichsein des lebenden Wesens. Folglich muss die Seele auch aus diesem Grunde als die Form des Leibes betrachtet werden [3]).

Das also ist das Verhältniss der Seele zum Leibe, die Art und Weise, wie sie mit ihm geeinigt ist. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, dass der Begriff „Form" hier nicht im Sinne von accidenteller, sondern von substantieller Form zu fassen sei. Als substantielle Form

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis et scientia animae. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. C. g. l. 2. c. 57. De spirit. qu. un. art. 2, c.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. De anima, qu. un. art. 1. in contr.

3) C. g. l. 2. c. 57. De anim. qu. un. art. 1, c.

ist daher die Seele das substantielle Seinsprincip des Menschenwesens; sie ist nicht das wirkende Princip des Leibes; aber sie ist das formelle Princip desselben, vermöge dessen der Mensch ein (bestimmtes) Ding ist und ein (bestimmtes) Ding genannt wird. Als substantielle Form bildet ferner die Seele mit dem Leibe ein einheitliches Sein, d. h. eine zusammengesetzte Substanz, deren Wesenheit eben darin besteht, dass sie eine Einheit ist aus zweien, die sich verhalten wie Form und Materie. Die Seele theilt als substantielle Form das Sein, in welchem sie selbst subsistirt, auch dem Leibe zu, woraus folgt, dass aus beiden Ein Wesen wird, und das Sein des Compositums auch das Sein der Seele ist, und umgekehrt [1]). Aus der Verbindung von Seele und Leib resultirt also die einheitliche Natur des Menschen, und in Folge dessen auch die einheitliche menschliche Person [2]). — Dabei ist jedoch wohl zu beachten, dass, wenn die intellective Seele — und von dieser ist hier stets die Rede — die substantielle Form des Leibes genannt wird, sie solches nicht ist nach ihrer intellectiven Potenz oder Thätigkeit; denn das Denken vollzieht sich ohne körperliches Organ; — sondern dass sie vielmehr als die wesentliche Form des Menschen betrachtet werden muss nach ihrer Substanz oder Wesenheit. Vermöge ihres Wesens, nicht vermöge ihrer Thätgkeit ist die Seele die Wesensform des Menschen: woraus zugleich folgt, dass das Formsein ein wesentliches, nicht blos zufälliges Moment der intellectiven Seele, kurz, dass die intellective Seele wesenslich Form des Leibes sei [3]). Es ist der Seele natürlich, ihr

1) C. g. l. 2. c. 68. Ad hoc enim, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cujus est forma; principium autem dico, non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans. c. 69. S. Th 1. qu 76. art. 1, ad 5. Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. De anima, qu. un. art. 1, ad 1. Illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 5. art. 2, ad 2. Hoc ipsum esse, quod est animae per se, fit esse conjuncti; esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae. dist 15. qu. 5. art. 3, c. De spir. creat. art. 2, ad 3. Anima habet esse subsistens et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis.

2) S. Th. 3. qu. 2. art. 1, ad 2. Ex animo et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat natura una, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima.

3) De anima, qu. un. art. 9, ad 11. Licet anima sit forma corporis secundum

Sein der körperlichen Materie zuzutheilen, d. h. mit dem Leibe geeinigt zu sein. Und gerade dieses ist das unterscheidende Moment der menschlichen Seele gegenüber den reinen Geistern [1]). Daher ist ihr dieses Moment auch unverlierbar. Die Seele kann aus der Einheit mit dem Leibe ausscheiden; aber auch nach der Trennung bleibt sie noch Form, nicht actuell, aber potenziell, und immer behält sie ein gewisses Verhältniss zum Körper [2]). Wenn daher die intellective Seele als ein subsistirendes Sein gefasst wird: — und wir wissen, dass sie als solches gefasst werden muss — so ist dieses nicht so zu verstehen, als wäre die Seele für sich ein completes, specifisches Sein; denn in dieser Hypothese müsste man zur platonischen Ansicht über die Art der Vereinigung der Seele mit dem Leibe zurückkehren [3]). Vielmehr hat die Categorie der Subsistenz, von der menschlichen Seele prädicirt, nur die Bedeutung, dass die Seele in ihrem Sein nicht von dem Körper abhängt, wie die materiellen Formen, sondern dass sie vielmehr ein für sich seiendes Sein ist, und folglich auch ohne den Körper wirklich sein kann [4]). Aber eben weil sie für sich keine complete Species bildet, darum bedarf sie des Körpers zur actuellen Completirung ihrer Species [5]). Denn die Species, zu welcher die Seele gehört, ist die Species des Menschen; und der Mensch kommt nur zu Stande durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe [6]). So ist die Seele zugleich subsistent und als Form dem Leibe

essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem. De spir. creat. art. 2, 13 m. Intellectus non dicitur actus partis alicujus corporis, in quantum est potentia, non utens organo: ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma. art. 2, ad 4. Anima secundum suam essentiam est forma corporalis, et non secundum aliquid additum.

1) S. Th. 1. qu. 75. art. 7, ad 3. Corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis. In 1. sent. 2. dist. 1. qu. 2. art. 4, 1 m. Si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, ad 6. Sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. De anim. qu. un. art. 1 ad 10. ad 2.

3) De anim. qu. un. art. 1. ad 4. Licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam.

4) De spir. creat. art. 2, ad 3. Habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum.

5) De anim. qu. un. art. 1, ad 12. Dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, in quantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei; non tamen sic dependet a corpore, quin sine corpore esse non possit.

6) De pot. qu. 5. art. 10, c. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio et substantialis, non accidentalis, non potest esse, quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori conjuncta. De spir. creat. art. 2, ad 5 m. Nulla pars

immanent; die Begriffe der Subsistenz und Immanenz heben sich in ihr nicht gegenseitig auf; der Mensch ist aus Geist und Leib Ein Wesen, und zwar so, dass weder der Geist zur Materie, noch die Materie zu Geist wird; mithin eine aus Leib und Seele zusammengesetzte Natur oder Substanz, in welcher das Sein der Seele als der Form zugleich das Sein des Leibes und des Ganzen ist[1]).

§. 171.

Dagegen könnte man nun freilich einwenden, dass ja Geist und Leib, weil generisch verschieden, in einem durchgängigen Gegensatze zu einander stehen, und daher auch nicht Ein Sein haben können. Allein dieser Einwand könnte nur in der Voraussetzung Geltung haben, dass das Sein im Menschen in gleicher Weise der Materie eignen würde, wie der Seele. Dem ist aber nicht so; sondern der Seele kommt dieses Sein zu primär und per modum principii; der leiblichen Materie hingegen secundär und per modum communionis et elevationis; weil es ihr eben von der Seele als der Form mitgetheilt wird, weil sie es von jener empfängt[2]). Zudem kommt dabei auch der wunderbare Zusammenhang und die herrliche Verkettung der Weltdinge mit einander in Betracht. Es ist nämlich eine constante Erscheinung, dass immer die niederste Stufe der höhern Seinsordnung an die höchste der nächst niedern Reihe sich anschliesst, wie z. B. die niedersten Thierorganismen in den Schalthieren nur wenig über die Pflanzennatur sich erheben. Hienach ist anzunehmen, dass im Bereiche des Materiellen ein gewisser Körper (der menschliche nämlich) in der Art disponirt sei, dass er hinanreiche an die niederste Stufe des Geistigen, und fähig sei, mit dieser niedersten

habet perfectionem naturae separata a toto; unde anima cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae, nisi in unione ad corpus. De anima, qu. un. art. 1, ad 1. Etsi anima possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus ei advenit ad complementum speciei. S. Th. 1. qu. 90. art. 4, c. Darum ist auch die Seele für sich nicht Person. S. Th. 1. qu. 75. art. 2, ad 2.

1) C. g. l. 2. c. 68. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconveniens, quod idem sit esse, in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam nec seorsim utrumque subsistat.

2) C. g. l. 2. c. 68. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita; est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet, substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana. De anim. art. 1, ad 13. Ib. art. 14, ad 11.

Stufe des Geistigen zu einem einheitlichen Sein sich zu verbinden. Die niederste Stufe des Geistigen aber ist die Seele, wie ihre eigenthümliche Thätigkeit erweist, welche an die Sinnenbilder gebunden ist. Daher muss auch von diesem Gesichtspunkte aus die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verbindung von Geist und Leib zu Einem Sein zugegeben werden. Nur unter dieser Bedingung kann man sagen, dass die Seele in der Gesammtordnung der Geschöpfe an der Grenze zweier Welten sich befinde, der körperlichen und geistigen, und beide miteinander vermittle, um so die Continuität des Weltganzen zu sichern [1]).

Allein obgleich die Seele mit dem Leibe zu Einem Sein zusammengeht, so ist sie doch nicht völlig und nach ihrem ganzen Sein in der Materie absorbirt, in der Weise nämlich, wie die übrigen natürlichen Formen: sonst wäre sie ja nicht mehr subsistent [2]). Vielmehr, je vorzüglicher diese Form, die intellective Seele nämlich, an und für sich ist, desto mehr erhebt sie sich auch über die Materie, und zwar in dem Grade, dass sie selbst eine Thätigkeit ausübt, in welcher sie vom Körper unabhängig ist, nämlich die intellective. Die Seele ist zwar in der Materie, aber sie ist nicht aus ihr; sie ist das Sein der Materie, aber ihr Sein ist nicht materiell; sie umschliesst und durchdringt deshalb die Materie; aber sie wird nicht umfangen und absorbirt von ihr. So gross ist die Fülle ihres Seins als geistiger Substanz, dass die Materie nicht im Stande ist, dasselbe zu erschöpfen, so hoch ist der Adel ihres Wesens, dass der Leib nur vermag ihn zu attigiren, nicht aber ganz auszugleichen. Aus dem actuellen Sein der Seele und der potentiellen Materie wird Ein Wesen — der Mensch; aber der Act der informirenden Seele ist grösser als die Potenzialität der leiblichen Materie, und darum auch nicht ganz in das receptive Substrat übergegangen. Während also in den übrigen Naturdingen die Form ganz in die Materie versenkt ist, ist sie zwar im Menschen ebenfalls eins mit ihr; aber so, dass mehr in der Form ist, als in der Materie. Die Form vermag wegen der Vollkommenheit ihres Seins dasselbe nicht ganz dem materiellen Träger mitzutheilen; umgekehrt ist die Materie nicht in der Potenz, das Sein des informirenden Princips in seiner Totalität aufzunehmen. Daher schliesst die Seele in ihrem Sein eine Potenz ein, welche die Kraft der Materie gänzlich übersteigt, nämlich die intellective, und ist deshalb gerade ihre specifische Thätigkeit, das Denken und Wollen, organlos [3]).

1) C. g. l. 2. c. 68. De spir. creat. art. 2, c.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, ad 4. Humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. Considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur, et magis

Aus dieser Erhebung der Seele über die leibliche Materie folgt jedoch wiederum nicht, dass die Einheit zwischen Seele und Leib deshalb minder gross sei, als die Einheit, welche zwischen Form und Materie in den übrigen Naturdingen stattfindet. Vielmehr ist diese Einheit eine noch innigere. Je mehr nämlich eine Form über die Materie sich erhebt, desto mehr überwindet sie die letztere, desto mehr macht sie sich selbe eigen und actuirt sie nach ihrer ganzen Potenzialität. Aber in dem gleichen Grade wächst dann auch die Einheit beider. Und da nun die intellective Seele am meisten über die Materie sich erhebt, so wird auch durch sie die Materie am meisten überwunden; und darum ist im Menschen die höchste Einheit von Form und Materie, eine Einheit, an welche die übrigen Naturdinge nicht heranreichen können [1]).

Man darf ferner auch nicht glauben, dass die intellective Thätigkeit, weil sie von der Seele allein ausgeht, nicht mehr eine Thätigkeit *des Menschen*, — eine specifisch menschliche sei. Denn das Denken ist organlos nur hinsichtlich des Princips, von welchem die Thätigkeit ausgeht; es ist aber, wie wir bereits wissen, an die Organe gebunden hinsichtlich seines Objectes; da dieses ihm vermittelt wird auf dem Wege der sinnlichen Empfindung, welche durch leibliche Organe sich vollzieht. So nimmt auch der Körper Theil an der intellectiven Thätigkeit; folglich involvirt das Denken eine Thätigkeit beider Componenten, der Seele und des Leibes; nur ist diese Thätigkeit beiderseits nicht dieselbe [2]). Schon aus diesem Grunde ist also das Denken, obgleich organlos, doch eine wahrhaft menschliche Thätigkeit. Dann aber kommt auch noch in Be-

sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliquam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam excedere; sicut anima vegetabilis plus, quam forma elementaris, et anima sensibilis plus, quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus. De anim. art 1, ad 18. Quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem. Et ideo est aliqua operatio animae, in qua non communicat corpus. art. 1, c. De spir. creat. art. 2, c. C. g. l. 2. c. 68.

1) C. g. l. 2. c. 68. p. 290. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali, quam ex forma ignis et ejus materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

2) De anim. qu. un. art. 1, ad 11. Intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium, a quo egreditur operatio... Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti. Nam phantasmata, quae sunt objecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

tracht, dass der Mensch als solcher eine einheitliche Natur und Person ist. Alle Thätigkeit aber eignet der Person, folglich auch das Denken der Person des Menschen, nicht einem Theile dieser Persönlichkeit. Man darf daher strenge genommen nicht sagen: die Seele denkt, sondern vielmehr: der Mensch denkt durch seine Seele [1]).

Wenn nun aber die bisherige Untersuchung gezeigt hat, dass die Seele ihrer Wesenheit nach die substantielle Form des Leibes sei, und dass sie nicht als blos bewegendes Princip mit dem Leibe verbunden sei: so ist damit nur ihr *primäres* Verhältniss zum Leibe characterisirt. Aber es ist damit nicht gesagt, dass die Seele sich gar nicht bewegend zum Leibe verhalte. Vielmehr ist durch sie alle Bewegung des Körpers und im Körper bedingt. Folglich schliesst sich an das primäre auch noch ein secundäres Verhältniss der Seele zum Leibe an, nämlich das Verhältniss des Bewegers zum Bewegten. Dieses Verhältniss radicirt jedoch nicht mehr im Wesen, sondern in den Kräften der Seele; denn durch diese bewegt sie den Körper. Um also das Verhältniss der Seele zum Leibe vollkommen zu bestimmen, muss man sagen, dass die Seele in erster Linie und vermöge ihres Wesens die Form, in zweiter Linie dagegen und vermöge ihrer Kräfte der Beweger des Leibes sei. Mithin verhält sich auch der Leib zur Seele vorerst als Materie, und dann in zweiter Linie als Organ [2]).

§. 172.

Halten wir nun diese psychologischen Grundsätze fest, so ergeben sich hieraus von selbst die weitern Consequenzen. Die Seele ist die Form und der erste Act des *ganzen* Körpers; derselbe ist in seiner ganzen Totalität nur durch die Seele das, was er ist, und jede Thätigkeit, welche wir in ihm wahrnehmen, ist in letzter Instanz durch die Seele bedingt. Daraus folgt, dass es im Menschen nicht viele, sondern nur Eine Seele geben könne [3]). Die vegetative, sensitive und

1) De spir. creat. art. 2, ad 2. Intelligere est operatio animae humanae, secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum conjunctum, i. e. homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars ejus formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cujuslibet partis attribuitur toti. Homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam. S. Th. 1. qu. 75. art. 2, ad 2. Magis proprie dicitur, quod homo intelligat per animam. C. g. l. 2. c. 62. p. 283.

2) De verit. qu. 26. art. 2, c. Anima unitur corpori dupliciter, uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. In l. sent. 4. dist. 44. qu. 1. art. 2. qu. 1, ad 1 m. C. g. l. 4. c. 41. p. 438. Anima rationalis unitur corpori, et sicut materiae, et sicut instrumento. S. Th. 3. qu. 8. art. 2, c. Anima forma et motor corporis.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 3, c. Si ponamus, animam corpori uniri sicut for-

intellective Seele sind also im Menschen nicht substantiell verschieden, sondern die Eine Menschenseele ist vegetative, sensitive und intellective Seele zugleich[1]). In der That, wenn der Mensch ein einheitliches Wesen ist, dann ist eine Vielheit von Seelen in ihm unmöglich, weil durch eine solche Vielheit die Wesenseinheit in ihm aufgehoben würde. Denn wodurch ein Ding seiend ist, dadurch ist es auch Eins; Seins- und Einheitsprincip sind identisch; da die Einheit die unmittelbare Folge des Seins ist. Nun aber ist das Ding seiend durch seine Form: also ist es durch diese auch Eins. Nehmen wir mithin eine Mehrheit von Formen (Seelen) im Menschen an, so gewinnen wir in ihm so viele verschiedene Wesenheiten, als wir Formen (Seelen) in ihm setzen; der Mensch ist dann keine einheitliche Wesenheit mehr, sondern ein blosses Aggregat von mehreren Wesenheiten. Behauptet man, dass die Einheit des Menschenwesens in dieser Hypothese gewahrt werde durch die Annahme einer gegenseitigen Unterordnung der verschiedenen Formen (Seelen) untereinander: so ist darauf zu erwiedern, dass die blosse Ordnungseinheit die niederste Stufe in der Reihe der Einheiten bildet, und keineswegs im Stande ist, ein schlechthin einheitliches Wesen zu constituiren[2]). Nur unter der Bedingung könnte aus dieser Vielheit möglicher Weise eine Einheit resultiren, dass ein einigendes Princip über ihnen steht, welches sie verbindet. Dies kann nicht der Körper sein, weil dieser nicht die Seele, sondern vielmehr die Seele ihn zusammenhält. Es müsste also das einigende Princip eine höhere Form sein: und diese wäre dann eben die eigentliche Seele des Menschen. Würde man dann aber auch in dieser die Einheit nicht festhalten, dann würde die gleiche Voraussetzung sich wiederholen: und so in's Unendliche[3]). Die Einheit der Seele ist somit eine nothwendige Forderung der Einheit des menschlichen Wesens; ohne jene haben wir im letztern blos eine accidentelle Einheit, und diese reicht nicht hin zum wahren Begriffe der menschlichen Natur[4]). Und

mam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, c. art. 3, c.

2) C. g. l. 2. c. 58. Ab eodem habet aliquid esse et unitatem; unum enim consequitur ens. Quum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum. S. Th. 1. qu. 76. art. 3.

3) C. g. l. 2. c. 58. Cf. De anim. qu. un. art. 11, c.

4) C. g. l. 2. c. 58. Ad haec redibit praedictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim, quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, quum sit extra essentiam ejus.... Quum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, sequetur, quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter

wie sollten auch die verschiedenen Thätigkeiten im Menschen sich gegenseitig hemmen und behindern können, wie solches thatsächlich stattfindet, wenn sie nicht Alle in Einem Princip wurzelten [1])! Man sage nicht, die intellective Seele sei nicht fähig, die sensitiven und vegetativen Functionen zu vollziehen. Im Gebiete der sichtbaren Natur schliesst jede höhere Form die untergeordneten potenziel in sich, wie die höhern Zahlen immer die geringern in sich einschliessen. Wie sollte im Menschen als der Spitze der Naturwesen eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel stattfinden! Auch in ihm muss die höhere Form, die intellective Seele, die untergeordneten Formen, die sensitive und vegetative Seele, virtuel in sich schliessen; und wenn dieses, dann müssen die vegetativen und sensitiven Functionen im Menschen nicht minder der intellectiven Seele angehören, als die Denk- und Willensthätigkeit [2]). So ist im Menschen der Unterschied zwischen Geist und Seele nur ein beziehungsweiser: in so fern nämlich die Seele intellectiv thätig ist, kann man sie Geist, und in so fern sie sensitiv und vegetativ thätig ist, kann man sie Seele im engern Sinne dieses Wortes nennen [3]).

Eine weitere Folge aus dem Grundprincip, dass die Seele die substantielle Form des Leibes sei, besteht darin, dass nicht blos keine eigene sensitive und vegetative Seele, sondern dass überhaupt gar keine andere substantielle Form ausser der intellectiven Seele im Menschen angenommen werden darf [4]). Denn sind mehrere substantielle Formen in einem Dinge, so gibt entweder die erste das Sein schlechthin, oder sie gibt es nicht. Wenn nicht, so ist sie nicht substantielle Form; wenn ja, so können die folgenden nicht substantielle Formen sein [5]). Würde sohin der vernünftigen Seele irgend welche sub-

intellectiva: et sic neque animal, neque homo simpliciter significabit unum, neque aliquod genus, neque species in praedicamento substantiae. De anim. art. 11, c.

1) C. g. l. 2. c. 58. Diversae vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit. Videmus autem, quod diversae operationes animae impediunt se; quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur, quod istae actiones et vires, quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Quodl. 11. qu. 5. art. 5, c.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 3, c. Anima intellectiva continet (ergo) in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. De spir. creat. art. 3, c. Quodl. 1. qu. 4. art. 6, c. Anima intellectiva habet virtutem, ut conferat corpori humano, quidquid confert sensitiva in brutis et similiter sensitiva facit in animalibus, quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Quodl. 11. qu. 5. art. 5, c.

3) S. Th. 1. qu. 97. art. 3.

4) S. Th. 1. qu. 76. art. 4, c. Si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, impossibile est, quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

5) Opusc. 2, comp. theol. c. 90.

stantielle Form im Körper präexistiren, durch welche ihr materielles Substrat ein actuelles Sein als Körper gewänne, so würde diese geradezu ihr charakteristisches Moment, ihr substantielles Formsein aufheben; die Geistseele wäre nicht mehr schlechthiniges Seinsprincip, und eben deshalb nicht Wesensform des Leibes; ihre Vereinigung mit der körperlichen Materie wäre nicht der Anfang, das erste Werden, die Generation, ihre Trennung von derselben nicht unmittelbar die Auflösung des Leibes als menschlichen Leibes: was offenbar falsch ist. Ebenso würde in der gedachten Hypothese wiederum die Einheit des menschlichen Wesens verloren gehen [1]). Kein Körper hat mehr als Eine substantielle Form: also auch nicht der menschliche Körper [2]). Hienach schliesst die intellective Seele nicht blos die sensitive und vegetative der Potenz nach in sich, sondern auch alle andern tiefer stehenden Formen, und übt im Leibe allein alle jene Functionen, welche diese tiefer stehenden Formen in den Naturwesen vollbringen [3]). Wie sie die einzige Seele im Menschen ist, so auch die einzige Wesensform. Hienach kann auch die reale Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht in dem Sinne gefasst werden, als wirke der Leib aus und durch sich auf die Seele, und umgekehrt die Seele für sich selbst auf den Leib; denn der Leib hat ja für sich keine eigene Wesensform, und daher auch keine eigene Thätigkeit, mit welcher er die Seele beeinflussen könnte. Die Seele wirkt vielmehr auf den Leib, in so fern sie dessen Glieder zu lebendigen, wirksamen Organen ihrer selbst macht; der Körper wirkt auf die Seele, als Theil des Menschen, in Einheit mit der Seele, in so fern er von ihr Leben und Wirkungsfähigkeit erhält; die höhern, organlosen Kräfte der Seele wirken auf die niedern, organischen, die niedern auf die höhern, weil und in so fern beide geeint sind in Einer geistigen Wesenheit. Es ist also nicht ein Verkehr zweier Wesen, sondern zweier zur realen Einheit verbundener Bestandtheile Eines Wesens; ein Wechselspiel verschiedener Grundkräfte ein und derselben Substanz.

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 4, c. Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animae esset ens actu, sequeretur, quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens, quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid: quae sunt manifeste falsa. De spir. creat. art. 3, c.

2) Quodl. 12. qu. 3. art. 9.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 4, c. Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt art. 6, ad 1. Una et eadem forma est per essentiam, per quam est homo ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo.

Die Seele wirkt im Leibe durch die von ihr belebten leiblichen Organe; der Leib wirkt auf die Seele durch die mit ihm thätigen seelischen Potenzen[1]).

Ist ferner die Seele die substantielle Form des Leibes, so ist sie als solche mit der leiblichen Materie unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Mittelgliedes, verbunden[2]). Denn das schlechthin Erste an einem Dinge, dem Nichts vorangeht, die Grundlage und Vorbedingung alles Andern, ist das Sein; folglich muss auch das Princip, welches einem Dinge primär das Sein gibt, vor Allem, d. h. unmittelbar und auf das Innigste sich mit ihm verbinden. Dieses das Sein gebende Princip ist aber die Form, im Menschen also die Seele; folglich ist die Verbindung der Seele mit dem Leibe, so fern sie dessen Form ist, eine schlechthin unmittelbare[3]), durch keinen „körperlichen Geist," durch keinen „incorruptibeln Seelenleib," durch keine „lichtartige Substanz," oder wie diese sog. „Medien" alle heissen mögen, vermittelte[4]). Diess gilt jedoch, wie gesagt, nur in so fern, als die Seele als Form des Leibes sich verhält; in so fern sie dagegen Bewegerin desselben ist, muss man allerdings solche Medien annehmen; denn da bewegt die Seele den Körper durch ihre Potenzen, ein Organ durch das andere, und die Glieder überhaupt durch den (Nerven-) Geist[5]).

1) De verit. qu. 26. art. 10. Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat: et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem et usque ad mortem; contingit enim, aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexionem imitatur, secundum amentiam vel docilitatem et alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu: et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus: et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur. art. 2 sq.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 7. Anima immediate corpori unitur; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens.

3) Ib. l. c. De anim. art. 9, c. princ. et fin. Inter omnia esse est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus. Unde oportet, quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter. Unde cum forma secundum seipsam det esse materiae, secundum seipsam unitur materiae primae, et non per aliquod ligamentum. C. g. l. 2. c. 71.

4) S. Th. 1. qu. 76. art. 7, c. — In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2. art. 4, ad 3.

5) C. g. l. 2, c. 71. S. Th. 1. qu. 76. art. 7, ad 1 et 2. — art. 6, ad 3. — In l. sent. 2. dist. 31. qu. 2. art. 1, ad 1.

Endlich folgt aus dem formalen Verhältnisse der Seele zum Leibe auch noch dieses, dass die Seele nach ihrem Dasein nicht an einen bestimmten Theil, an ein bestimmtes Organ des Leibes gebunden ist, sondern dass sie vielmehr ganz im ganzen, und ganz in jedem einzelnen Theile des Organismus da ist. Denn die substantielle Form ist ebenso wohl Form des Ganzen, wie jedes einzelnen Theiles, da von ihr, als dem unmittelbaren und einzigen Seinsprincip, sowohl das Ganze, als auch die einzelnen Theile desselben das wesentliche und specifische Sein erhalten. Jede Form aber ist ihrem Begriffe nach in dem, dessen Form sie ist, und folglich die substantielle Form im Ganzen und in jedem Theile. Das gilt mithin auch von der Seele. Die Seele muss also als substantielle Form im Ganzen und in jedem einzelnen Theile des Leibes sein. Solches kann sie aber nicht sein nach ihren verschiedenen Theilen, weil sie eben keine Theile hat; folglich muss sie, weil einfach, ganz im Ganzen, und ganz in jedem Theile des Leibes sein [1]).

Das gilt jedoch wiederum nur in so fern, als die Seele die Form des Leibes ist. Form des Leibes aber ist sie nur nach ihrem Wesen; folglich ist sie auch nur nach ihrem Wesen allgegenwärtig im Leibe. Nach ihren Potenzen dagegen ist sie nicht allgegenwärtig, denn jede (vegetative und sensitive) Potenz in ihr hat bestimmte Organe, an welche sie gebunden ist, und auf diese ist daher auch deren Gegenwart beschränkt [2]). In dieser Beziehung also, aber auch *nur* in dieser Beziehung kann man von einem Beschränktsein der Seele auf bestimmte Theile des Körpers sprechen. Der Centralsitz der vegetativen Potenzen ist dann das Herz, der der sensitiven, das Gehirn [3]). Die intellective Potenz ist, wie bekannt, organlos [4]).

§. 173.

Nachdem so die leitenden Grundsätze über das Verhältniss der Seele zum Leibe festgestellt sind, ist es uns nun auch möglich, die Widerlegung in's Auge zu fassen, welche der heil. Thomas den Irrthümern des Averroes und Avicenna von der Einheit des Verstandes in allen Menschen angedeihen lässt. Was zuerst die Averroistische Ansicht von der Einheit des möglichen Verstandes in allen Menschen betrifft, so wi-

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 8. — In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 5. art. 3, c. De anima, qu. un. art. 10, c. C. g. l. 2. c. 72. De spir. creat. art. 4.

2) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 5, art. 3, c. Si consideretur anima prout est forma, et essentia, est in qualibet parte corporis tota. Si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto et in diversis partibus secundum diversas potentias. De anim. qu. un. art. 10, c. De spir. creat. art. 4, c.

3) Quodl. 4. qu. 2. art. 3, ad 1. — In l. sent. 3. dist. 13. qu. 2. art. 1, ad 5.

4) Vgl. zu dieser ganzen Darstellung des Wechselverhältnisses zwischen Leib und Seele: *Morgott*, a. a. O. S. 16 ff.

derstreitet diese Annahme wesentlich der soeben begründeten Wahrheit, dass die vernünftige Seele die substantielle Form des Leibes sei. Denn Eine Form kann immer nur die Form Einer bestimmten Materie sein, weil beide einander gegenseitig proportionirt sein müssen [1]). Ebenso widerstreitet aber jene Annahme auch dem zweiten Verhältnisse, in welchem die Seele zum Leibe steht, dem Verhältnisse des Bewegers zum Bewegten. Denn jedem Beweger entspricht stets nur Ein Instrument, auf welches seine bewegende Thätigkeit sich beziehen kann [2]). In der That, wo immer eine höhere Lebensthätigkeit in einem Wesen wahrnehmbar ist, da ist auch eine höhere Lebensstufe, entsprechend jener höheren Lebensthätigkeit. Im Menschen aber findet sich eine wesentlich höhere Lebensthätigkeit, als in der Pflanze und in dem Thiere sich offenbart, nämlich das Denken. Dem Menschen eignet sohin auch eine höhere Art des Lebens. Nun ist aber das Princip des Lebens die Seele. Folglich muss der Mensch auch eine wesentlich höhere Seele haben, als die sensitive Seele des Thieres ist. Diess ist sie aber nur dadurch, dass die Thätigkeit des Denkens, und somit der Verstand, ihr selbst angehört, eine wesentliche Kraft derselben ist. Ist der Verstand von ihr getrennt, dann steht sie an und für sich ganz und gar auf der Stufe der thierischen Seele, und hat keinen Vorzug vor dieser [3]). Ausserdem offenbart sich das specifische Sein jedes individuellen Wesens in der ihm eigenthümlichen Thätigkeit; das specifische Sein des Menschen also in der Thätigkeit des Denkens. Ein Mensch ist deshalb nur dadurch Mensch, dass er denkt. Und da das Denken dem möglichen Verstande eignet, so ist der Mensch das, was er ist, nur durch den möglichen Verstand. Haben also verschiedene menschliche Individuen zwar verschiedene sensitive Seelen, aber nur einen und denselben möglichen Verstand, so folgt daraus, dass sie zwar mehrere thierische Wesen (animalia), aber nicht mehrere Menschen sind: was absurd ist [4]). Ueber-

1) C. g. l. 2. c. 73. Substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem, unam formam esse nisi unius materiae, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

2) Ib. l. c. Unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius. Sicut igitur impossibile est, quod architectus utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est, quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

3) C. g. l. 2. c. 59. p. 273.

4) De spir. creat. art. 9, c. C. g. l. 2. c. 73. Si autem dicatur, quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et quod pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest. Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ejus. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita propria operatio hominis est intelligere. Unde oportet, quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, ita sit homo

haupt hebt sich in der Averroistischen Hypothese aller wesentliche, specifische Unterschied zwischen Mensch und Thier auf[1]). Denn die Vis cogitativa (intellectus passivus), welche Averroes als das unterscheidende Merkmal zwischen Mensch und Thier hinstellt, kann einen *wesentlichen* Unterschied zwischen beiden nicht begründen, weil sie der sensitiven Seele als solcher angehört, und nur eine höhere graduale Vollkommenheit der letztern involvirt[2]). Endlich ist auch die Art und Weise, wie Averroes auf seinem Standpunkte die Erkenntniss erklärt, ganz und gar nichtig und unhaltbar. Da soll der mögliche Verstand durch die actuelle intelligible Species, welche seine Form ist, mit dem Menschen sich verbinden, so zwar, dass diese Verbindung vermittelt wird durch die sinnliche Vorstellung, welche gleichsam das Subject jener Form wird. Aber da würde die actuelle intelligible Species zu der sinnlichen Vorstellung in gleichem Verhältnisse stehen, wie die actuelle sinnliche Species zu dem äussern Gegenstande, dessen Species sie ist. Nun wird aber vermöge dieses Verhältnisses der äussere Gegenstand zwar sinnlich wahrgenommen, aber er selbst wird nicht wahrnehmend. So verhielte es sich mithin auch mit dem möglichen Verstande. Vermöge jener Verbindung desselben mit uns würden wir selbst von ihm erkannt werden, aber wir selbst würden nicht erkennend sein[3]). Von welcher Seite man daher auch immer die

propter id, quod intelligit. Id autem, quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis. Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem: sequitur, quod sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum. De anima, qu. un. art. 3, c.

1) C. g. l. 2. c. 59. p. 273 sq. Quod consequitur ad operationem alicujus rei, non largitur alicui speciem, quia operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem secundum positionem praedictam consequitur hominis operationem; fit enim mediante phantasia, quae est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem, non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc, quod est intellectum habens. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 1, c. fol. 55, 6.

2) C. g. l. 2. c. 60. De spir. creat. art. 9, c.

3) De anima, qu. un. art. 2, c. C. g. l. 2. c. 59. p. 271 sq. Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae ipsius oculi, — species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam: — similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma, quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem, qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 1, c. fol. 55, 6. Cf. De unit. intell. adv. Averroistas. Opusc. 16.

averroistische Ansicht betrachtet, überall erweist sie sich als innerlich unwahr und widersprechend.

Das Gleiche gilt aber auch von der Lehre des Avicenna, nach welcher der thätige Verstand von der individuellen Seele zu trennen, und als eine in sich einheitliche und allgemeine Kraft über alle Menschen hinzustellen wäre. Ueberall müssen ja actives und receptives Princip einander gegenseitig proportionirt sein, und deshalb setzt jede Receptivität eine ihr entsprechende Spontaneität, jede Passivität eine ihr entsprechende Activität voraus. Nun verhält sich aber der thätige Verstand zum möglichen wie das Active zum Passiven, wie die Spontaneität zur Receptivität. Wenn also der mögliche Verstand eine Kraft der individuellen Seele ist, wie bewiesen worden, so muss das Gleiche auch vom thätigen Verstande gelten, weil sonst jene Proportion zwischen beiden nicht stattfinden würde[1]. Ausserdem würde es in der gedachten Hypothese gar nicht in unserer Selbstbestimmung liegen können, einen Act des Denkens zu vollziehen, oder nicht. Denn ist der thätige Verstand eine von der Seele getrennte Kraft, dann muss sie als ununterbrochen thätig und auf unsere Seele einwirkend gedacht werden: und dann folgt, dass die Seele den Act des Denkens nie nach eigener Willkür setzen oder sistiren kann[2]. Das Denken ist eine natürliche Thätigkeit des Menschen, folglich muss auch das Princip dieser Thätigkeit nach seiner ganzen Totalität in seiner Natur liegen; der thätige Verstand muss also ebenso wie der mögliche der individuellen Seele selbst eigen sein[3]. Denn setzt man den thätigen Ver-

1) C. g. l. 2. c. 76. Quum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet, quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est, et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium.

2) Ib. l. c. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet, quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere, quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum; sed tunc intelligimus actu, quando phantasmata fiunt intelligibilia actu; igitur oportet, quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra, actu intelligere.

3) De spir. creat. art. 10, c. De anima, qu. un. art 5, c. Sicut operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea utramque autem harum operationem experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur; non enim potest aliquid formaliter operari per id, quod est secundum esse separatum ab ipso: sed etsi id, quod est separatum, est principium motivum ad ope-

stand als etwas Uebernatürliches über die individuelle Seele hin, so ist das Denken nicht mehr eine eigenthümliche und natürliche Thätigkeit des Menschen: was man nicht annehmen kann, ohne die Natur des Menschen als solchen zu zerstören [1]. Wenn man für die gegentheilige Ansicht die Instanz anführt, dass ja die Seele nicht zu gleicher Zeit potentiell und activ sein könne, wie sie solches sein müsste, falls der thätige Verstand ebenso wie der mögliche eine Kraft der individuellen Seele wäre: so ist darauf zu erwiedern, dass gar kein Widerspruch darin liege, wenn ein Wesen nach einer Beziehung potentiell, nach der andern activ ist. Und nur dieses findet ja in unserm Falle statt [2]. Endlich ist es nicht blos eine Wahrheit des Glaubens, sondern auch der Vernunft, dass die höchste Glückseligkeit des Menschen in der edelsten, also in der contemplativen Thätigkeit bestehe. Nun kann aber die höchste Vollkommenheit der contemplativen Thätigkeit nur darin bestehen, dass unser Verstand mit seinem activen Princip verbunden wird. Ist also der thätige Verstand ein von der individuellen Seele und dem möglichen Verstande getrenntes Princip, dann besteht auch die höchste Vollkommenheit der Erkenntniss in der Verbindung des möglichen mit dem thätigen Verstande, also darin, dass der Mensch zur unmittelbaren Erkenntniss des thätigen Verstandes gelangt. Und das lehren denn auch die Anhänger der gedachten Theorie. Allein das steht im Widerspruche mit dem christlichen Glauben, welcher uns lehrt, dass die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen in der vollkommenen Erkenntniss Gottes, nicht einer von ihm verschiedenen und ihm untergeordneten Substanz besteht [3]. Eben

randum, nihilominus oportet esse aliquid intrinsecum, quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscunque impressio. Oportet esse igitur in nobis aliquod principium formale, quo recipiamus intelligibilia, et aliud, quo abstrahimus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens.

1) C. g. l. 2. c. 76. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est, quod est supra naturam hominis. Operatio autem, quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis.... Quum igitur homo non posset intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequitur, quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini; et sic homo non poterit definiri per hoc, quod est intellectivus aut rationalis. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 1, c.

2) De anima, art. 5, c. C. g. l. 2. c. 77.

3) De anima, art. 5, c. Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata praeter Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans, ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in conjunctione aliquali animae nostrae, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit,... sed in conjunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim, quod ultima beatitudo sive felicitas consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere, cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc, quod intellectus noster suo activo principio conjungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime

dieses hat denn auch manche christliche Lehrer, welche die Lehre, dass der thätige Verstand von der Seele getrennt sei, nicht aufgeben, und doch mit dem christlichen Glauben sich nicht in Widerspruch setzen wollten, veranlasst, den thätigen Verstand nicht im Sinne der Araber als eine unter Gott stehende Intelligenz zu betrachten, sondern zu behaupten, der thätige Verstand sei Nichts anderes, als Gott selbst. Allein auch das ist unrichtig. Denn obgleich es wahr ist, dass Gott als allgemeine höchste Ursache mit aller geschöpflichen Thätigkeit mitwirken muss, so hat doch jede secundäre Ursache das formelle Princip ihrer Thätigkeit in sich und hört so unter dem Einflusse der göttlichen Mitwirkung nicht auf, durch sich und aus sich thätig zu sein. Dieses allgemeine Princip muss also auch auf die Denkthätigkeit des Menschen Anwendung finden. Der menschliche Verstand participirt zwar sein Licht von dem göttlichen Verstande; allein daraus folgt nicht, dass das participirte Licht dasselbe sei mit dem göttlichen Lichte selbst; vielmehr muss das erstere von dem letztern verschieden sein, und darum muss der Mensch das formelle Princip seiner Denkthätigkeit in sich selbst haben, und bei aller Participation an dem göttlichen Lichte doch durch sich selbst und aus sich denkthätig sein. Das ist aber nur unter der Bedingung möglich, dass der thätige Verstand nicht Gott selbst, sondern vielmehr eine wesentliche Kraft der individuellen Seele ist [1]).

Und so kann es denn keinem Zweifel unterliegen, dass weder der mögliche noch der thätige Verstand ein von der Seele getrenntes Princip sei; vielmehr gehören sie beide als wesentliche Kräfte der individuellen Seele an. Es ist auch keineswegs richtig, dass Aristoteles eine solche Trennung des Verstandes von der Seele gelehrt habe. Denn er nennt den Verstand ausdrücklich eine „pars animae, qua cognoscit anima et sapit.“ Ebenso bezeichnet er den möglichen Verstand als „id, quo intelligit anima.“ Das hätte keinen Sinn, wenn er der Ansicht gewesen wäre, der Verstand sei ein von der Seele getrenntes Princip [2]). Wenn er den Verstand „separatum et immixtum“ nennt, so hat dieses nur den Sinn, dass der Verstand keine organische Potenz ist, sondern dass seine Thätigkeit als eine überorganische betrachtet werden müsse [3]).

Durch diese Widerlegung der Irrthümer der Arabisten ist denn nun zugleich auch die Individualität der Seele näher begründet und

perfectum est, quando pertingit ad proprium activum, causa quod est ei perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam dicunt, quod ultima felicitas hominis est in hoc, quod possit intelligere intellectum agentem. De spir. creat. art. 10, c.

1) De spir. creat. art. 10, c. De anima, art. 5, c. S. Th. 1. qu. 79. art. 4.

2) De spir. creat. art. 9, c. De anima. art. 2, c.

3) C. g. l. 2. c. 78.

die Annahme ausgeschlossen, als sei die vernünftige Seele der Zahl nach nur Eine in allen Menschen. Die Individualität der Seele ist zwar, wie wir gesehen haben, schon eine unmittelbare Folge ihrer geistigen Natur; aber diess hindert nicht, dieselbe auch noch durch andere Beweise zu begründen. Und das ist im Obigen geschehen. Ist nämlich der Verstand nicht von der Seele getrennt, so kann er auch nicht als numerisch Einer in allen Menschen betrachtet werden. Und wenn dieses, dann vervielfältigen sich die vernünftigen Seelen nach der Vielheit der Körper, und gibt es so viele individuelle vernünftige Seelen, als es Menschen gibt [1]. Die vernünftige Seele ist vermöge ihres Wesens fähig, mit dem Leibe zu Einer Wesenheit verbunden zu werden. Und gerade dieses ist der innere Grund der Vielheit der Seelen nach der Individualität in analoger Weise, wie solches bei allen andern Formen stattfindet. Nur ist der Unterschied hier der, dass die Seele nicht nach ihrem Sein vom Leibe abhängt, wie solches bei den übrigen Formen stattfindet, weshalb auch ihre Individuation nicht durch den Leib bedingt ist, sondern die Individualität ihr schon an sich und vermöge ihres Wesens zukommt. Nur die Vielheit der individuellen Seelen *in Einer Species* ist durch deren Verbindungsfähigkeit mit den respectiven Leibern bedingt, woher es denn auch kommt, dass, wie wir bereits gehört haben, bei solchen geistigen Wesen, welche vermöge ihrer Natur nicht die Fähigkeit haben, mit einem Leibe zu einer Wesenseinheit sich zu verbinden, nicht mehrere Individuen unter Eine Species fallen können, sondern vielmehr jedes derselben eine eigene Species bildet [2]. So wäre denn auch eine Vielheit individueller Seelen in Einer Species nicht möglich, ohne deren natürliche Verbindungsfähigkeit mit dem Leibe [3].

1) De anima, art. 3, c. S. Th. 1. qu. 79. art. 5.

2) De anima, art. 3, c. Et cum (intellectus) sit quaedam vis vel potentia animae humanae, multiplicatur secundum multiplicationem substantiae ipsius animae, cujus multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid consideratione alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est, quod illud commune multiplicetur secundum numerum eadem specie remanente. Sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa: unde distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his, quae supra dicta sunt, quod de ratione animae humanae est, quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem: sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc, quod est esse hujus vel illius subjecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore. Unde nec esse individuatum ejus dependet a corpore. Unumquodque enim in quantum est unum, est in se indivisum et ab aliis distinctum.

3) De pot. qu. 3. art. 10, c. In 1. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 2, c.

§. 174.

Nach dieser Digression führt uns der Gang unserer Darstellung auf die Lehre des heil. Thomas von der Entstehung der individuellen Seelen. Die Seele, lehrt er, kann nicht eine Emanation der göttlichen Substanz sein, schon aus dem einfachen Grunde, weil Gottes Wesen schlechterdings einfach und untheilbar ist. Wäre die Seele aus der Substanz Gottes, dann könnte sie nicht ein Theil dieser Substanz sein, sondern müsste mit Rücksicht auf die absolute Untheilbarkeit Gottes die ganze göttliche Substanz sein. Da aber die göttliche Substanz wesentlich Eine ist, so müssten in Folge dessen auch alle menschlichen Seelen nur Eine Seele sein, und wir wären so wieder auf die Ansicht der Araber von der Einheit des Verstandes zurückgewiesen, welche wir so eben widerlegt haben [1]).

Daraus folgt, dass die Seele ursprünglich ebenso von Gott aus Nichts geschaffen worden sein müsse, wie die übrigen körperlichen und geistigen Wesen. Die Seele ist eine subsistente Form, sie konnte also nicht gebildet werden von Gott aus der körperlichen Materie; und von einer geistigen Materie, aus welcher sie etwa hätte werden können, kann deshalb gar nicht die Rede sein, weil es eine sogenannte „geistige Materie" nicht gibt und nicht geben kann. Denn in dieser Hypothese müssten die geistigen Wesen sich gegenseitig in einander verändern können, wie die körperlichen Dinge: was nicht der Fall ist [2]). Zudem ist ja schon bewiesen worden, dass die Seele ohne alle Materie sei. Und wenn dieses, dann kann sie ja auch nicht aus einer Materie gebildet sein [3]).

Die Schöpfung der Seele aber und ihre Verbindung mit dem Leibe konnten keine der Zeit nach von einander getrennte Acte sein; mit andern Worten, die Seele konnte nicht in einem ausserkörperlichen Zustande dem Leibe präexistiren und erst später mit dem Leibe verbunden werden. Die Präexistenzlehre ist schon im Allgemeinen ganz unhaltbar. Denn die Seele ist ja ihrer Natur nach die wesentliche Form des Leibes und folglich ein wesentliches Constitutiv der menschlichen Natur. Sie hat somit kein vollkommenes specifisches Sein ohne den Leib. Gott aber konnte die Naturen nicht unvollkommen schaffen: und darum musste er die Seele im Augenblicke ihrer Schöpfung auch schon mit dem Leibe verbinden, um derselben ihr vollkommenes Sein zu verleihen [4]). In der That, der Seele ist es natürlich, mit dem Leibe ver-

1) C. g. l. 2. c. 85. S. Th. 1. qu. 90. art. 1. Cf. in l. sent. 2. dist. 17. qu. 1. art. 1. — 2) S. Th. 1. qu. 90. art. 2. 3. — 3) In l. sent. 2. dist. 17. qu. 1. art. 2, c.

4) S. Th. 1. qu. 90. art. 4, c. Manifestum est enim, quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem

einigt zu sein, eben weil sie dessen Form ist. Dasjenige aber, was der Natur gemäss ist, ist immer früher, als dasjenige, was praeter naturam ist, wie hier das Getrenntsein der Seele vom Leibe. Folglich kann die Seele nicht vorher in ausserkörperlichem Zustande gelebt haben, bevor sie mit dem Leibe verbunden wurde [1]). Ebenso ist der Theil eines Ganzen, wenn er von diesem getrennt ist, unvollkommen, und wird erst vollkommen, wenn er mit dem Ganzen sich verbindet. Die Seele ist aber der eine Bestandtheil des Ganzen der menschlichen Natur, und ihre Vollkommenheit hängt deshalb in dieser Beziehung ab von ihrer Verbindung mit dem Leibe. Da nun in der Ordnung der natürlichen Dinge das Vollkommene stets früher ist, als das Unvollkommene, so muss auch aus diesem Grunde das Verbundensein der Seele mit dem Leibe früher sein, als das Getrenntsein von diesem [2]). Noch mehr. Dieses Getrenntsein der Seele vom Leibe wäre für die Seele ursprünglich ein widernatürlicher und gewaltsamer Zustand gewesen; das Widernatürliche und Gewaltsame kann aber in der Ordnung der Dinge ebenso wenig das erste sein, wie das Unvollkommene [3]). Endlich ist, wie wir gesehen haben, die Vielheit individueller Seelen in Einer Species dadurch bedingt, dass dieselben vermöge ihrer Natur zur Verbindung mit einem Leibe bestimmt und hingeordnet sind. Nimmt man daher an, dass die Seelen ursprünglich körperlos geschaffen worden sind, und erst im Laufe der Zeit aus irgend welcher accidentellen Ursache mit dem Leibe verbunden werden, dann folgt daraus entweder, dass jede Seele und folglich auch jeder Mensch für sich eine eigene

perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens, animam sine corpore creari. De pot. qu. 3. art. 10, c.

1) C. g. l. 2. c. 83. Unicuique formae naturale est, propriae materiae uniri. Prius autem attribuitur unicuique, quod convenit ei secundum naturam, quam quod ei convenit praeter naturam. Animae igitur convenit esse unitam corpori prius, quam esse a corpore separatam; non est igitur creata ante corpus, cui unitur.

2) C. g. l. 2. c. 83.

3) Ib. l. c. Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est, quomodo corporibus sint unitae. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. Si autem violenter, unio igitur animae ad corpus est praeter naturam: homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale, quod patet esse falsum. Si autem naturaliter animae corporibus sunt unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens. Statim igitur a principio suae creationis fuissent animae corporibus unitae, nisi aliquid esset impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit, quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae; quod est inconveniens, quia violentum et quod est contra naturam, quum sit per accidens, non potest esse prius eo, quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens. S. Th. 1. qu. 118. art. 3.

Species bildet, oder dass es ursprünglich nicht mehrere individuelle Seelen gibt, sondern nur Eine allgemeine Seele, welche sich individualisirt nach der Individualität der respectiven Leiber, mit denen sie sich verbindet. Das eine aber wie das andere ist ein Irrthum [1]). Die Seelen konnten also ursprünglich nicht ausser Verbindung mit den Leibern geschaffen werden; die Entstehung der Seele ist vielmehr zugleich ihre Verbindung mit dem Leibe, d. h. die Entstehung der Seele und ihre Verbindung mit dem Leibe sind gleichzeitig.

Verhält es sich aber also, dann ergibt sich nun die weitere Frage: Auf welche Weise entstehen denn die einzelnen individuellen Seelen im Processe der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Dass die Seele des ersten Menschen nur durch göttliche Schöpfung entstehen konnte, wissen wir bereits; aber wie verhält es sich nun mit der Entstehung der weitern Seelen, welche im Verlaufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in's Dasein eintreten? — Man hat diese Frage dahin beantwortet, dass man behauptete, die Entstehung der menschlichen Seelen sei auf die Generation zurückzuführen, wornach also nicht blos der Leib, sondern auch die Seele des Kindes seine Entstehung der Generation verdankte. Allein das ist unrichtig. Auf dem Wege der Generation entstehen nur solche Formen, welche nach ihrem Sein vom Körper abhängig und in Folge dessen auch in all ihrer Thätigkeit an leibliche Organe gebunden, keiner überorganischen Thätigkeit fähig sind. Daher muss man allerdings annehmen, dass die vegetative und sensitive Seele durch Generation entsteht und nur auf diesem Wege in die Wirklichkeit eintreten kann [2]). Anders aber verhält es sich mit solchen Formen, welche ein eigenes Fürsichsein haben, und daher auch einer überorganischen Thätigkeit, die nicht an leibliche Organe gebunden ist, fähig sind. Solche können nicht durch Generation entstehen. Denn solche Formen sind immaterielle subsistente Wesen. Die Generation aber ist eine materielle, an leibliche Organe gebundene und durch sie bedingte Thätigkeit. Es ist aber unmöglich, dass eine solche materielle Thätigkeit eine immaterielle Wirkung hervorbringe; denn da würde die Wirkung quidditativ vornehmer sein, als die Ursache, was nicht möglich ist. Da nun die menschliche Seele eine solche immaterielle, subsistente Form ist, so ist es unmöglich, dass sie durch Generation entstehe. Die Zeugungskraft im Saamen ist wirksam in Kraft der generativen Seele, deren Wirksamkeit durch den Leib bedingt ist. Ihr Resultat kann sonach nichts Immaterielles sein [3]). Die Annahme, dass die

1) In 1. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 2, c. De pot. qu. 3. art. 10, c.

2) Quodl. 9. qu. 5. art. 11. De pot. qu 3. art. 11. In 1. sent. 2. dist. 18. qu. 2. art. 3.

3) De potent. qu. 3. art. 9, c. Quodl. 12. art. 10. S. Th. 1. qu. 18. art. 2, c. Dicendum, quod impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere

menschliche Seele durch Zeugung fortgepflanzt werde, würde also nur unter der Voraussetzung haltbar sein, dass die Menschenseele auf gleicher Stufe stünde mit der Thierseele, dass sie folglich keine eigene Subsistenz hätte, und daher auch mit dem Leibe unterginge. Deshalb ist diese Annahme nicht blos falsch, sondern sogar häretisch [1]). Man sagt allerdings, die Seele könne durch die Seele hervorgebracht werden, wie der Leib durch den Leib. Allein entweder bringt die vernünftige Seele des Erzeugenden die Seele des Erzeugten unmittelbar hervor, oder mittelbar, nämlich durch das Medium der generativen Kraft. Letzteres ist, wie bereits erwiesen worden, nicht möglich. Aber auch das erstere ist nicht annehmbar. Denn es gibt eine doppelte wirkende Ursache, eine solche, welche wirkende Ursache ist in Rücksicht auf eine ganze Species, und eine solche, welche wirkende Ursache ist nur in Rücksicht auf bestimmte Individuen einer Species. Auf keine dieser beiden Weisen kann aber die vernünftige Seele wirkende Ursache einer andern vernünftigen Seele sein. Denn die wirkende Ursache einer Species als solcher ist nicht gleicher Natur mit den Gliedern dieser Species, sondern steht ihrer Natur nach ausser und über dieser Species. Würde also die Seele des Vaters in solcher Weise die wirkende Ursache der Seele des Kindes sein, dann würden die Seelen des Erzeugenden und des Erzeugten verschiedener Species sein, was absurd ist. Aber auch nicht in der Weise, wie in ein und derselben Species das eine Individuum die wirkende Ursache des andern ist, kann die Seele des Erzeugenden die wirkende Ursache der Seele des Erzeugten sein; denn in ein und derselben Species kann ein Individuum nur in so ferne die Ursache des andern sein, als es die Materie zur Form hinbewegt, die Form also aus der Potenz der Materie extrahirt. Aber die menschliche Seele kann ja nicht aus der Potenz der Materie extrahirt werden, weil sie eine immaterielle subsistente Form ist [2]). Wie man also die Sache auch betrachten möge: eine Entstehung der menschlichen Seele auf dem Wege der Generation ist durchaus undenkbar.

suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. C. g. l. 2. c. 86. In l. sent. 2. dist. 15. qu. 2. art. 1.

1) S. Th. 1. qu. 118. art. 2, c. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens, corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. De pot. qu. 3. art. 9, c.

2) In l. sent. 2. dist. 18. qu. 2. art. 1, c. De pot. qu. 3. art. 9, c.

Es bleibt mithin als das Wahre in dieser Sache nichts anderes übrig, als dieses, dass, wie die Seele des ersten Menschen, so auch die Seelen aller einzelnen Menschen, welche im Fortgang der Zeit in's Dasein eintreten, durch Schöpfung entstehen, und dass sie im Augenblicke ihrer Schöpfung zugleich mit den respectiven Leibern, für welche sie bestimmt sind, vereinigt werden [1]). Geschaffen können aber die Seelen blos werden unmittelbar von Gott, weil, wie wir wissen, die Schöpfungsmacht Gott allein eigen und incommunicabel ist [2]). Die Schöpfung der Seele tritt jedoch erst dann ein, wenn der Embryo bereits eine gewisse organische Ausbildung erlangt hat; denn die Seele ist Actualität des *organischen* Leibes, kann also im Embryo, so lange dieser nicht eine gewisse Stufe organischer Bildung erlangt hat, nur der Möglichkeit, nicht aber schon der Wirklichkeit nach sein [3]). Hienach lebt der Embryo ursprünglich nur ein vegetatives Leben, und hat blos eine vegetative Seele. Im Fortgange seiner Ausbildung wird nun diese seine rein vegetative Form corrumpirt, und an ihre Stelle tritt die sensitive Seele, welche die vegetative der Potenz nach in sich schliesst; der Embryo lebt nun ein animalisches Leben. Endlich wird auf einer noch höhern Stufe seiner organischen Gestaltung auch diese sensitive Form corrumpirt, und es tritt die intellective Seele an deren Stelle, welche nun allein die Form des Leibes wird, weil sie auch die beiden untergeordneten Seelen der Kraft nach in sich einschliesst. So erzeugt der Mensch seines Gleichen, in so fern die im Saamen wirksame Kraft den leiblichen Stoff durch die vegetative und animalische Form hindurch allmälig disponirt zur Aufnahme der letzten Form, durch welche das Gezeugte seine specifisch-menschliche Natur erhält [4]).

Nachdem wir nun den Menschen nach seinem Wesen betrachtet haben, haben wir überzugehen zu der Lehre des heil. Thomas von den menschlichen Seelenkräften.

1) De pot. qu. 3. art. 9, c.

2) C. g. l. 2. c. 87 sqq. S. Th. 1. qu. 118. art. 2, c. In l. sent. 2. dist. 18. qu. 2. art. 2. Quodl. 9. qu. 5. art. 11.

3) C. g. l. 2. c. 89. p. 335. Nec tamen potest dici, quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam cum anima corpori uniatur ut forma, non unitur nisi corpori, cujus est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organisationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia seu virtute.

4) Quodl. 1. art. 6. C. g. l. 2. c. 89. p. 357 sq. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, quum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.... Sic homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur. S. Th. 1. qu. 118. art. 2.

§. 175.

Vor Allem stellt der heil. Thomas hier den Satz auf, dass die Kräfte der Seele als solche mit dem Wesen der Seele keineswegs zusammenfallen, sondern von diesem real verschieden sind. Nur in Gott sind Wesenheit, Vermögen und Thätigkeit mit einander identisch; in den geschöpflichen Dingen kann nicht das Gleiche stattfinden [1]. Was insbesondere die Seele betrifft, so ist ja diese vermöge ihres Wesens Actualität. Wäre also die Wesenheit der Seele unmittelbar durch sich Princip ihrer Thätigkeit, so müsste der Mensch auch stets actu thätig sein nach allen Richtungen hin, in welchen er überhaupt thätig sein kann. Das findet aber nicht statt. Folglich ist die Seele nach ihrer Wesenheit blos actus primus; damit sie in den actus secundus übergehe, müssen bestimmte Potenzen oder Kräfte in ihr liegen, welche nicht mit ihrer Wesenheit identisch sind; und diese Potenzen sind dann die nächsten und unmittelbaren Principien des Actus secundus, d. i. der Lebensthätigkeit der Seele [2]. Das Gleiche ergibt sich daraus, dass unsere seelischen Thätigkeiten von verschiedener Art sind. Denn daraus folgt, dass sie nicht unmittelbar auf ein und dasselbe Princip reducirt werden können, sondern dass vielmehr ihre nächsten und unmittelbaren Principien ebenso verschieden sein müssen, wie sie selbst. Daher ist zwar die Seele das letzte Princip all ihrer Thätigkeit; aber nach ihren verschiedenen Thätigkeiten muss sie auch verschiedene Kräfte in sich haben, welche von ihrer Wesenheit real verschieden sind [3].

Sind aber die Kräfte der Seele von ihrer Wesenheit real verschieden, so verhalten sie sich zu ihrer Substanz zwar als Accidentien, aber als solche Accidentien, welche nothwendig aus den wesentlichen Principien ihres Seins hervorgehen. Bringt man daher hiebei die fünf Universalien in Anwendung, so fallen die Seelenkräfte unter die Categorie der „Propria," und stehen hienach ihrem wesentlichen Charakter nach in der Mitte zwischen der Wesenheit und den Accidentien im engern Sinne, so fern man nämlich unter letztern dasjenige versteht, was der Substanz beiwohnen oder nicht beiwohnen kann, unbeschadet der Integrität ihres Seins [4].

1) Quodl. 10. qu. 3. art. 5.

2) S. Th. 1. qu. 77. art. 1, c. Cf. De spir. creat. art. 11, c.

3) De anima, qu. un. art. 12, c. Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae et non possunt reduci ad unum principium immediatum, cum quaedam earum sint actiones, et quaedam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant, quae oportet attribui diversis principiis. Et ita cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionem, sed oportet, quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum. Quodl. 10. qu. 3. art. 5. De spir. creat. art. 11, c.

4) S. Th. 1. qu. 77. art. 1, ad 5. „Proprium" non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam

Die Seelenkräfte unterscheiden sich von einander nach ihren Thätigkeiten und nach den Gegenständen dieser Thätigkeiten. Denn da jedes Vermögen als solches zu einer Thätigkeit bestimmt ist, so muss der eigenthümliche Begriff des Vermögens entnommen werden aus der wesentlichen Beschaffenheit der Thätigkeit, zu welcher es bestimmt ist, und folglich muss darnach sich auch der Unterschied zwischen den einzelnen Vermögen bestimmen [1]. Die wesentliche Beschaffenheit der Thätigkeit ist aber wiederum bedingt durch den Gegenstand, auf welchen sie sich bezieht. Denn die Thätigkeit ist entweder Thätigkeit einer passiven oder einer activen Potenz. Zu der erstern nun verhält sich das Object als Princip und als bewegende Ursache, zu der letztern dagegen als Terminus oder Zweck [2]. Aber gerade durch diese beiden, durch das Princip und durch den Zweck, erhält die Thätigkeit ihre bestimmte specifische Beschaffenheit. Folglich unterscheiden sich die Kräfte der Seele zwar zunächst nach ihren Thätigkeiten, aber in letzter Instanz ist dieser Unterschied durch die Gegenstände bedingt, auf welche sie sich beziehen [3].

Diese also unterschiedenen Seelenkräfte verhalten sich denn nun auch in einer bestimmten Ordnung zu einander. Und zwar besteht diese Ordnung darin, dass die einen durch die andern bedingt, die einen von den andern abhängig sind. Wir müssen nämlich zwischen höhern und niedern Vermögen der Seele unterscheiden. Das höhere Vermögen verhält sich zu dem niedern immer so, dass es der Zweck des letztern ist; denn das höhere ist stets der Zweck des niedern. Weil nun aber der Zweck das Mittel bedingt, so muss man sagen, dass von diesem Standpunkte aus betrachtet das höhere Vermögen das Princip des niedern sei, und das letztere aus dem erstern sich ableite. Andererseits aber verhält sich das niedere Vermögen zu dem höhern auch wiederum als das principium susceptivum; denn es muss vorausgehen, wenn das höhere möglich sein soll. Ohne Sinn z. B. ist im Menschen kein Verstand möglich. Daher ist von diesem Standpunkte aus betrachtet umgekehrt das niedere Vermögen das Princip des höhern, und ist letzteres durch ersteres bedingt [4]. Daraus folgt, dass eine Potenz der Seele aus der

et accidens. Et hoc modo potentiae animae dici possunt mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae essentiales. De anima, art. 12, ad 7. De spir. creat. art. 11, c.

1) S. Th. 1. qu. 77. art. 3, c.

2) Ib. l. c. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti.

3) Ib. l. c. De anima, qu. un. art. 13, c. Opusc. 43. de potentiis anima, c. 1.

4) S. Th. 1. qu. 77. art. 7, c. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias

andern entsteht, oder vielmehr, dass die eine Potenz aus dem Wesen der Seele hervorgeht durch Vermittlung der anderen, und diess zwar in der zweifachen so eben angedeuteten Weise [1]). Das höhere Vermögen ist als Zweck der Natur nach früher als das niedere, und bedingt so das letztere; das niedere Vermögen dagegen ist der Zeit nach das frühere, d. h. es muss zuerst sich entwickeln, damit das höhere sich entwickeln könne, und ist so seinerseits wieder die Bedingung des letztern [2]). Das Höhere entsteht aus dem Niedern und das Niedere aus dem Höhern: — beiderseits allerdings in anderer Weise.

Gilt dieses im Allgemeinen, so müssen nun im Besondern drei Abstufungen von Seelenkräften angenommen werden, je nachdem sie entweder der vegetativen, oder der sensitiven, oder der intellectiven Seele angehören. Da die menschliche Seele zugleich vegetative, sensitive und intellective Seele ist, so gehören zwar jene Kräfte sämmtlich der Einen Seele im Menschen an; aber dennoch müssen die vegetativen, sensitiven und intellectiven Kräfte auch im Menschen als wesentlich verschiedene Abstufungen der Seelenkräfte betrachtet werden [3]).

Zwischen den vegetativen und sensitiven Kräften einerseits und den intellectiven andererseits ist nicht blos an sich, sondern auch in Bezug auf ihre Thätigkeit ein wesentlicher Unterschied. Die intellectiven Thätigkeiten, das Denken und Wollen, vollziehen sich ohne körperliche Organe, und deshalb ist die intellective Potenz in der Seele nicht blos als in ihrem Princip, sondern auch als in ihrem Subject. Die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten sind organische, d. i. durch die Organe bedingte Thätigkeiten, und deshalb ist zwar die Seele das Princip derselben; aber ihr Subject ist sie nicht. Das Subject dieser Thätigkeiten ist vielmehr hier das Compositum, — der Mensch als solcher [4]). Alle Potenzen der

animae sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum: consequens est, quod potentiae animae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim, quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodam modo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur, quam homo.

1) S. Th. 1. qu. 77. art. 7, c. Una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. De anima, art. 13, ad 7. ad 8. In 1. sent. 2. dist 24. qu. 1. art. 2, c.

2) De anima, art. 13, ad 10. S. Th. 1. qu. 77. art. 4, c.

3) De anima, art. 13, c. De pot. anim. opusc. 43. c. 1.

4) S. Th. 1. qu. 77. art. 5.

Seele fliessen somit aus dem Wesen der Seele als aus ihrem Princip; aber das Subject, der Träger derselben, ist nicht überall die Seele für sich[1]). Daraus folgt, dass jene Potenzen, denen die Seele zwar als Princip, aber nicht als ausschliessliches Subject zu Grunde liegt, nach der Trennung der Seele vom Leibe in jener nur mehr der Kraft, aber nicht der Wirklichkeit nach fortdauern können, während die intellectiven Kräfte auch der Wirklichkeit und Wirksamkeit nach in der getrennten Seele bleiben[2]).

§. 176.

Betrachten wir nun die besondern Kräfte, welche in dem Bereiche der vegetativen, sensitiven und intellectiven Seele liegen: so sind in der vegetativen Seele drei Sonderkräfte auszuscheiden, nämlich die Kraft, den Körper zu ernähren, die Kraft, sein Wachsthum zu bewirken, und endlich die Zeugungskraft[3]). Ihr Centralorgan und Centralsitz ist das Herz[4]). Im Bereiche der sensitiven Seele dagegen treten uns zwei Hauptarten von Kräften gegenüber: die Apprehensivkräfte und die motorischen Kräfte[5]). Die Apprehensivkräfte theilen sich in die äussern und in die innern Sinne. Die äussern Sinne fassen den Gegenstand auf, wie und in so fern er auf dieselben einwirkt. Die innern Sinne dagegen sind in ihrer Thätigkeit nicht durch die actuelle Einwirkung des Objectes bedingt[6]). Es sind vier innere Sinne zu unterscheiden: der Gemeinsinn, die Einbildungskraft, die Vis aestimativa und das Gedächtniss. Der Gemeinsinn ist die gemeinsame Wurzel der äussern Sinne, und in denselben fliesst Alles zusammen, was die äussern Sinne von Aussen her referiren. Er ist daher auch im Stande, die besondern sinnlichen Eindrücke, wie sie von den verschiedenen Sinnen herkommen, von einander zu unterscheiden, und sie mit einander zu vergleichen, was die äussern Sinne nicht vermögen, da jeder nur Bezug auf sein eigenthümliches Object hat. Der Gemeinsinn hat sein Organ und seinen Sitz in der ersten und vordersten Gehirnhöhle, woraus die besondern Sinnennerven entspringen. An denselben schliesst sich die Einbildungskraft an, deren Function darin besteht, die sinnlichen Species auch in Abwesenheit des Objectes festzuhalten und aufzubewahren. Sie hat ihren Sitz und ihr Organ in dem vordern Theile des Gehirns hinter dem Organ des Gemeinsinns. Es folgt dann die Vis aestimativa, welche nach gewissen allgemeinen Intentionen,

1) Ib. art. 6. — 2) Ib. art. 8. De anima, art. 19. Quodl. 10. art. 8.

3) Opusc. 43. de potent. animae, c. 2. De anima, art. 13, c. S. Th. 1. qu. 78. art. 2. Nutritivum, augmentativum, generativum.

4) In 1. sent. 3. dist. 13. qu. 2. art. 1, ad 1. — 1. 1. dist. 8. qu. 5. art. 3, ad 3. De anima, art. 9, ad 13.

5) De potent. anim. c. 3. — 6) De pot. anim. c. 4.

nicht nach dem augenblicklichen Eindrucke das Nützliche von dem Schädlichen unterscheidet. Sie hat ihren Sitz und ihr Organ in der mittlern Gehirnhöhlung. Im Thiere wirkt dieselbe rein instinctiv, ohne Ueberlegung; im Menschen dagegen ist ihre Wirksamkeit schon eine überlegte, und daher erhält sie im Menschen die Bezeichnung „Vis cogitativa." Endlich schliesst sich an die Vis aestimativa an das Gedächtniss, dessen Function darin besteht, jene allgemeinen Intentionen, nach welchen die Vis aestimativa urtheilt, aufzubewahren. Es hat seinen Sitz und sein Organ in der hintern Gehirnhöhlung. Die Wirksamkeit des Gedächtnisses ist im Thiere eine rein willkürliche, instinctive; im Menschen dagegen tritt das Gedächtniss auch als Wiedererinnerungskraft hervor, indem der Mensch an der Hand der Ideenassociation auch willkürlich auf Etwas sich besinnen kann [1]).

Mit den Apprehensivkräften verbinden sich dann die motorischen Kräfte. Diese sind theils natürliche, theils animalische Bewegungskräfte, je nachdem ihre Thätigkeit eine rein natürliche ist, wie solches z. B. in der Systole und Diastole des Herzens, im Blutumlaufe u. dgl. stattfindet; oder je nachdem ihre Thätigkeit durch vorausgehende Apprehension bedingt ist. Nur die letztern gehören eigentlich der sensitiven Seele an; die erstern fallen in den Bereich der vegetativen Seele. Diese sensitiven Bewegungskräfte nun bewegen entweder per modum dirigentis, oder per modum imperantis, oder per modum exequentis. Per modum dirigentis bewegen die Einbildungskraft und die Vis aestimativa, indem sie das Object der Bewegung zeigen; per modum imperantis dagegen bewegt das sinnliche Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus), in so fern dasselbe das vorgestellte Object entweder anstrebt oder flieht. Per modum exequentis endlich bewegt die äussere Bewegungskraft (motivum secundum locum), welche in den Nerven und Muskeln vertheilt ist [2]).

Eine nähere Erörterung erfordert jene motorische Kraft, welche per modum imperantis bewegt, nämlich der appetitus sensitivus. Der appetitus sensitivus oder das sinnliche Begehrungsvermögen wird zur Thätigkeit determinirt durch ein sinnliches Gut oder durch ein sinnliches Uebel, welches und in so ferne es durch die sinnlichen Apprehensivkräfte ihm vorgehalten wird. Nun kann aber das sinnliche Gut dem sinnlichen Begehren durch den Sinn in einer doppelten Weise entgegentreten, entweder einfach und ohne alle weitern Nebenumstände, oder aber in der Weise, dass die Erreichung desselben mit Schwierigkeiten verbunden ist. Im erstern Falle strebt das sinnliche Begehren auch einfach das ihm vorgestellte Gut an; im letztern Falle dagegen lehnt es sich gegen die Hindernisse und Schwierigkeiten auf, um die-

1) De anima, art. 13, c. S. Th. 1. qu. 78. art. 4. De potent. anim. c. 4.
2) De potent. anim. c. 5.

selben zu überwinden. Ebenso kann das Uebel dem sinnlichen Begehrungsvermögen entweder einfach und ohne alle Nebenumstände gegenübertreten, oder aber in der Weise, dass dessen Abwendung mit Schwierigkeiten verbunden ist. Im erstern Falle widerstrebt das sinnliche Begehren auch einfach dem vorgestellten Uebel; im letztern Falle dagegen lehnt es sich gegen jene Schwierigkeiten auf und sucht dieselben zu bewältigen. Die Bewegung also, welche in dem einen und in dem andern Falle in dem sinnlichen Begehrungsvermögen entsteht, ist eine verschiedene; im erstern Falle ist sie rein begierlicher, im zweiten irascibler Natur. Und deshalb müssen wir in dem sinnlichen Begehrungsvermögen wieder zwei Momente, zwei Sonderkräfte unterscheiden, nämlich die Concupiscibilität und die Irascibilität [1]). Beide stehen in so fern in innigster Verbindung mit einander, als die irascible Bewegung aus der begierlichen entspringt, weil wir uns gegen die Hindernisse des Guten oder gegen die Schwierigkeiten in der Abwendung des Uebels nicht auflehnen würden, wenn wir das Gut nicht anstreben, das Uebel nicht fliehen würden. Ebenso hat die irascible Bewegung in der begierlichen ihren Zweck, weil die Erreichung des Guten oder die Abwendung des Uebels auch von der irascibeln Bewegung beabsichtigt wird. Die Irascibilität ist so der eigentliche Vorkämpfer der Concupiscibilität und steht der Vernunft und dem Willen näher, als diese [2]).

Im Bereiche des sinnlichen Begehrens spielen denn nun auch jene Gemüthsstimmungen (passiones), welche wir als Affecte bezeichnen [3]). Eine lebhaftere Bewegung der sensitiven Seele im Bereiche ihres sinnlichen Begehrens nennen wir nämlich Affect, und ein solcher Affect muss als eine passio animae bezeichnet werden, weil die Seele in demselben in eine gewisse Stimmung versetzt wird [4]). Die Affecte sind verschieden, je nachdem sie im Bereiche der Concupiscibilität oder der Irascibilität sich bewegen. Die Grundaffecte der Concupiscibilität sind Liebe und Hass, je nachdem die Bewegung ein Gut oder ein Uebel zum Gegenstande hat. Aus Liebe und Hass entstehen dann die Affecte des Verlangens und des Abscheues, und endlich resultiren daraus wiederum die Affecte der Freude und der Trauer, je nachdem das Gut erreicht oder nicht erreicht, das Uebel abgewendet oder nicht abgewendet wird [5]). Die Grundaffecte der Irascibilität dagegen sind Hoffnung

1) De pot. anim. c. 5. S. Th. 1. qu. 81. art. 2, c. De verit. qu. 25. art. 2, c.

2) De verit. qu. 25. art. 2, c. — 3) De verit. qu. 26. art. 3. — 4) De verit. qu. 26. art. 2.

5) De verit qu. 26. art. 4, c. Secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur, secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus (distinguuntur passiones). Ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens, et ex hoc

und Verzagung; daraus folgen die Affecte des Muthes und der Furcht, und endlich schliesst sich daran der Affect des Zornes, welcher gegen ein bereits herein gebrochenes Uebel gerichtet ist; aber keinen weitern Gegensatz mehr hat [1]). Thomas widmet den Affecten eine ausführliche und eingehende Erörterung [2]), in welche wir ihm aber nicht folgen können, um nicht zu sehr in's Detail uns zu verlieren [3]).

Wir sehen leicht, dass im Menschen die vegetativen Lebensthätigkeiten dem Einflusse der Vernunft gänzlich entzogen sind [4]). Das Gleiche gilt aber nicht von den Thätigkeiten der sensitiven Seele. Diese nehmen an der Vernunft Theil, indem sie von derselben beherrscht und geleitet werden können. Diess gilt wie im Allgemeinen, so auch im Besondern von den Bewegungen des sinnlichen Begehrungsvermögens. Und zwar steht das sinnliche Begehrungsvermögen in dreifacher Weise unter dem leitenden Einflusse der Vernunft. Einmal

sequitur passio amoris, qui nihil est aliud, quam informatio quaedam appetitus ab ipso appetibili. Unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem, quod sic aliqualiter conjunctum est, quaeritur ulterius, ut realiter conjungatur, ut amans sc. perfruitur amato, et sic nascitur passio desiderii. Quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum, quod est in motu concupiscibilis, est amor, secundum desiderium, et ultimum gaudium; et per contrarium istis sunt accipiendae passiones, quae ordinantur in malum, ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium.

1) De verit. qu. 26. art. 4, c. Propria distinctio irascibilis est, ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum existimationem... Potest ergo passio in irascibili esse vel respectu boni, vel respectu mali. Si respectu boni: vel habiti vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili, quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti, unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi, si quidem illud bonum existimetur ut excedens facultatem, facit desperationem. Si vero ut non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter, sc. in malum nondum habitum, quod quidem existimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari, vel ut jam habitum sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum existimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum praesentis, si quidem illud malum existimatur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris, si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciae. Si autem malum sit praesens, aut existimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem irae: aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiae.

2) Cf. S. Th. 1, 2. qu. 25 sqq.

3) Das Beste, was unseres Wissens in neuester Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, ist die Abhandlung von Professor Dr. Morgott in Eichstätt: „Die Theorie der Gefühle im Systeme des heil. Thomas," gedruckt als Programm des Eichstätter Lycealcatalogs vom Jahre 1864. Es ist zu bedauern, dass diese ausgezeichnete Abhandlung nicht in den Buchhandel gekommen ist.

4) S. Th. 1. qu 82. art. 4, c.

von Seite der Erkenntniss. Zunächst wird zwar der appetitus sensitivus, wie wir wissen, von dieser Seite her in Bewegung gesetzt durch die Einbildungskraft und die Vis cogitativa; aber diese Kräfte stehen selbst wiederum unter der Leitung der Vernunft. Denn da ein und dasselbe Object in zweifacher Weise betrachtet werden kann, nach der einen Seite hin als ein Gut, nach der andern hin als ein Uebel, so kann die Vernunft mittelst der Einbildungskraft das Object dem sinnlichen Begehren auch in dieser zweifachen Weise vorstellen, und so dessen Thätigkeit bestimmen oder verändern. — Dann aber steht der appetitus sensitivus unter dem bewegenden Einflusse der Vernunft auch von Seite des Willens. Denn wo mehrere Kräfte in einer bestimmten Ordnung zu einander stehen, besonders wo die einen den andern untergeordnet sind, da muss die Bewegung der höhern Kraft auch auf die niedern Kräfte einfliessen und deren Bewegung beherrschen. Solches findet aber in unserm Falle statt, weil der Wille zu dem sinnlichen Begehrungsvermögen als die übergeordnete Kraft sich verhält. So muss auch hier der Wille einen bewegenden und beherrschenden Einfluss auf die Bewegungen des sinnlichen Begehrens ausüben. — Und endlich steht das sinnliche Begehren unter dem beherrschenden Einflusse der Vernunft auch in Bezug auf die executive Thätigkeit. Denn der Mensch muss in der Ausführung dessen, was er sinnlich anstrebt, nicht willenlos dem Antriebe der sensualen Bewegung folgen, wie das Thier, sondern es hängt von seinem Willen ab, das Verlangte auszuführen oder nicht auszuführen [1]).

So viel über die Kräfte der sensitiven Seele. Gehen wir nun zu den wesentlichen Kräften der intellectiven Seele über.

§. 177.

In der intellectiven Seele haben wir zwei wesentliche Kräfte zu unterscheiden: den Verstand und den Willen. Was zuerst den Verstand betrifft, so haben wir die leitenden Grundsätze hierüber bereits

1) De verit. qu. 25. art. 4. Subduntur autem appetitivae vires inferiores, sc. irascibilis et concupiscibilis rationi tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerata possit et delectabilis et horribilis reddi, ratio apponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur, et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam... Secundo, ex parte voluntatis: in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis... Tertio ex parte motivae exequentis: sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra, nisi ad imperium ejus, quod in nobis principatur, i. e. rationis, qualiscunque motus fiat in inferioribus viribus. S. Th. 1. qu. 81. art. 3.

in der Erkenntnisslehre entwickelt, und können uns daher hier auf Folgendes beschränken. Wir haben zu unterscheiden zwischen speculativem und praktischem Verstand. Beide unterscheiden sich nach ihrem Zwecke, indem der erstere zum Zweck die Betrachtung der Wahrheit an sich hat, der letztere dagegen die erkannte Wahrheit auf das Handeln bezieht, um dieses darnach zu ordnen. Ein realer Unterschied findet daher zwischen beiden nicht statt; ihr Unterschied ist nur ein beziehungsweiser [1]). Man muss aber dem Verstande in dieser seiner doppelten Beziehung auch ein eigenes Gedächtniss zuschreiben: — die memoria intellectiva im Gegensatze zur memoria sensitiva; — denn der Verstand bewahrt ebenso die intelligibeln Formen und Intentionen in sich auf, wie das sensitive Gedächtniss die sinnlichen Intentionen. Aber freilich verhält sich dieses intellective Gedächtniss *nur* aufbewahrend; in so fern im Begriffe des Gedächtnisses auch dieses liegt, dass es sich des Vergangenen als eines Vergangenen erinnere, kann es dem Verstande nicht beigelegt werden, weil der Verstand als solcher nur das Allgemeine und Ewige, nicht das Besondere und Zeitliche zum Bereiche seiner Erkenntnissthätigkeit hat [2]).

Wie die Vernunft an den Verstand sich anschliesst, ist früher genugsam erörtert worden. Hier ist nur noch zu bemerken, dass man auch hier zwischen höherer und niederer Vernunft zu unterscheiden hat. Die höhere Vernunft bewegt sich mit ihrer ratiocinativen Thätigkeit ausschliesslich im Gebiete der höhern Wahrheit; die niedere Vernunft dagegen beschäftigt sich mit der Ordnung der zeitlichen Dinge und der zeitlichen Angelegenheiten. Der Unterschied ist somit auch hier nicht ein realer, sondern nur ein beziehungsweiser [3]).

Die Thätigkeit der Vernunft ist bedingt durch den Habitus principiorum, und je nachdem diese Principien theoretischer oder praktischer Natur sind, bewegt sie sich auch entweder im theoretischen oder im praktischen Gebiete. Und daraus ergibt sich uns wiederum der Begriff der Syntheresis und des Gewissens.

Der natürliche Habitus der höchsten praktischen Principien heisst nämlich Syntheresis. Letztere ist somit keineswegs eine eigene Potenz, sondern nur ein natürlicher Habitus [4]). Die Syntheresis ist nicht

1) S. Th. 1. qu. 79. art. 11. De pot. anim. c. 6.

2) S. Th. 1. qu. 79. art. 6, c. Sic igitur si memoria accipitur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere, memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit, quod ejus objectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed in sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

3) S. Th. 1. qu. 79. art. 9. De verit. qu. 15. art. 2. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 2. art. 2. — 4) S. Th. 1. qu. 79. art. 12, c. De verit. qu. 16. art. 1. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 2. art. 3.

das Gewissen; aber durch die Syntheresis ist das Gewissen bedingt. Das Gewissen ist nämlich gleichfalls keine eigene Potenz, so wenig wie die Syntheresis; aber es ist auch kein Habitus, sondern vielmehr eine Thätigkeit, ein Act, und zwar ist es der Act der Anwendung der praktischen Principien auf die einzelnen Handlungen[1]). Diese Anwendung vollzieht sich in Form eines Schlusses, zu welchem die Syntheresis in einem allgemeinen praktischen Princip den Obersatz bietet, die Vernunft dagegen, indem sie eine Handlung unter das allgemeine Gesetz subsumirt, den Untersatz liefert, während die Ableitung des Schlusssatzes aus diesen beiden Prämissen für den gegebenen bestimmten Fall der eigentliche Act des Gewissens ist[2]). Alle anderweitigen Erscheinungen, welche sonst noch in der Wirksamkeit des Gewissens thatsächlich in uns hervortreten, sind nur die natürlichen Folgen dieser Thätigkeit, und lassen sich deshalb auf selbe reduciren[3]).

An den Verstand schliesst sich als die zweite wesentliche Kraft der intellectiven Seele der Wille an. Das Begehrungsvermögen ist überhaupt und im Allgemeinen schon die nothwendige Folge des Erkenntnissvermögens, in dem Sinne nämlich, als wo immer ein Erkenntvermögen sich findet, auch ein Begehrungsvermögen vorhanden sein muss. Denn jede Form bedingt und beursacht in dem Wesen, dessen Form sie ist, eine gewisse Inclination zu demjenigen, was der Form entspricht. Daher der natürliche Trieb (appetitus naturalis), welcher in allen Dingen sich findet. Wo aber ein Erkenntnissvermögen vorhanden ist, da hat das respective Wesen nicht blos seine eigene natürliche Form, sondern es nimmt auch noch die Formen anderer Dinge erkennend in sich auf. Diesen Formen muss nun aber ebenfalls ein bestimmtes Streben entsprechen, und es ist dieses im Gegensatze zum blossen Naturtrieb das Begehrungsvermögen. So ist das Begehrungs-

1) S. Th. I. qu. 79. art. 13. De verit. qu. 17. art. 1.

2) In I. sent. 2. dist 24. qu. 2. art. 4.

3) S. Th. I. qu. 79. art. 13. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus, aliquid nos fecisse, vel non fecisse; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo testificatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid, quod est factum, sit bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare seu remordere. Patet autem, quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus: unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. De verit. qu. 17. art. 1, c.

vermögen die nothwendige Folge des Erkenntnissvermögens [1]). Zugleich muss sich aber auch jenes seinem Wesen nach ganz nach diesem bestimmen. Im Thiere, welches rein auf die sinnliche Apprehension beschränkt ist, kann auch nur ein sinnliches Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus) sich vorfinden; im Menschen dagegen, wo über dem Sinne der Verstand steht, welcher das Uebersinnliche erkennt, da muss mit dem sinnlichen auch ein intellectives Begehrungsvermögen (appetitus rationalis) sich verbinden, und wie Sinn und Verstand, so müssen auch das sinnliche und intellective Begehrungsvermögen in ihm zwei wesentlich von einander verschiedene Potenzen sein. Das intellective Begehrungsvermögen nun heisst Wille [2]).

Der Wille entspricht also dem Verstande, wie das sinnliche Begehrungsvermögen dem Sinne. Eben deshalb müssen aber von ihm auch die analogen Bestimmungen gelten, wie vom Verstande. Wie der Verstand sich dadurch von dem Sinne unterscheidet, dass dieser das Einzelne, jener das Allgemeine zum Gegenstande hat, so hat auch der Wille nicht mehr wie das sinnliche Begehrungsvermögen particuläre, sinnliche Güter als solche zum formellen Objecte seines Strebens, sondern er ist vielmehr seinem Wesen nach auf das Gute im Allgemeinen (bonum in genere) hingerichtet, und hat also das Gute sub communi ratione boni zu seinem formalen Gegenstande. Eben deshalb kann auch in ihm nicht wie in dem sinnlichen Begehrungsvermögen der Unterschied zwischen concupiscibler und irascibler Potenz stattfinden; denn die höhern Kräfte, weil sie eben auf das Allgemeine hingerichtet sind, unterscheiden sich nicht nach den speciellen Unterschieden, welche das Allgemeine in sich trägt, sondern bleiben in sich Eins. So unterscheidet sich der Verstand nicht nach den specifischen Besonderheiten des Allgemeinen, welches den Gegenstand seiner Erkenntniss bildet, und ebenso wenig kann daher solches auch beim Willen der Fall sein. Das kann nur stattfinden bei den Kräften der sinnlichen Seele, weil diese das Besondere als solches zum Gegenstande haben und über dieses nicht hinausgehen [3]).

Der Wille unterscheidet sich aber von dem sinnlichen Begehrungsvermögen nicht blos nach seinem formellen Objecte, sondern auch nach der Art und Weise seiner Thätigkeit. Je näher nämlich eine Natur Gott steht, um so vollkommener strahlt das Bild der göttlichen Erhabenheit in derselben wieder. Zur göttlichen Erhabenheit und Würde aber gehört es, dass Gott Alles bewegt und leitet, während er selbst von keinem Andern bewegt und geleitet wird. Je näher also eine Natur Gott

1) S. Th. 1. qu. 80. art. 1, c.
2) S. Th. 1. qu. 80. art. 2, c. De verit. qu. 22. art. 4.
3) S. Th. 1. qu. 82 art. 5. De verit. qu. 25. art. 3. De potent. anim. c. 7.

steht, desto weniger wird sie auch von einem Andern bewegt werden, desto mehr wird sie von der Art sein, dass sie sich selbst bewegt [1]). Während also der nicht animalischen Natur gar keine sich selbst bewegende Thätigkeit zukommt: ist dagegen die animalische Natur schon von der Art, dass sie sich selbst bewegt; allein diese Selbstbewegung steht nicht in ihrer Gewalt, sie ist vielmehr von aussen determinirt. Denn wenn dem Sinne des Thieres ein sinnliches Gut sich darstellt, so steht es nicht mehr in seiner Gewalt, dasselbe anzustreben oder nicht anzustreben; vielmehr ist es unweigerlich dazu determinirt, dasselbe anzustreben, sich zu demselben hinzubewegen; es kann nicht anders; es wird mit Nothwendigkeit zur Bewegung determinirt durch das in der Apprehension sich darstellende Object. Der innere Grund davon liegt darin, dass das sinnliche Begehren eine organische Thätigkeit ist. Die vernünftige Natur dagegen, welche als solche Gott am nächsten steht, bewegt sich nicht blos selbst, sondern diese Bewegung ist auch von der Art, dass sie ganz in ihrer Gewalt steht, und es also von ihr abhängt, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen. Und das ist eben das Charakteristische des Willens im Gegensatze zum sinnlichen Begehrungsvermögen. Der Wille wird nicht zur Thätigkeit determinirt durch das in der Erkenntniss sich darstellende Object, sondern er determinirt sich selbst. Der Wille ist wesentlich Selbstbestimmungsvermögen. Er hat sein Thun und Lassen in seiner Gewalt; von ihm allein, nicht von dem Objecte hängt seine Thätigkeit ab. Und der innere Grund hievon liegt eben darin, dass der Wille nicht wie das sinnliche Begehrungsvermögen eine organische, sondern vielmehr eine überorganische Potenz ist [2]).

1) De verit. qu. 22. art. 4.

2) Ib. l. c. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium. Natura autem sensitiva, ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, sc. appetibile apprehensum: sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate animalis ipsius, quod inclinatur: sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde non agunt, sed magis aguntur sec. Damascenum. Et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis, quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis. Sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei, in quantum non utitur organo corporali, et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis. Cf. De malo, qu. 6. art. 1.

§. 178.

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun aber, wie sich denn dann das erkannte Gut zu dieser sich selbst bestimmenden Thätigkeit des Willens verhalte. Mit andern Worten: welches das Verhältniss der Erkenntniss des Verstandes zur Thätigkeit des Willens sei. Offenbar kann der Wille nicht thätig sein, wenn ihm von dem Verstande nicht das entsprechende Gut als Object seiner Thätigkeit vorgehalten wird. Und in so fern muss doch auch dem Verstande, resp. dem vom Verstande erkannten Gute ein bewegender Einfluss auf den Willen zugeschrieben werden. Daher sagt Thomas: „Intellectus movet voluntatem," und „Bonum intellectum movet voluntatem [1])." Allein er unterlässt auch nicht, die Art dieser Bewegung näher zu bestimmen. Der Verstand nämlich, sagt er, bewegt den Willen nicht per modum agentis, d. h. das erkannte Gut übt keinen determinirenden, necessitirenden Einfluss auf den Willen aus, sondern der Verstand bewegt den Willen nur per modum finis, d. h. in so ferne er dem Willen in dem erkannten Gute das Object oder das Ziel seines Strebens vorhält [2]). Die Erkenntniss des Gutes von Seite des Verstandes ist also im Grunde nur die Conditio sine qua non der Thätigkeit des Willens, in so ferne nämlich der Wille nicht ein unbekanntes, sondern nur ein vom Verstande erkanntes Gut anstreben kann. Aber die Bestimmung zur Thätigkeit geht nicht von diesem Gute in der Erkenntniss aus, sondern sie ist einzig und allein Sache des Willens.

Dagegen bewegt aber umgekehrt der Wille den Verstand und die sensitiven Seelenkräfte per modum agentis. Denn der Wille bestimmt den Verstand zur Thätigkeit, und er bestimmt ausserdem auch die apprehensiven und motorischen Kräfte der sensitiven Seele zu der ihnen entsprechenden Thätigkeit, oder hält sie davon zurück, oder gibt ihnen eine bestimmte Richtung. Nur die vegetativen Kräfte sind seinem directen Einflusse entzogen. Von diesem Standpunkte aus betrachtet ist der Wille das bewegende Princip in dem ganzen Haushalte des bewussten Lebens des Menschen — primus motor in regno animae [3]).

Desungeachtet aber lässt sich keineswegs annehmen, dass der Wille dem Range nach über dem Verstande stehe. Was nämlich die Frage betrifft, welche der beiden Kräfte die höhere und vorzüglichere sei, der Verstand oder der Wille: so entscheidet sich der heil. Thomas unbedenklich für die

1) S. Th. 1. qu. 82. art. 3, ad 2.

2) C. g. l. 1. c. 72. Intellectus non secundum modum causae efficientis, sed secundum modum causae finalis movet voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. S. Th. 1. 2. qu. 9. art. 1. — 1. qu. 82. art. 4. De verit. qu. 22 art. 12.

3) S. Th. 1. qu. 82. art. 4, c. De verit. qu. 22. art. 12. De malo, qu. 6. art. 1.

Präeminenz des Verstandes vor dem Willen. Betrachtet man nämlich, so lehrt er, Verstand und Wille an und für sich, so muss man nothwendig dem Verstande den Vorrang vor dem Willen einräumen. Der Gegenstand des Verstandes ist nämlich einfacher und absoluter als der Gegenstand des Willens; denn der Gegenstand des Verstandes ist die Ratio boni; der des Willens dagegen ist dieses Gute selbst, wie es vom Verstande erfasst wird. Je einfacher und abstracter aber ein Gegenstand ist, desto höher und vorzüglicher ist er auch. Der Gegenstand des Verstandes ist also höher und vorzüglicher als der des Willens; und da der Charakter der Potenz sich nach dem Charakter des Gegenstandes bestimmt, auf welchen sie sich bezieht, so muss auch der Verstand an sich höher stehen und vorzüglicher sein, als der Wille [1]).

Nur beziehungsweise kann bisweilen von einer Präeminenz des Willens vor dem Verstande die Rede sein. Diess findet nämlich dann statt, wenn der Gegenstand, in welchem das Gute, worauf der Wille geht, sich vorfindet, höher steht und vorzüglicher ist, als die Seele selbst, in welcher der Begriff dieses Gegenstandes ist. Aus diesem Grunde ist z. B. die Liebe Gottes höher und vorzüglicher als die Erkenntniss Gottes. Aber das gilt, wie gesagt, nur beziehungsweise; an sich steht immer der Verstand höher, als der Wille [2]).

Doch gehen wir weiter. Wenn der Wille, wie gezeigt worden, sich selbst zur Thätigkeit bestimmt, ist dann eine Nothwendigkeit mit ihm vereinbar?

1) S. Th. 1. qu. 82. art. 3, c. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem est aliquid simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius, quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur, quod secundum se et simpliciter intellectui sit altior et nobilior voluntate. De verit. qu. 22. art. 11.

2) S. Th. 1. qu. 82. art. 3, c. Secundum quid autem et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet, quod objectum voluntatis in altiori re invenitur, quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re, cujus est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Actio enim intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente, actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est.... Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est boonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei, quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior, quam voluntas. De verit. qu. 22. art. 11.

Um diese Frage zu beantworten, hat man zu unterscheiden zwischen natürlicher Nothwendigkeit, zwischen der Nothwendigkeit des Zweckes und zwischen der Nothwendigkeit des Zwanges. Die Nothwendigkeit des Zwanges besteht darin, dass ein Wesen durch eine äussere wirkende Ursache in der Weise zu einer Thätigkeit determinirt wird, dass es die Thätigkeit weder unterlassen, noch in anderer Weise thätig sein kann. Eine solche Nothwendigkeit widerstreitet schlechterdings der Natur des Willens; denn eine solche Determination ist eine gewaltsame, und die Begriffe von „gewaltsam" und „selbst gewollt" (violentum et voluntarium) sind widersprechende Begriffe [1]). Die Nothwendigkeit des Zweckes dagegen besteht darin, dass ein Wesen, vorausgesetzt, dass es einen bestimmten Zweck will, auch bestimmte Mittel zum Zwecke wollen *muss*, wenn ohne selbe der Zweck nicht erreichbar ist. In diesem Müssen lässt sich kein Widerspruch mit der Natur des Wollens entdecken; die Nothwendigkeit des Zweckes widerstreitet also der Natur des Willens nicht [2]). Ebenso wenig steht aber auch die natürliche Nothwendigkeit in Widerspruch mit dem Willen. Diese Nothwendigkeit besteht nämlich ihrem Wesen nach darin, dass Etwas vermöge seiner Natur zu einem bestimmten Ziele hingeordnet ist. Eine solche Hinordnung zu einem bestimmten Ziele muss aber auch bei dem Willen statt haben, weil ja der Zweck zur Ermöglichung des Handelns ebenso vorausgesetzt ist, wie die höchsten Principien des Denkens für die Thätigkeit des Verstandes in der Erkenntniss [3]).

Dieses vorausgesetzt lässt es sich nun leicht bestimmen, in welcher Richtung eine Nothwendigkeit des Wollens anzunehmen sei, und in welcher nicht, so wie, von welcher Art diese Nothwendigkeit des Wollens sei. Nothwendig strebt nämlich der menschliche Wille nach der Glückseligkeit, als dem höchsten Ziele alles menschlichen Strebens und Handelns. Diese Nothwendigkeit ist eine natürliche, und der Mensch kann diese Glückseligkeit in keiner Weise nicht wollen. Was aber die Mittel betrifft, welche zu dieser Glückseligkeit führen sollen, so gibt es solche, welche dazu nicht schlechterdings nothwendig sind, und solche, ohne welche das Ziel gar nicht erreichbar ist. Die erstern nun strebt der Wille in keiner Weise nothwendig an; wohl aber ist solches in Bezug auf letztere der Fall, vorausgesetzt, dass der Verstand die

1) De verit. qu. 22. art. 5. De malo, qu. 6. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 82. art. 1, c.

3) Ib. l. c. Necessitas naturalis non repugnat voluntati; quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis. Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. De verit. qu. 22. art. 5.

nothwendige Verknüpfung derselben mit der Glückseligkeit als dem höchsten Ziele vollkommen erkennt. Allein diese vollkommene Erkenntniss ist bedingt durch die Anschauung der göttlichen Wesenheit; und da jene erst im jenseitigen Leben uns zu Theil wird, so wird auch diese Nothwendigkeit des Wollens erst im Jenseits zum Eintritt kommen; hienieden kann von einer solchen Nothwendigkeit nicht die Rede sein. Wohl können wir also in diesem gegenwärtigen Leben erkennen, dass unsere Glückseligkeit im Besitze Gottes liege, und dass wir deshalb dasjenige suchen und anstreben müssen, was Gottes ist; aber da wir die Verknüpfung des Besitzes Gottes mit unserer Glückseligkeit noch nicht vollkommen durch unmittelbare Anschauung erkennen, so strebt auch unser Wille hienieden nicht mit Nothwendigkeit nach dem Besitze Gottes und nach den Mitteln, welche uns zum Besitze Gottes führen. So müssen wir also sagen, dass der menschliche Wille zwar nothwendig nach dem Zwecke der menschlichen Thätigkeit, nach der Glückseligkeit strebe; dass er aber in Bezug auf die Bedingungen dieser Glückseligkeit, in Bezug auf die Mittel zum Zwecke aller Nothwendigkeit enthoben sei [1]. Und damit haben wir denn das Gebiet der menschlichen *Freiheit* bezeichnet [2],

§. 179.

Dass der Mensch frei sei, ist die nothwendige Folge seiner vernünftigen Natur. Es gibt Dinge, welche wirksam sind ohne Urtheil, wie die leblosen Dinge; es gibt ferner Dinge, welche thätig sind nach der Norm eines Urtheils, so jedoch, dass dieses Urtheil nur ein instinctives, nicht ein bewusstes ist, wie solches bei den Thieren stattfindet. Der Mensch aber handelt mit Bewusstsein, also nach der Norm eines mit Ueberlegung gefällten Urtheils über das, was er zu thun oder zu unterlassen vorhat. Er kann daher auch in seinem Thun sich für dieses oder jenes bestimmen; er ist nicht zu Einem bestimmt: — mit Einem Worte: weil der Mensch vernünftig ist, darum ist er auch frei [3]. — Die Freiheit unsers Willens ist uns ferner auch durch

1) S. Th. 1. qu. 82. art. 2, c. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo, quod voluntas non ex necessitate vult, quaecunque vult. De verit. qu. 22. art. 5. De malo, qu. 6. art. 1.

2) S. Th. 1. 2. qu. 13. art. 3, c.

3) S. Th. 1. qu. 83. art. 1, c. De verit. qu. 24. art. 1. C. g. l. 2. c. 48. l. 1.

unser Selbstbewusstsein gewährleistet, sowie dadurch, dass ohne Freiheit kein Verdienst und keine Schuld, keine Belohnung und keine Bestrafung möglich wäre [1]).

Handelt es sich nun aber um den Begriff der Freiheit, so bietet uns derselbe eine doppelte Seite dar, nemlich eine negative und eine positive, d. h. der Begriff der Freiheit verhält sich einerseits negirend, andererseits ponirend. Betrachten wir ihn zuerst von dem erstern Gesichtspunkte aus, so negirt die Freiheit ihren Gegensatz, die Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit aber, welche durch die Freiheit negirt wird, ist wiederum eine doppelte, die Nothwendigkeit des Zwanges und natürliche Nothwendigkeit. Hienach besteht in dieser Richtung die Freiheit des Willens darin, dass er einerseits durch keine äussere Ursache zu einer Handlung ohne sein Zuthun determinirt werden kann, und dass er andererseits in seinem Handeln nicht zu Einem durch seine eigene Natur determinirt ist, sondern sich indifferent verhält zu verschiedenem. Nur zu Einem ist der Wille, wie wir gehört haben, von Natur aus determinirt, nemlich zur Glückseligkeit als Zweck, zu allem Uebrigen verhält er sich indifferent [2]).

Betrachten wir dagegen die Freiheit nach ihrer positiven Seite, so ist eben jene Indifferenz des Willens, welche aus der Negation der Nothwendigkeit erfolgt, die gemeinsame Wurzel aller positiven Bestimmungen, welche der Begriff der Freiheit in sich schliesst. Eben weil der Wille indifferent sich verhält zu Verschiedenem, kann der Wille zwischen Verschiedenem wählen, sich in verschiedener Weise bestimmen. Und zwar kann diese Selbstbestimmung möglicherweise eine dreifache sein. Der Wille ist indeterminirt in Hinsicht auf die verschiedenen Mittel zum Zwecke; er kann daher für dieses oder jenes sich bestimmen, dieses oder jenes anstreben (appetere hoc vel illud). Der Wille ist aber auch indeterminirt in Hinsicht auf seine Thätigkeit selbst; daher kann er sich für ein und dasselbe Gut bestimmen oder nicht bestimmen, dasselbe anstreben oder nicht anstreben. Endlich ist der Wille auch indeterminirt in Rücksicht auf die Ordnung der Mittel zum Zwecke; er kann daher solches anstreben, was in Wahrheit zum Zwecke der Glückseligkeit hingeordnet ist, aber auch solches, was nur fälschlicher Weise in Beziehung zum Zwecke der wahren Glückseligkeit zu stehen scheint. Mit andern Worten: er kann wahre und falsche

c. 88. Ex hoc dicitur homo prae caeteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturae, ut bruta.

1) De verit. qu. 24. art. 1. De malo, qu. 6. art. 1.

2) C. g. l. 1. c. 68. Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est, velle et non velle, excludit et determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae agentis. S. Th. 1. 2. qu. 10. art. 4, c. Voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa.

Güter anstreben, er kann nach der Ordnung der Vernunft, welche ihm das wahre Gut vorhält, handeln; er kann aber dieser Ordnung der Vernunft auch entgegenhandeln, er kann ein Gut anstreben, welches zwar dem Sinne als ein Gut erscheint, aber vor dem Richterstuhl der Vernunft als ein falsches, der Ordnung der Vernunft widerstreitendes sich darstellt. Sagen wir es kurz: es kann das Gute und das Böse thun [1]).

Diese drei Momente also sind es, welche der Begriff der menschlichen Freiheit, nach seiner positiven Seite betrachtet, in sich schliesst. Die menschliche Freiheit ist wesentlich Wahlfreiheit, und die Wahl kann sich in den drei genannten Gegensätzen bewegen. Aber man sieht leicht, dass das letzterwähnte Moment, nemlich die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös einen Zustand der menschlichen Natur voraussetzt, welcher die Möglichkeit, von der rechten Ordnung abzuweichen, mit sich führt, vor Allem also einen Defect in der Erkenntniss zulässt. Befindet sich die menschliche Natur in einem Zustande, welcher jeden solchen Defect ausschliesst, dann kann von einer Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös nicht mehr die Rede sein, wie denn solches auch wirklich bei den Seligen stattfindet. Und von diesem Gesichtspunkte aus kann und muss man mit Recht sagen, dass die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös nicht zum eigentlichen Wesen der Freiheit gehört, und dass die Freiheit besteht ohne jene Möglichkeit, zu wählen zwischen Gut und Bös. Nur als ein Kennzeichen der Freiheit überhaupt kann man jene Möglichkeit betrachten [2]).

1) De verit. qu. 22. art. 6, c. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, sc. respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea, quae sunt ad finem.... Voluntas (enim) de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum, quae sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus, appetere hoc vel illud. Secundo est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet et non exire.... et inde est, quod voluntas potest velle et non velle. Tertio est indeterminatio voluntatis respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum. Et haec indeterminatio ex duobus contingit, sc. ex indeterminatione circa objectum in his, quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere. S. Th. 1. 2. qu. 13, art. 6. C. g. l. 1. c. 88. l. 2. c. 47.

2) De verit. qu. 22. art. 6, c. Libertas voluntatis in tribus consideratur, sc. quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle, et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum, et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum

Aus diesen Erörterungen über die Freiheit des Willens ergibt sich denn nun von selbst auch der Begriff dessen, was wir liberum arbitrium nennen. Dasselbe können wir nicht betrachten als einen Habitus, weil der Habitus eine Beziehung hat zum Guten oder zum Nichtguten, während das liberum arbitrium sich zu beiden indifferent verhält. Das liberum arbitrium muss vielmehr als eine Potenz gefasst werden, und es kann daher nur die Frage sein, welches denn diese Potenz sei[1]). Man hat gesagt, das liberum arbitrium gehöre dem Verstande und Willen zugleich an, weil zur freien Wahl beides zusammenwirken müsse, der Verstand und der Wille. Allein auch das ist nicht richtig. Denn der eigentliche Act des liberum arbitrium ist doch die Wahl[2]). Zur Wahl ist nun zwar das Urtheil der Vernunft vorausgesetzt; aber die Wahl selbst gehört denn doch nur dem Willen an. Daher muss das liberum arbitrium nach seinem formellen Begriffe dem Willen allein zugetheilt werden[3]). Das liberum arbitrium ist also der Sache nach dasselbe mit dem Willen, und unterscheidet sich von demselben nur dadurch, dass der Wille, wenn er als liberum arbitrium bezeichnet wird, speciell in Bezug auf einen bestimmten Act desselben, nämlich den Act der Wahl, betrachtet wird[4]). So kann man sagen, dass das liberum arbitrium zu dem Willen als solchem in einem analogen Verhältnisse stehe, wie die Vernunft zum Verstande. Der Verstand erfasst nämlich einfach die höchsten Principien; die Vernunft dagegen leitet daraus die Folgerungen ab, und führt die besondern Wahrheiten auf jene zurück. So strebt auch der Wille einfach nach dem höchsten Zwecke; das liberum arbitrium dagegen wählt zwischen den Mitteln zum Zwecke. Und da nun der Zweck im Han-

horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum, sc. respectu eorum, quae sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorundam eorum, sc. quae sunt ad finem, nec respectu cujuslibet status naturae, sed illius tantum, in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

1) De pot. anim. c. 7. De verit. qu. 24. art. 4. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 1. S. Th. 1. qu. 83. art. 2.

2) S. Th. 1. qu. 83. art. 3, c. Dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere.

3) De verit. qu. 24. art. 5. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 2. S. Th. 1. qu. 83. art. 3, c.

4) De verit. qu. 24. art. 6. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere. De potent. anim. c. 7. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 3.

deln die gleiche Stellung einnimmt, wie die höchsten Principien in der Erkenntniss [1]), so sieht man leicht, dass das Verhältniss des liberum arbitrium zum Willen das analoge ist, wie das Verhältniss der Vernunft zum Verstande. Und wie Verstand und Vernunft sich nicht realiter, sondern blos beziehungsweise unterscheiden, so auch der Wille und das liberum arbitrium [2]).

Die Freiheit als wesentliche Eigenschaft des Willens kann ihrem Wesen nach weder erhöht noch verringert werden [3]); sie ist aber auch unverlierbar [4]). Und wie sie durch die göttliche Mitwirkung nicht gefährdet wird, so wird sie auch nicht aufgehoben durch die göttliche Voraussehung. Denn Gott sieht die freien Handlungen eben als das voraus, was sie sind, nämlich als freie: woraus folgt, dass seine Voraussehung deren Wesen als freie Handlungen unberührt lässt und sie nicht zu nothwendigen macht. Was Gott voraussieht, geschieht gewiss; aber es geschieht von Seite des Menschen nicht mit Nothwendigkeit; Gottes Voraussehung bedingt und beursacht die menschlichen Handlungen nicht. Der menschliche Wille bleibt also in seiner Freiheit bestehen [5]). Und weil der Wille das bewegende Princip in dem ganzen Haushalte des bewussten Lebens des Menschen ist, indem er alle übrigen Kräfte des Menschen, deren Thätigkeit in den Bereich des Bewusstseins fällt, bewegt und zur Thätigkeit determinirt, so werden auch alle diese andern Seelenkräfte durch den Willen in den Bereich der Freiheit heraufgezogen. Das ganze bewusste Leben des Menschen wird durch den Willen zu einem freien herangebildet, und daher sind nicht blos jene Handlungen frei, welche der Wille für sich selbst vollzieht, sondern auch jene, welche auf Geheiss des Willens von einer andern Kraft ausgeführt werden [6]).

So viel über das psychologische Lehrsystem des heil. Thomas. Wir sehen, wie tief und allseitig Thomas das menschliche Wesen und Leben durchforscht hat. Es ist ihm in seinen psychologischen Beobachtungen kaum Etwas entgangen, was ein hervorragendes Interesse für die menschliche Erkenntniss haben kann. Die menschliche Natur tritt uns in dieser Lehre in ihrer ganzen Würde und Erhabenheit gegenüber. Wenn die Araber das menschliche Wesen verstümmelten, indem sie der individuellen Seele gerade die höchsten und vornehmsten Kräfte,

1) C. g. l. 1. c. 80. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet, sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones: ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur.

2) S. Th. 1. qu. 83. art. 4, c. — 3) In l. sent. 2. dist. 25. qu. 1. art. 4. — 4) S. Th. 1. qu. 83. art. 2, ad 3.

5) C. g. l. 3. c. 94. Non sequitur, quod si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant.

6) In l. sent. 2. dist. 25. qu. 1. art. 3. Cf. De verit. qu. 24. art. 6.

auf welchen die ganze Erhabenheit des Menschen über allen andern Dingen der Erscheinungswelt beruht, absprachen und sie als transcendente Principien über den Menschen hinstellten, so hat Thomas der menschlichen Natur ihre volle Integrität und damit ihren Vorrang vor allen andern Naturen, welche sie umgeben, sicher gestellt, und damit auch die bizarre Erkenntnisslehre abgewendet, welche bei den Arabern auf der Grundlage der gedachten Annahme erwachsen war. In der thomistischen Lehre bewahrheitet sich der Satz vollkommen, dass der Mensch der Horizont und das Bindeglied beider Welten sei, der geistigen und der materiellen, weil nach seiner Lehre die beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens, Leib und Seele, eine wahrhaft einheitliche Natur bilden. Nur wenn jenes Verhältniss festgehalten wird, welches Thomas zwischen Leib und Seele festhält, lassen sich alle Erscheinungen in dem seelisch leiblichen Leben des Menschen genügend erklären, ohne dass man dabei in Gefahr käme, dem einen oder dem andern der beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens zu nahe zu treten. Da erscheint das Leben des Menschen als ein wahrhaft einheitliches, und es ist daher vollkommen erklärlich, wenn die besondern concentrischen Lebenskreise im Menschen in Bezug auf ihre Beschaffenheit sich erfahrungsgemäss so genau und harmonisch entsprechen, und wenn die Leiblichkeit überall ein getreuer Spiegel des innen waltenden intellectuellen und sittlichen Lebens ist. So ist das psychologische Lehrsystem des heil. Thomas nicht minder grossartig und tief, als die übrigen Theile seiner Lehre. Wir können darüber nichts besseres sagen, als was ein neuerer Gelehrter, ein gründlicher Kenner der thomistischen Psychologie, darüber urtheilt. „Die Psychologie des englischen Lehrers," sagt Morgott[1]), „ist das Meisterstück seines Systems, jene Disciplin, worin sich seine philosophischen Grundprincipien am glänzendsten bewähren. Was die Kirche über das Wesen des Menschen, über Seele und Leib und ihr Verhältniss geglaubt und gelehrt, und was ihre grössten Lehrer, namentlich der grosse Psychologe Augustinus, auf diesem Glaubensgrunde hierüber zum speculativen Wissen gebracht; was dann die philosophirende Vernunft in ihrem grössten Repräsentanten aus blos natürlichen Erkenntnissquellen über das Wesen des Menschen mehr geahnt, als begriffen: all dieses ist der Stoff der thomistischen Psychologie, — eine ungestaltete, chaotische Masse traditioneller Ideen, *über* welcher der systematisirende Geist des Aquinaten schwebt, nicht eklektisch ordnend, sondern selbstständig gestaltend, indem er die Ideenfülle der Väter in den aristotelischen Formen logisch schärfer und bestimmter abgränzt, andererseits das endliche, begriffliche Denken des Stagyriten durch den Inhalt christ-

1) *Morgott,* Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas, S. 5.

licher Wahrheit ergänzt und erhöht, und eben hiedurch auch auf diesem Gebiete, nach dem bekannten Ausdrucke Möhlers, das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich erweist. Ergänzung, Erhöhung, Vollendung der aristotelischen durch die Psychologie der Kirche und der Väter, — das ist die thomistische Psychologie."

d) Eudämonologie, Ethik und Soteriologie.

§. 180.

Die ganze eudämonologische und ethische Lehre des heil. Thomas baut sich auf der Theorie des Zweckes auf. Thomas entwickelt nämlich zuerst den Begriff und die Theorie des Endzweckes überhaupt und im Allgemeinen, um davon auf die Endbestimmung des Menschen im Besondern hinüberzukommen und dadurch der ganzen Ethik die Grundlage unterzubreiten. Wir müssen daher in unserer Darstellung den gleichen Gang einhalten.

Alles, sagt Thomas, was thätig ist, ist thätig um eines Zweckes willen; die Zweckbeziehung ist von jedwelcher Thätigkeit untrennbar [1]. Nur kann der in der Thätigkeit und durch dieselbe intendirte Zweck von doppelter Art sein; er kann nämlich in Etwas liegen, was von der Thätigkeit selbst verschieden ist, d. h. die Thätigkeit kann darauf ausgehen, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen, welche von ihr selbst verschieden ist; oder aber der Zweck kann in der Thätigkeit selbst liegen, d. h. die Thätigkeit kann sich selbst Zweck sein, wie solches z. B. beim Denken und bei der sinnlichen Erkenntnissthätigkeit der Fall ist. Immer aber ist mit der Thätigkeit der Zweck nothwendig verbunden, mag dieser ausser oder in der Thätigkeit selbst liegen [2].

Ist nun aber Alles, was thätig ist, nur thätig um eines Zweckes willen, so fällt der Begriff des Zweckes mit dem Begriff des Guten zusammen, und man kann daher ebenso allgemein sagen: Alles, was thätig ist, ist nur thätig um des Guten willen [3]. Wenn nämlich ein Wesen nach Etwas als nach dem Zwecke seiner Thätigkeit strebt, so

1) C. g. l. 3. c. 2.

2) C. g. l. 3. c. 2. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum et sanatio ad sanitatem, quandoque autem non, ut intelligere et sentire; et siquidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

3) De verit. qu. 21. art. 2. Omne id, quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni.

muss dieses Etwas ihm conveniren, sich vervollkommnend zu ihm verhalten, denn es kann nach demselben nur in so ferne streben, als es die genannte Eigenschaft besitzt. Das ist aber der Begriff des Guten; denn eben das ist gut für ein Wesen, was demselben convenirt, was dazu geeigenschaftet ist, dasselbe zu vervollkommnen. Folglich ist alle Thätigkeit auf das Gute hingerichtet [1]. — Gut, sagt Aristoteles, ist dasjenige, was alle Dinge anstreben. Der Begriff des Guten bringt es also mit sich, dass es das Streben, das Begehren eines Dinges befriedigt, dass es zu diesem Streben als der Terminus sich verhalte, in welchem das Streben ruht. Das Gleiche gilt aber auch vom Zwecke; der Begriff desselben bietet uns den gleichen Gesichtspunkt dar. Folglich kann auch aus diesem Grunde in dem Satze: „Alle Thätigkeit bezieht sich wesentlich auf einen Zweck," dem Begriffe des Zweckes der Begriff des Guten substituirt werden [2].

Aus diesen Prämissen folgt nun der wichtige Lehrsatz, welchen Thomas als Grundlage seiner ganzen Eudämonologie unterbreitet; der Satz nämlich, dass der Endzweck jedes Wesens das Gute sei. Denn wenn jedes Wesen zu seinem Zwecke durch seine Thätigkeit hingeordnet ist, weil es diesen Zweck nur durch seine Thätigkeit erreichen kann, jede Thätigkeit aber nothwendig auf das Gute geht, mag sie nun ihren Zweck in sich oder ausser sich haben: so folgt daraus nothwendig, dass das Gute der Zweck alles Seienden ist [3].

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun leicht die Frage beantworten, ob alle Dinge insgesammt zu Einem höchsten Endziele hingeordnet seien, und was als dieses letzte Endziel aller Dinge anerkannt werden müsse. Das Gute als solches ist, wie wir wissen, der Zweck aller Dinge. Das höchste Gut muss also auch das höchste Endziel aller Dinge sein. Das höchste Gut ist aber nur Eines, — es ist Gott. Folglich ist das letzte Endziel aller Dinge Gott selbst [4]. In der That, wo eine

1) C. g. l. 3. c. 3. Inde enim manifestum est, omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit in aliquod determinatum. Id autem, ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum, nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui, est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum. De verit. qu. 21. art. 2. Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis. art. 1.

2) C. g. l. 3. c. 3. Finis est, in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum; nam „bonum est, quod omnia appetunt." Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

3) C. g. l. 3. c. 16. Si autem omne agens agit propter bonum, sequitur, quod cujuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem; oportet enim, quod vel ipsa actio sit finis, vel finis actionis sit finis agentis, quod est ejus bonum.

4) C. g. l. 3. c. 17. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in

Mehrheit von solchen Zwecken gegeben ist, welche einander gegenseitig untergeordnet sind, wie solches im Bereiche des Geschöpflichen stattfindet: da muss ein höchster Zweck vorhanden sein, auf welchen sich alle vorausgehenden Zwecke stufenweise beziehen. Denn in's Unendliche können wir hier eben so wenig gehen, wie bei den wirkenden Ursachen. Dieses letzte Endziel kann aber nur das höchste Gut — Gott — sein; weil eben die Begriffe des Guten und des Zweckes der Sache nach identisch sind, und folglich auch der höchste Zweck und das höchste Gut ein und dasselbe sein müssen [1]. — Zudem hat ja jedes Wesen in seiner Thätigkeit zunächst und auf erster Linie sich selbst im Auge. Diess muss auch von Gott gelten, so ferne er der Urheber aller Dinge ist. Er kann gleichfalls in seiner schöpferischen Thätigkeit zunächst und auf erster Linie nur sich selbst zum Zwecke haben, muss also alle Dinge für sich schaffen. Und wenn dieses, dann müssen nothwendig alle Dinge auf Gott als auf ihr höchstes und letztes Ziel hingerichtet sein [2].

Aber nun frägt es sich weiter, wie und in wie fern denn Gott das höchste Endziel aller Dinge sei. Es versteht sich von selbst, dass, weil Gott allen Dingen dem Sein nach vorausgeht, er nur in so fern das Endziel aller Dinge sein kann, als jedes dieser Dinge in seiner Weise Gott zu erreichen sucht [3]. Wenn Gott die Dinge um seiner selbst willen schafft, so hat dieses nicht den Sinn, als würde Gott durch die geschaffenen Dinge etwas zu erreichen suchen, was er vorher nicht besitzt: sondern er schafft die Dinge nur in so ferne um

quantum ipsum est bonum, oportet, quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

1) S. Th. 1. 2. qu. 1. art. 4, c. C. g. l. 3. c. 17. p. 28. De malo, qu. 1. art. 1, c.

2) C. g. l. 3. c. 17. p. 28. Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium est igitur ipsemet finis rerum omnium.

3) C. g. l 3. c. 18. Sic enim Deus est ultimus finis omnium rerum, quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur, qui, etiamsi primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius; quodquidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur, qui sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id, quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

seiner selbst willen, als er ihnen seine Güte mittheilen und so diese seine Güte an ihnen und in ihnen zur Offenbarung bringen will. Und darum kann die höchste Zweckbeziehung der Dinge auf Gott, wie gesagt, nur so gedacht werden, dass die Dinge auf ihre Weise die göttliche Güte anstreben, die göttliche Güte in ihrer Weise in sich zur Offenbarung zu bringen suchen; nicht aber so, als würden sie durch ihr Streben nach Gott diesem selbst eine Vollkommenheit vermitteln, welche er vorher nicht gehabt hätte [1]).

Verhält es sich also, dann wird es nicht mehr schwer sein, ganz genau die Art und Weise zu bestimmen, in welcher Gott das höchste Endziel aller Dinge ist, und in wie fern alle Dinge Gott als ihr höchstes Endziel anstreben. Dadurch nämlich, dass die geschöpflichen Dinge die Mittheilung der göttlichen Güte in sich aufnehmen und diese göttliche Güte an sich zur Offenbarung bringen, werden sie Gott ähnlich. Ist also gerade dieses der Zweck der geschöpflichen Dinge und geht gerade darauf alles Streben dieser Dinge aus, die göttliche Güte in sich zur Offenbarung zu bringen: so folgt daraus, dass alle Dinge dahin streben, Gott ähnlich zu werden, und dass folglich gerade in dieser Verähnlichung mit Gott die höchste Endbestimmung alles Geschöpflichen bestehe [2]). — In der That, nur in so weit nimmt jedes Wesen an dem Guten Theil, als es ähnlich wird dem höchsten Gute [3]). Und wenn daher, wie bewiesen worden, alle Dinge nach der Theilnahme an dem Guten als nach ihrem Ziele streben, so folgt daraus nothwendig, dass die möglichste Verähnlichung mit Gott das höchste Endziel alles Geschöpflichen sei [4]). — Es strebt ja thatsächlich Alles nach dem Sein, da jedes Wesen von Natur aus der Corruption widersteht [5]). Nur dadurch hat aber jedes Wesen das Sein, dass es Gott ähnlich ist, welcher das subsistente Sein selbst ist; denn es ist nur durch Theil-

1) Ib. l. c. Oportet, quod eo modo effectus tendat in finem, quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit, quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur; quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, quum ipsemet sit finis.

2) C. g. l. 3. c. 19. Ex hoc autem, quod acquirunt divinam bonitatem res creatae, similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur, quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

3) De verit. qu. 21. art. 4.

4) C. g. l. 3. c. 19. Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in ultimum finem.

5) De verit. qu. 21. art. 2, c.

nahme an diesem aus und durch sich bestehenden Sein. Folglich kann das höchste Endziel, worauf all sein Streben hingeht, nur diese Aehnlichkeit mit Gott sein [1]).

In dieser Aehnlichkeit mit Gott besteht denn nun auch die Vollkommenheit eines jeden Dinges; und je mehr ein Wesen zur Aehnlichkeit mit Gott sich erhebt, desto vollkommener ist es auch. Daher wird auch umgekehrt das Mass der Vollkommenheit eines Dinges das Mass seiner Aehnlichkeit mit Gott sein. Und so wird man von diesem Standpunkte aus sagen müssen, dass das höchste Endziel aller Dinge, worauf all ihr Streben hingerichtet ist und hingerichtet sein muss, die grösstmögliche Vervollkommnung sei, weil diese grösstmögliche Vollkommenheit auch die grösstmögliche Aehnlichkeit mit Gott einschliesst, ja diese selbst ist [2]).

§. 181.

Halten wir nun dieses fest, so ergibt sich hieraus leicht, wie wir die Aehnlichkeit der Dinge mit Gott, welche deren Endbestimmung ausmacht, uns zu denken haben. In Gott ist das Sein mit dem Wesen, und sind die Eigenschaften und Thätigkeiten dieses Wesens mit ihm selbst wiederum identisch. Gottes Güte und Vollkommenheit ist also einerseits eine absolut einfache, und andererseits ist er selbst seine absolute Güte und Vollkommenheit. Die geschöpflichen Dinge dagegen sind zwar gleichfalls gut und vollkommen, in so fern sie sind; aber es ist das nicht ihre ganze Güte und Vollkommenheit; ja sie können sogar dem Sein nach gut und vollkommen sein, während sie in anderer Beziehung schlecht und unvollkommen sind, wie solches z. B. bei einem lasterhaften Menschen stattfindet. Damit sie also ihre ganze Güte und Vollkommenheit gewinnen, reicht das blosse Sein nicht aus, sondern es gehören dazu auch noch andere Dinge, ganz besonders aber die ihrer Natur entsprechende Thätigkeit. Nur dadurch gelangen sie zu ihrer ganzen Vollkommenheit und so zu jener vollen Aehnlichkeit mit Gott, zu welcher sie bestimmt sind [3]).

1) C. g. l. 3. c. 19. In omnibus rebus evidenter apparet, quod esse appetunt naturaliter; unde, si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum, et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

2) C. g. l. 3. c. 16. Finis uniuscujusque rei est ejus perfectio.

3) C. g. l. 3. c. 20. p. 33. Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis. Quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur; unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans; creatura vero secundum diversa; tantoque perfecta bonitas alicujus creaturae majorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur; si vero per-

Weil nämlich in den geschöpflichen Dingen Substanz und Thätigkeit verschieden sind, so ist in ihnen eine doppelte Vollkommenheit zu unterscheiden, die erste und die zweite. Die erste Vollkommenheit liegt in dem Sein selbst, wornach jedes Wesen gut und vollkommen ist, in so fern es ist. Die zweite Vollkommenheit dagegen liegt in der Thätigkeit des Dinges. Erst wenn diese zweite Vollkommenheit zur ersten hinzu kommt, besitzt das Wesen seine ganze Vollkommenheit [1]). Daraus folgt, dass jedes Wesen seinen höchsten Endzweck nur erreichen kann durch seine Thätigkeit, durch jene Thätigkeit nämlich, welche seiner Natur entspricht und durch diese gefordert wird.

Nun ist aber diese Thätigkeit in verschiedenen Wesen wiederum eine verschiedene, eben weil die Naturen dieser Wesen verschieden sind. Bei den einen Wesen ist nämlich alle Thätigkeit bedingt durch die Bewegung, welche sie von einer andern Ursache erfahren, und ausserdem von der Art, dass sie ihrerseits nicht mehr bewegend oder beursachend auf etwas Anderes einfliesst. Bei den andern Wesen ist zwar die Thätigkeit gleichfalls bedingt durch eine fremde bewegende Ursache; aber sie verhält sich selbst zugleich wiederum beursachend zu einer andern Wirkung. Wieder andere Wesen endlich entwickeln aus sich selbst, ohne von einem Andern bewegt zu werden, eine Thätigkeit, und zwar eine solche, welche ihnen immanent bleibt, und

fectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est, quod licet primum et summum bonum sit omnino simplex substantiaeque ei propinquae in bonitate sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae, infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus quam consequuntur animalia et homines. Manifestum est ergo ex dictis, quod licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde licet quaelibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat, quae ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo, qui virtute spoliatus vitiis est subjectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quaelibet earum bona sit, in quantum est; Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter. Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem — divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis, quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est — manifestum est, quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei. Cf. De verit. qu. 21. art. 5.

1) C. g. l. 3. c. 25. c. 113. Omnis res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima rei perfectio.

nicht wiederum eine andere Wirkung erzweckt, nicht umbildend auf eine äussere Materie einfliesst [1]).

Halten wir nun diese verschiedenen Arten von Thätigkeit auseinder, so sehen wir leicht, dass die erstere Art der Thätigkeit den sublunarischen Körpern eigen ist. Diese gelangen somit zur Aehnlichkeit mit Gott dadurch, dass sie in sich selbst vollkommen sind, oder mit andern Worten, dass sie die ihnen eigenthümliche Form besitzen und an dem ihrer Natur entsprechenden Orte sich befinden [2]). Die zweite Art der Thätigkeit dagegen ist den Himmelskörpern eigen; denn diese werden bewegt, und bewegen durch diese Bewegung selbst wiederum die untergeordneten Körper. Die Himmelskörper erreichen somit ihren letzten Endzweck, d. i. die Verähnlichung mit Gott dadurch, dass sie einerseits in sich selbst vollkommen sind, und dass sie andererseits Gott nachahmen in der causativen Thätigkeit. Die dritte Art der Thätigkeit endlich ist das Denken und Wollen. Dieses ist nur den vernünftigen Wesen eigen, und deshalb gelangen diese auf eine ganz eigenthümliche und weit vollkommnere Weise zu ihrem letzten Zwecke, d. i. zur Aehnlichkeit mit Gott, als die übrigen Dinge, wie wir sogleich sehen werden [3]).

So ist denn aus der ganzen bisherigen Entwicklung ersichtlich, dass zwar alle Dinge ein und dasselbe höchste Endziel haben, dass sie aber auf verschiedene Weise zu demselben gelangen. Diese Verschiedenheit leuchtet noch weiter hervor, wenn wir die Thätigkeit der Dinge, wodurch die Erreichung ihres Zweckes bedingt ist, unter einem andern Gesichtspunkte auffassen. Einige Wesen sind nämlich von der Art, dass sie nicht durch eigene Selbstbestimmung zu dem höchsten Ziele ihres Daseins sich hinrichten, sondern dass sie vielmehr von einer andern Ursache auf ihr Ziel hingerichtet und zu demselben hingeführt werden. Das gilt von allen unvernünftigen Wesen. Denn da sie selbst den allgemeinen Zweck des Daseins nicht erkennen, so können sie nicht selbst sich zu demselben hinrichten, sondern setzen vielmehr eine intelligente Ursache voraus, welche sie zu demselben hinordnet. Diese Ursache ist keine andere, als Gott selbst, der Schöpfer

1) C. g. l. 3. c. 22. Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis; quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae; quaedam vero operatio et perfectio operantis actu existentis, in aliud transmutandum non tendens, quorum primo differt a passione et motu, secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiae.

2) Ib. l. c. p. 36. Corpora inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens; accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est, ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc, quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium „ubi."

3) Ib. l. 3. c. 22. p. 35. c. 25. De verit. qu. 22. art. 2.

der Natur. Er ordnet die unvernünftigen Wesen zum Zwecke hin entweder durch den rein natürlichen Trieb, welcher allen Wesen eingepflanzt ist, oder durch den sinnlichen Trieb, welcher die sinnliche Vorstellung von dem Objecte als dem Ziele des sinnlichen Begehrens voraussetzt, wie solches im Besondern bei den Thieren stattfindet. Andere Wesen dagegen sind von der Art, dass sie sich selbst mit Bewusstsein und Freiheit zum Anstreben des höchsten Zieles ihres Daseins determiniren. Das findet statt bei den vernünftigen Wesen, zunächst beim Menschen. Und wenn in eine solche Thätigkeit der Begriff des Handelns im strengen Sinne dieses Wortes gesetzt wird, so kann man mit Recht sagen, dass es unter den Naturwesen ausschliesslich Sache des Menschen ist, um eines Zweckes willen zu handeln [1]).

Aus diesen Prämissen ergibt sich nun noch eine weitere Folge, welche nicht ausser Acht gelassen werden darf. Wenn nämlich der höchste Zweck aller Dinge in der Verähnlichung mit Gott besteht, so sieht man leicht, dass man, wenn es sich um die genaue Begriffsbestimmung des höchsten Zweckes handelt, ein doppeltes unterscheiden müsse, nämlich den objectiven und den subjectiven höchsten Endzweck. Der objective Endzweck ist Gott, der subjective Endzweck der Dinge dagegen ist die Verähnlichung der Dinge mit Gott. Und da der höchste Endzweck zugleich auch das höchste Gut ist, so wird auch im Begriffe des höchsten Gutes dieser Unterschied gemacht werden müssen. Das objectiv höchste Gut aller Dinge ist Gott, das subjectiv höchste Gut dagegen ist für alle geschaffenen Wesen die Verähnlichung mit Gott, oder mit andern Worten, die dadurch bedingte höchst mögliche Vollkommenheit [2]).

Aus diesen allgemeinen teleologischen Grundsätzen ergibt sich nun die Teleologie des Menschen im Besondern von selbst. Folgen wir dem heil. Thomas in dieses Gebiet.

§. 182.

Wenn der subjectiv-höchste Endzweck aller Dinge die Vollkommenheit ist, so muss solches auch von dem Menschen gelten. Aber bei dem Menschen fällt diese Vollkommenheit zugleich mit der Glückseligkeit zusammen, in derselben Weise, wie solches bei allen vernünftigen Wesen stattfindet. Denn beide, Vollkommenheit und Glückseligkeit, sind ja durch die Aneignung des Guten von Seite der vernünftigen Creatur bedingt [3]). Handelt es sich also um das höchste

1) Summ. Theol. 1. 2. qu. 1. art. 2. Contr. gent. l. 3. c. 23. c. 24. De verit. qu. 22. art. 1.

2) In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, b. art. 2. fol. 244, c sq.

3) C. g. l. 4. c. 79. p. 512. Felicitas ultima est felicis perfectio. S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 2, c.

Gut des Menschen im Besondern, und nimmt man den Begriff des höchsten Gutes nicht im objectiven, sondern im subjectiven Sinne, so ist das höchste Gut und darum auch der höchste Endzweck des Menschen (letzterer gleichfalls im subjectiven Sinne gefasst) die Glückseligkeit. Diese allein strebt denn auch der Mensch um ihrer selbst willen an; alles Andere dagegen nur um ihretwillen [1]).

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun, worin denn die höchste Glückseligkeit des Menschen bestehe. Diese Frage beantwortet Thomas zuerst negativ, indem er nämlich all dasjenige aufführt, worin die Glückseligkeit nicht bestehen könne, und den Beweis liefert, *dass* sie darin nicht bestehen könne. Die Glückseligkeit, sagt er, kann nicht bestehen im Besitze von Reichthümern; denn diese streben wir ja nicht um ihrer selbst willen an, sondern sie dienen uns blos zur Erhaltung unserer Natur oder zu anderweitigen Zwecken. Wir suchen sie um eines andern Zweckes willen; sie können also nicht das höchste Gut sein, sie können nicht unsere Glückseligkeit ausmachen [2]). Die höchste Glückseligkeit kann ferner nicht bestehen in sinnlichen Genüssen; denn die Glückseligkeit ist ein dem Menschen ausschliesslich eigenthümliches Gut; die Thiere können nur per abusum nominis glückselig genannt werden. Aber die körperlichen, sinnlichen Genüsse theilen wir ja mit dem Thiere; sie sind uns als Menschen nicht ausschliesslich eigen; folglich kann in denselben die Glückseligkeit des Menschen nicht bestehen [3]). Die Glückseligkeit kann fernerhin nicht bestehen in Ruhm und Ansehen: denn das höchste Gut muss sicher und beständig sein; nichts aber ist unsicherer und unbeständiger als Ruhm und Ansehen, weil die Meinung und das Lob der Menschen von einem Tag auf den andern sich ändern kann [4]). Die Glückseligkeit kann nicht einmal bestehen in der Uebung der moralischen Tugenden; denn die Glückseligkeit muss von der Art sein, dass sie nicht mehr als Mittel sich verhält zu einem höhern Zwecke, während dagegen alle Uebungen, welche den moralischen Tugenden entsprechen, auf ein höheres Gut hingerichtet sind, welches dadurch erreicht werden soll [5]).

Nach dieser negativen Beantwortung der gestellten Frage geht dann Thomas über zur positiven Beantwortung derselben.

Die höchste Glückseligkeit des Menschen, lehrt er, fällt zusammen mit seiner höchsten Vollkommenheit. Die höchste Vollkommen-

1) C. g. l. 3. c. 25. p. 47. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectualis substantiae felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est, quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 3. fol. 246, c.

2) C. g. l. 3. c. 30. S. Th. 1. 2. qu. 2. art. 1.

3) C. g. l. 3. c. 27. cf. S. Th. 1. 2. qu. 2. art. 5. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, a.

4) C. g. l. 3. c. 29. S. Th. 1. 2. qu. 2. art. 3. — 5) C. g. l 3. c. 34.

heit besteht aber, wie wir wissen, bei den geschöpflichen Dingen in ihrer Thätigkeit [1]), und zwar in jener Thätigkeit, welche ihnen vermöge ihrer Natur eigenthümlich ist. Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit aber ist die intellective Thätigkeit [2]). In diese werden wir daher die höchste Vollkommenheit und folglich auch die höchste Glückseligkeit des Menschen zu setzen haben [3]).

Aber die intellective Thätigkeit des Menschen ist wiederum eine zweifache, die Thätigkeit des Denkens und die Thätigkeit des Wollens. Es entsteht also wiederum die Frage, in welche dieser beiden Thätigkeiten die Glückseligkeit des Menschen auf erster Linie zu setzen sei.

Thomas lehrt, dass dieses Prärogativ nicht dem Acte des Willens beigelegt werden dürfe. Die Glückseligkeit, sagt er, ist das eigenthümliche Gut der intellectuellen Natur; folglich muss sie dieser gerade nach demjenigen Momente zukommen, welcher ihr ausschliesslich eigenthümlich ist. Dieses Moment ist aber nicht der Wille. Denn der Wille ist eine appetitive Potenz, und eine solche eignet auch andern Dingen ausser dem Menschen, wenn auch nicht in derselben Weise. Alle Dinge haben einen natürlichen Trieb; in den Thieren tritt noch dazu auch ein sinnliches Begehren hervor. Der Wille ist also, so ferne er appetitive Potenz ist, nicht dem Menschen ausschliesslich eigen, sondern nur in so fern, als er eine solche appetitive Potenz ist, welche vom Verstande abhängig und in dem Lichte des letztern thätig ist. Im Acte des Willens kann somit, wenigstens dem Wesen nach und auf erster Linie die Glückseligkeit des Menschen nicht bestehen [4]).

1) S. Th. 1. 2. qu. 3. art 2, c. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis, unde et actus secundus a Philosopho nominatur.... Necesse est ergo, beatitudinem hominis operationem esse. C. g. l. 3. c. 60. Felicitas non est secundum habitum, sed secundum actum In l sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 2. fol. 244, d sq.

2) C. g. l. 3. c. 33. S. Th. 1. 2. qu 3. art. 3.

3) In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 2. fol. 244, d sq.

4) C. g. l. 3. c. 26. Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat, quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quae tamen diversitas procedit ex hoc, quod res diversimode se habent ad cognitionem: quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum; quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent...., quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis, quam in actu voluntatis.

Würde irgend ein Act des Willens diesen Vorzug in Anspruch nehmen können, so müsste solches entweder das Verlangen, oder die Liebe, oder der Genuss sein. Keiner dieser Acte aber kann das Wesen der Glückseligkeit ausmachen. Nicht der Act des Verlangens; denn was wir verlangen, das haben wir noch nicht inne; haben wir aber das höchste objective Gut noch nicht inne, so können wir nicht sagen, dass wir zu unserm höchsten Endziele, zur Glückseligkeit, wirklich gelangt seien. Nicht der Act der Liebe; denn wir lieben das Gute nicht blos dann, wenn wir es wirklich inne haben, sondern auch, wenn wir es noch nicht besitzen; aus dieser Liebe entspringt eben das Verlangen darnach; etwas anderes ist es also, das höchste Gut besitzen, was wir als Endziel betrachten müssen; etwas anderes, dieses höchste Gut lieben, weil diese Liebe auch da sein kann, ohne dass wir noch im Besitze des höchsten Gutes uns befinden und mit dem wirklichen Besitze des letztern nur vollkommener wird, ohne ihr Wesen zu ändern. Nicht der Genuss; denn der Besitz des höchsten Gutes, worin eben die Glückseligkeit besteht, ist selbst wiederum erst die Ursache des Genusses; was aber zu der Glückseligkeit als Wirkung sich verhält, das kann nicht diese selbst sein[1]). In der That hat bei allen Wesen gemäss der Ordnung der Natur nicht die Thätigkeit den Genuss, sondern vielmehr umgekehrt der Genuss die Thätigkeit zum Zwecke; denn wir sehen, dass überall die Natur an jene Thätigkeiten, welche der Natur gemäss sind und von ihr gefordert werden, ein gewisses Vergnügen geknüpft hat zu dem Zwecke, dass dadurch die Dinge angetrieben werden, jene Thätigkeiten zu vollziehen: wie solches z. B. beim Genuss der Speisen und Getränke der Fall ist. Was aber nach einem allgemeinen natürlichen Gesetze blos um eines andern willen da ist, das kann nicht selbst der höchste Zweck sein, und folglich kann auch die Glückseligkeit als der höchste Endzweck des Menschen nicht im Vergnügen oder Genusse bestehen[2]). Der Genuss resultirt im mensch-

1) C. g. l. 3. c. 26. p. 50. Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id, quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum, quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est, quod non habitum desiderio quaeratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc, quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

2) Ib. l. c.

lichen Willen daraus, dass der letzte Endzweck ihm gegenwärtig ist, nicht aber wird umgekehrt der letzte Endzweck dem Willen dadurch gegenwärtig, dass er in ihm Vergnügen findet: Es muss daher etwas anderes sein als der Act des Willens, durch welchen der Zweck ihm gegenwärtig wird, d. h. die Glückseligkeit kann nicht in dem Acte des Willens ihrem Wesen nach bestehen [1]).

Besteht aber die Glückseligkeit nicht in dem Acte des Willens, so kann sie ihrem Wesen nach nur in der Thätigkeit des Verstandes gelegen sein. Und in der That, der Verstand als solcher ist es, welchen der Mensch in keiner Weise mit andern Dingen theilt; die Thätigkeit des Verstandes ist ihm ausschliesslich eigen, und darum ist die Folgerung unabweisbar, dass in der Thätigkeit des Verstandes die Glückseligkeit ihrem eigentlichen Wesen nach und in primärer Weise gelegen sein müsse [2]). — Aber auch hier wird wiederum nur die edelste und vornehmste Thätigkeit des Verstandes dieses Prärogativ für sich in Anspruch nehmen können. Diese edelste und vornehmste Thätigkeit des Verstandes ist aber nicht die Thätigkeit des praktischen Verstandes; denn diese streben wir nicht um ihrer selbst willen an, sondern sie bezieht sich wesentlich auf die Hinordnung der menschlichen Handlungen zu einem höhern Zwecke. Die edelste und vornehmste Thätigkeit des Verstandes ist die speculative oder contemplative Thätigkeit; diese allein also muss das Wesen der Glückseligkeit ausmachen [3]), und es kann jetzt nur mehr die Frage sein, auf welches Object diese speculative oder contemplative Thätigkeit, in so fern in derselben die höchste Glückseligkeit liegt, sich zu beziehen habe.

§. 183.

Diese Frage beantwortet sich leicht, wenn wir uns des allgemeinen Grundsatzes erinnern, dass das letzte objective Endziel aller Dinge, folglich auch des Menschen, Gott sei. Sagen wir also, dass die höchste Endbestimmung des Menschen im Besondern die Glückseligkeit sei, und dass diese Glückseligkeit ihrem Wesen nach in der contemplativen Thätigkeit bestehe, so kann, wenn alle diese Sätze miteinander zu-

1) Quodl. 8. qu. 9. art. 19. S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 4, c. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, b sq.

2) C. g. l. 3. c. 26. p. 49. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 4, c. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. C. g. l. 3. c. 25. p. 45. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus.

3) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 5, c. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, c.

sammen bestehen sollen, das Object dieser contemplativen Thätigkeit kein anderes als Gott sein. Und daraus folgt dann unmittelbar das letzte Resultat dieser ganzen Untersuchung, welches also lautet: Die Glückseligkeit als das letzte Endziel des Menschen besteht wesentlich in der Erkenntniss Gottes [1]).

In der That, wenn unsere Thätigkeiten in ihrer Art bestimmt werden durch die Objecte, worauf sie sich beziehen, so wird auch eine Thätigkeit um so edler und vorzüglicher sein, je höher und vornehmer das Object derselben ist. Das höchste und vornehmste Object unserer intellectuellen Erkenntniss ist aber Gott: folglich wird auch die Erkenntniss Gottes die edelste und vornehmste Thätigkeit unseres Verstandes sein. Steht es also fest, dass die Glückseligkeit des Menschen nur in der edelsten und vornehmsten Thätigkeit des Verstandes bestehen könne, so kann nur die Erkenntniss Gottes die höchste Glückseligkeit des Menschen ausmachen [2]).

Und so gelangt denn der Mensch auf eine eigenthümliche, ihn vor allen übrigen Naturwesen auszeichnende Weise zu seinem höchsten Ziele. Wenn nämlich das letzte Endziel aller Dinge die Aehnlichkeit mit Gott ist, so sind die intellectuellen Wesen schon in so ferne auf eine eigenthümliche und hervorragende Weise Gott ähnlich, dass sie intellectueller Natur sind; noch mehr aber verähnlichen sie sich mit Gott dadurch, dass sie wirklich (actu) erkennen, weil Gott vermöge seines Wesens stets actu erkennend ist. Am meisten aber erheben sie sich zur Aehnlichkeit mit Gott dadurch, dass sie *Gott* erkennen; weil Gott gleichfalls zunächst und auf erster Linie sich selbst erkennt, und erst auf zweiter Linie durch sich selbst auch Anderes erkennt. Die intellectuellen Wesen, und darunter auch die Menschen, gelangen also am vollkommensten zur Aehnlichkeit mit Gott und erreichen so den letzten Endzweck alles Daseins auf eine weit vollkommnere Weise, als die übrigen Dinge [3]).

So haben wir denn das Wesen der Glückseligkeit als des letzten

1) C. g. l. 3. c. 25. c. 37. Cf. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, c.

2) C. g. l. 3. c. 25. p. 44. Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad operationem propriam bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et praecipue in operationibus, quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet, quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis, quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae.

3) C. g. l. 3. c. 25. p. 45 sq. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 3. fol. 246, a.

subjectiven Endzieles des Menschen kennen gelernt. Fragen wir also, ob die Glückseligkeit ein geschaffenes oder ungeschaffenes Gut sei, so werden wir unterscheiden müssen zwischen dem Objecte oder der Ursache dieser Glückseligkeit, und zwischen dem subjectiven Wesen derselben. Betrachten wir die Glückseligkeit nach ihrer Ursache oder nach ihrem Objecte, so ist sie offenbar ein ungeschaffenes Gut; betrachten wir sie dagegen nach ihrem subjectiven Wesen, dann ist sie als etwas Geschaffenes zu denken [1]).

Es kann nun aber die Erkenntniss Gottes auf Seite des Menschen wiederum eine verschiedene sein, und je nach dieser Verschiedenheit ist sie auch mehr oder minder vollkommen. Es gibt eine Erkenntniss Gottes, welche der Mensch gewissermassen von Natur aus besitzt, indem ihn seine Natur selbst unmittelbar und ohne weitere Reflexion dazu hinleitet, aus der Ordnung in der Welt den Ordner zu erschliessen [2]); es gibt ferner eine demonstrative Erkenntniss Gottes; eine Erkenntniss Gottes durch den Glauben, und endlich die schauende Erkenntniss Gottes (visio Dei per essentiam). Durch diese Unterscheidung ist nun eine neue Untersuchung angebahnt: es muss nämlich die Frage entstehen, welche dieser Erkenntnissweisen Gottes das Wesen der menschlichen Glückseligkeit ausmache.

Thomas sucht vor Allem nachzuweisen, dass die Glückseligkeit des Menschen nicht in der ersterwähnten Erkenntnissweise Gottes gelegen sein könne. Der Hauptgrund, auf welchen er sich hiebei stützt, ist dieser, dass die Glückseligkeit ihrem Begriffe nach eine ganz vollkommene Thätigkeit sein müsse. Diess lasse sich aber von jener ersterwähnten Erkenntnissweise nicht sagen. Denn abgesehen davon, dass sie vielfachem Irrthum ausgesetzt ist, ist eine solche allgemeine Erkenntniss, welche keine eigenthümlichen Merkmale des Gegenstandes distinct in sich einschliesst, schon im Allgemeinen unter allen Erkenntnissweisen die unvollkommenste [3]). — Allein auch von der demonstrativen Erkenntniss

1) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 1, c. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 2. fol. 244, c sq.

2) C. g. l. 3. c. 38. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc, quod Deum esse sit per se notum, sicut quibusdam videtur; sive, (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum, quas videmus. Quis autem vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habemus; sicut quum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quandam causam harum operationum, quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes, quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

3) C. g. l. 3. c. 38.

Gottes, fährt Thomas fort, lasse sich nicht sagen, dass in ihr die menschliche Glückseligkeit bestehe. Die Glückseligkeit muss nämlich etwas Allgemeines sein, welches für alle Menschen erreichbar ist. Zur demonstrativen Erkenntniss Gottes gelangen aber nur wenige Menschen. Ferner muss die Glückseligkeit in einer vollkommenen Thätigkeit bestehen. Zur Vollkommenheit der Erkenntniss gehört aber wesentlich die Gewissheit. Die demonstrative Erkenntniss Gottes lässt jedoch gar Manches ungewiss; daher die Verschiedenheit der philosophischen Meinungen in diesem Gebiete[1]. — Endlich kann auch die Glaubenserkenntniss nicht dasjenige sein, was die menschliche Glückseligkeit ausmacht. Die Erkenntniss Gottes durch den Glauben ist zwar dem Inhalte nach vollkommener, als die demonstrative Erkenntniss; allein was die subjective Erkenntnissweise betrifft, steht dieselbe dem Range nach unter der wissenschaftlichen Erkenntniss, weil sie keine innere Evidenz der Wahrheit mit sich führt. Kann also die wissenschaftliche Erkenntniss auf den Vorzug keinen Anspruch machen, das Wesen der menschlichen Glückseligkeit zu bilden, so auch nicht die Glaubenserkenntniss[2]. Zudem besteht die Glückseligkeit principaliter in der Thätigkeit des Verstandes; im Glauben aber nimmt der Willensact die Principalität für sich in Anspruch, weil hier der Wille den Verstand zur Beistimmung determiniren muss[3].

Kann nun aber in allen diesen untergeordneten Weisen der Gotteserkenntniss die höchste Glückseligkeit des Menschen nicht gelegen sein, so folgt, dass dieselbe nur in der unmittelbaren Anschauung Gottes ihr Wesen haben könne. Und in der That, wenn das eigenthümliche Object der intellectuellen Erkenntniss die Wesenheit des Erkenntnissgegenstandes ist, so kann die Verstandeserkenntniss überall erst dann vollkommen sein, wenn sie zu diesem Ziele gelangt ist. So lange wir also Gott erst aus seinen Wirkungen als Ursache dieser letztern erkennen und noch nicht zur directen Erkenntniss seiner Wesenheit uns erhoben haben, ist unsere Gotteserkenntniss immer noch eine unvollkommene, und es bleibt in uns daher immer noch das natürliche Verlangen nach jener vollkommenen Erkenntniss. Wir sind darum noch nicht vollkommen glücklich. Diess werden wir erst dann, wenn wir zur directen und unmittelbaren Erkenntniss der göttlichen Wesenheit emporgestiegen sind, weil wir erst damit die vollkommene Erkenntniss Gottes erreicht haben[4]. — Wir haben nun aber schon früher

1) Ib. l. 3. c. 39. — 2) C. g. l. 3. c. 40.

3) Ib. l. c. Ostensum est supra, quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

4) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 8. c. Objectum intellectus est quod quid est, i. e.

gezeigt, dass und wie diese unmittelbare Anschauung Gottes uns nur auf übernatürliche Weise zugetheilt werden könne. Da in dieser Schauung die göttliche Wesenheit selbst die intelligible Species ist, durch welche wir Gott erkennen [1]), so muss Gott uns einerseits durch ein übernatürliches Princip, welches das „Licht der Herrlichkeit“ heisst, dazu disponiren, dass wir der Aufnahme jener intelligibeln Species fähig werden [2]), und muss dann selbst unserm Verstande als intelligible Species sich mittheilen [3]). Da befinden wir uns also ganz im Gebiete des Uebernatürlichen: — die höchste Glückseligkeit des Menschen kann mithin nur eine *übernatürliche* sein [4]).

§. 184.

Verhält es sich aber also, dann ist leicht ersichtlich, dass wir zur höchsten Glückseligkeit in diesem gegenwärtigen Leben nicht zu gelangen vermögen. Denn so lange die Seele mit dem Leibe verbunden ist, ist der Verstand in seiner Erkenntniss an das Sinnliche gebunden und nicht dazu geeigenschaftet, das göttliche Wesen unmittelbar anzuschauen [5]). — Zudem muss die Glückseligkeit als das höchste Ziel des Menschen etwas Stabiles sein; denn erst dann ist unser natürliches Streben nach Glückseligkeit befriedigt, wenn wir in den stabilen Besitz der letztern eingetreten sind. Aber in diesem gegenwärtigen Leben gibt es keine Stabilität der Glückseligkeit; denn wir alle sind Unglücksfällen und Krankheiten ausgesetzt, wodurch jene Thätigkeit, in welcher allein die Glückseligkeit möglicherweise bestehen könnte, gehindert wird [6]). — Je inniger wir ferner Etwas lieben oder verlangen, um so schmerzlicher ist uns der Verlust desselben. Wäre daher die höchste Glückseligkeit, welche wir ja am meisten lieben und verlangen, auf dieses gegenwärtige Leben gewiesen, dann hätten wir volle

essentia rei. Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet cognoscatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem... Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.

1) C. g. l. 3. c. 51. — 2) C. g. l. 3. c. 53. 54. — 3) C. g. l. 3. c. 52.

4) S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 5, c. — 2. 2. qu. 2. art. 3, c. Beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione.

5) C. g. l. 3. c. 48. — 6) Ib. l. c. p. 87. In l. sent. 4. dist 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, d sq.

Gewissheit, dass sie uns durch den Tod werde entrissen werden, und volle Ungewissheit darüber, ob sie bis zum Tode fortdauern werde. Wir würden folglich um so unglücklicher sein, je glücklicher wir sind [1]).

Aber ist denn dieses gegenwärtige Leben ganz und gar ausgeschlossen von all dem, was zur Glückseligkeit gehört? Ist es gar nicht möglich, im gegenwärtigen Leben irgendwie glücklich zu sein? — Doch. Wir haben nämlich zu unterscheiden zwischen einer vollkommenen und unvollkommenen Glückseligkeit. Nur die vollkommene Glückseligkeit kann als das letzte Endziel des Menschen gedacht werden, und nur sie allein ist also auch ausschliesslich auf das künftige Leben gewiesen. Eine unvollkommene Glückseligkeit aber können wir auch im gegenwärtigen Leben schon gewinnen, dürfen und können sie aber dann freilich nicht als unser letztes Endziel betrachten. Diese unvollkommene Glückseligkeit besteht dann ihrem Wesen nach in der Erkenntniss und Betrachtung der höchsten Wahrheit, wie selbe uns durch die speculative Wissenschaft vermittelt wird. Sie ist eine gewisse Theilnahme an der wahren und höchsten Glückseligkeit [2]). Und zu dieser unvollkommenen Glückseligkeit sind dann, um sie zu ermöglichen und zu fördern, wiederum gewisse andere Dinge erfordert; vor Allem eine gute Disposition des Leibes, weil durch krankhafte Zustände der Leiblichkeit die speculative Erkenntnissthätigkeit gehindert wird [3]); dann auch äussere Güter, weil diese wiederum die Bedingungen der Erhaltung und Förderung des körperlichen Lebens sind [4]); und endlich die Gesellschaft von Freunden; denn auch dieser bedarf der Mensch zu jener Thätigkeit, welche seine unvollkommene Glückseligkeit in diesem Leben begründet [5]).

Die vollkommene Glückseligkeit aber kann, wie gesagt, nur in der unmittelbaren Anschauung Gottes bestehen und folglich erst im künftigen Leben eintreten. — Wenn aber gesagt wird, dass die vollkommene Glückseligkeit ihrem Wesen nach in der Anschauung Gottes bestehe, so ist damit nicht gesagt, dass davon der Genuss ausgeschlossen sei. Nur gehört der Genuss nicht zum Wesen der Glückseligkeit, sondern verhält sich nur als begleitende Folge der letztern. Der Genuss geht nämlich daraus hervor, dass der Wille in dem höchsten Gute, nachdem der Geist in den Besitz desselben gelangt ist, ruht. Und da nun die Glückseligkeit nichts anderes ist, als der erlangte Besitz des höchsten Gutes, so muss nothwendig daraus der Genuss erfolgen;

1) C. g. l. 3. c. 48. p. 88. S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 3, c. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 2, ad 4. — art. 6, c. qu. 5. art. 3, c. — 3) S. Th. 1. 2. qu. 4. art. 6. — 4) Ib. qu. 4. art. 7.

5) Ib. art. 8, c. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.

der Genuss verhält sich daher stets begleitend zu der Glückseligkeit [1]). Dasselbe gilt auch von dem Acte der Liebe. Denn wenn wir das höchste Gut nach seinem Wesen anschauen, dann lieben wir es nothwendig, und daher kann die Schauung Gottes nicht ohne folgende Liebe gedacht werden. Die Liebe Gottes ist somit gleichfalls mit der Glückseligkeit nothwendig verbunden, aber nicht so, als würde sie zum Wesen der letztern gehören, sondern, wie der Genuss, nur in der Weise, dass sie sich begleitend zu derselben verhält [2]).

Die Glückseligkeit kann aber, wie schon oben angedeutet worden, nur dann eine vollkommene sein, wenn sie eine *ewige* ist. Der Begriff der höchsten Glückseligkeit schliesst die ewige Dauer der letztern nothwendig in sich. Erst dann haben wir ja unsere höchste Endbestimmung erreicht, wenn unser natürliches Verlangen vollständig befriedigt ist. Wir verlangen aber nicht blos die Glückseligkeit, sondern auch die ewige Dauer der letztern. Folglich könnte im Stande der Glückseligkeit von einer vollständigen Befriedigung unsers Verlangens gar nicht die Rede sein, wenn die Glückseligkeit nicht ewig wäre [3]). Zudem lieben wir das höchste Gut, wenn wir einmal zur Anschauung desselben gelangt sind, nothwendig. Wir können uns also freiwillig von demselben gar nicht mehr trennen [4]). Sollten wir aber einmal wider unsern Willen von demselben getrennt werden, dann würde das Bewusstsein dieser einstigen Trennung für uns mit der grössten Traurigkeit verbunden sein, und damit würden wir dann von selbst auf-

1) Ib. 1. 2. qu. 4. art. 1, c. Delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, c. Beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit; tamen id, quod est ex parte voluntatis, sc. quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit, ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur. Quodl. 5. qu. 9. art. 19. Ipsa delectatio, quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem, et ita beatitudinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione.

2) S. Th. 1. 2 qu. 4 art. 4. — 3) C. g. l. 3. c. 62.

4) Ib. l. 4. c. 92. p. 541. Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, potest tamen deflecti per voluntatem ab eo, in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam: et hoc quidem contingit, quia id, in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem ... Sed illi, qui jam beati sunt, apprehendunt id, in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimi finis; alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicunque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo, in quo est vera beatitudo. S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 8. — qu. 10. art. 2.

hören, glücklich zu sein [1]). Ohnediess könnte eine solche unfreiwillige Trennung von dem höchsten Gute nur motivirt sein durch eine Schuld, welche wir incurriren. Aber wenn wir einmal Gott nothwendig lieben, dann kann von einer Möglichkeit der Schuld nicht mehr die Rede sein [2]).

Das ist also die Art und Weise, wie Thomas die Teleologie und Eudämonologie des Menschen auf der Grundlage der vorher entwickelten allgemeinen teleologischen Principien aufbaut. Nachdem wir nun aber gesehen haben, dass und wie alle Dinge das Gute und in höchster Instanz das höchste Gut als ihren letzten Endzweck anstreben, und dass und wie solches in ganz besonderer und eigenthümlicher Weise von Seite des Menschen geschieht, haben wir nun einen Blick zu werfen auf den Gegensatz des Guten, auf das Uebel (malum), um die allgemeinen leitenden Grundsätze kennen zu lernen, welche Thomas hierüber aufstellt.

§. 185.

Der Begriff des Guten kann, wie wir wissen, im objectiven und im subjectiven Sinne genommen werden. Im objectiven Sinne ist ein Gut all dasjenige, was dazu geeigenschaftet ist, ein Wesen zu vervollkommnen, und deshalb auch von demselben als Zweck angestrebt wird. Im subjectiven Sinne dagegen fällt der Begriff des Guten zusammen mit dem Begriff der Vollkommenheit. Ein Wesen endlich, welches die ihm gebührende Vollkommenheit besitzt, nennen wir im Hinblick darauf gut, d. h. wir legen ihm die Eigenschaft der Güte bei. Wenn nun das Uebel (malum) der Gegensatz des Guten ist, so muss in analoger Weise auch der Begriff des Uebels in einem doppelten Sinne genommen werden, nämlich im subjectiven und im objectiven Sinne [3]). Im subjectiven Sinne fällt der Begriff des Uebels mit dem Begriffe der Unvollkommenheit zusammen, jedoch nicht schlechthin, sondern unter einer gewissen Beschränkung. Nicht jede Unvollkommenheit hat nämlich an sich schon den Charakter des Uebels. Dieses findet blos dann statt, wenn die Unvollkommenheit von der Art ist, dass sie dem Wesen, welchem sie anhaftet, ordnungsgemäss nicht anhaften sollte [4]). Und dieses tritt

1) C. g. l. 3. c. 62. Omne illud, quod cum amore possidetur, si sciatur, quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, quum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, a possidentibus eam maxime amatur. Ergo impossibile est, eos non tristari, si scirent, se quandoque eam amisuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent; jam enim ostensum est, quod, videndo divinam essentiam, etiam alia cognoscunt, quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt, qualis illa visio sit; utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset sine tristitia: et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet.

2) S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 4, c. — 3) In l. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 2. — 4) S. Th. 1. qu. 48. art. 2, c.

wiederum nur dann ein, wenn jenes Wesen eine Vollkommenheit nicht besitzt, welche es besitzen könnte und besitzen sollte. Das aber ist der Begriff der Privation oder der Beraubung; denn unter dieser verstehen wir gerade die Negation eines Gutes oder einer Vollkommenheit, welche ein Wesen natur- und ordnungsgemäss haben könnte und haben sollte. Folglich müssen wir den Begriff des Uebels im subjectiven Sinne dahin bestimmen, dass es die Privation dessen ist, was ein Wesen natur- und ordnungsgemäss haben könnte und haben sollte [1]. Ein Wesen also ist mit einem Uebel behaftet, wenn es einer Vollkommenheit beraubt ist, welche es natur- und ordnungsgemäss haben könnte und sollte: und diese Beraubung ist selbst das Uebel [2]. Daraus ist ersichtlich, dass wie das Gute den Begriff der Ordnung zur Voraussetzung hat, weil es das Ordnungsgemässe ist, so auch das Uebel ohne den Begriff der Ordnung nicht gedacht werden kann, weil es eben die Negation des Ordnungsgemässen ist [3].

Nimmt man dagegen den Begriff des Uebels im objectiven Sinne, so ist ein Uebel all dasjenige, was dazu geeigenschaftet ist, ein Wesen derjenigen Vollkommenheit, welche es natur- und ordnungsgemäss haben könnte und haben sollte, ganz oder theilweise zu berauben. Was also eine solche Privation, welche das Wesen des einem Dinge anhaftenden Uebels bildet, beursacht, das nennt man in dieser Beziehung ein Uebel im objectiven Sinne. Man kann es auch ein malum per accidens nennen im Gegensatze zum malum per se, welches jene von ihm beursachte Privation selbst ist. Doch kann dieses malum per accidens wiederum von verschiedener Art sein, je nachdem die Privation des Guten in einem Wesen in verschiedener Weise beursacht werden kann. Denn die Ursache der Privation kann entweder in der Indisposition der Materie liegen, die Wirksamkeit der wirkenden Ursache in sich vollkommen aufzunehmen; oder das Uebel kann durch eine von Aussen wirkende Ursache in einem Wesen hervorgebracht sein. Und letzteres kann dann wiederum in doppelter Weise geschehen, entweder so, dass jene äussere wirkende Ursache durch eine directe Einwirkung auf ein Wesen das Uebel in ihm beursacht, wie z. B. das Feuer die Verbrennung bewirkt, oder aber so, dass jene Ursache das Uebel nur in so fern veranlasst, als sie die vervollkommnende

1) C. g. l. 3. c. 7. Malum nihil aliud est, quam privatio ejus, quod quis natus est et debet habere; sic enim apud omnes est usus hujus nominis „malum." c. 6. p. 10 Omnis privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus, quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. De malo, qu. 1. art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 41. Malum, in quantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio.

3) C. g. l. 3. c. 9. p. 15. Bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel secundum privationem ordinis.

Ursache in ihrer Einwirkung auf das zu vervollkommnende Subject behindert [1]). Auf welche Weise aber auch immer das Uebel in dem Subjecte hervorgebracht werden mag, immer ist doch die Wirkung eine Privation der gebührenden Vollkommenheit; und wenn daher auch das malum per accidens an sich etwas Positives ist, so läuft doch auch hier am Ende der Begriff des malum auf die Privation hinaus, weil das malum per accidens nur in so fern und in der Beziehung ein Uebel genannt wird, als es jene Privation beursacht [2]).

Wie wir endlich ein Wesen, welches die ihm entsprechende und gebührende Vollkommenheit besitzt, als ein gutes bezeichnen, so nennen wir auch jenes Wesen, welches und in so ferne es mit einem Uebel behaftet ist, malum, d. h. wir legen ihm das Prädicat „malum" bei. Damit wollen wir selbstverständlich nicht sagen, dass dieses Wesen, welches wir als malum bezeichnen, kein reales positives Wesen sei; aber wir wollen sagen, dass es mit einer Privation behaftet sei, und wir bezeichnen es gerade nach jener Privation, welche ihm zukommt. Und so reducirt sich auch in diesem Sinne der Begriff des malum auf eine Privation [3]).

Wenden wir uns nun wieder zu dem malum per se oder dem Uebel im subjectiven Sinne zurück, so kann dasselbe wiederum ein doppeltes sein. Man hat zu unterscheiden zwischen malum naturae und malum actionis. Es ist nämlich, wie schon öfters erwähnt, in jedem Wesen eine doppelte Vollkommenheit zu unterscheiden, die erste und die zweite. Die erste Vollkommenheit ist die Wirklichkeit des Dinges, der Actus primus; sie besteht also darin, dass ein Wesen der ihm gebührenden Form und Integrität seiner Natur sich erfreut. Die zweite Vollkommen-

1) In 1. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 2, c. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, hoc potest esse dupliciter, quia causa privationis debitae perfectionis vel est ex parte materiae, quae est indisposita ad perfecte recipiendam virtutem agentis, sicut est defectus in monstris et in aliis, quae ex defectu materiae contingunt. Aut est ex parte agentis, et hoc contingit dupliciter, quia vel agens est conjunctum agenti, in contrarium perfectionis debitae, sicut ignis adurens et gladius secans. Et ex hoc sequitur malum, quod dicitur poena sensus in sentientibus... Aut est agens non conjunctum, impediens influentiam causae perficientis, sicut dicuntur nubes malae, in quantum impediunt lumen solis, ne ad nos perveniat... Ideo malum, quod ex hoc sequitur, non dicitur poena sensus, sed poena damni.

2) Ib. l. c. Quod autem dicitur malum ut causa mali, in se quidem consideratum est aliquid, sed in ordine ad effectum, ratione cujus malum dicitur, etiam privative dicitur. Dicitur enim malum ex hoc, quod privationem inducit, et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat causaliter, sicut et ratio mali.

3) Ib. l. c. Malum vero, quod est subjectum privationis, est aliquid positive, sed non ex eo, quod malum est, sicut oculus est aliquid, sed non ex eo, quod caecus est, quia caecitas non est in eo nisi ut negatio visionis.

heit dagegen ist die Wirksamkeit des Dinges, der Actus secundus; sie besteht also darin, dass ein Wesen die in seiner Natur begründete ordnungsgemässe Wirksamkeit entfaltet. Die Privation der ersten Vollkommenheit nun ist das malum naturae, die Privation der zweiten Vollkommenheit dagegen das malum actionis. Wird also ein Wesen der ihm gebührenden Form oder eines zur Integrität seiner Natur gehörigen Bestandtheiles oder eines seiner Natur entsprechenden, von ihr geforderten Zustandes beraubt, so ist das für dasselbe ein malum naturae; wenn es dagegen seine ihm eigenthümliche Wirksamkeit nicht entfaltet, oder wenn es in seiner Thätigkeit die rechte Ordnung nicht einhält, sondern derselben entgegenhandelt, so ist dieses das malum actionis [1]).

Man sieht hieraus leicht, dass das Uebel allen Wesen möglicherweise anhaften kann, welche in der allgemeinen Ordnung der geschöpflichen Dinge mit inbegriffen sind; da aber das Uebel die Privation des Guten als solchen ist, so wird das Uebel in ganz besonderer Weise seine Stätte in den vernünftigen Creaturen haben müssen, weil deren Wille gerade auf das Gute als solches hingerichtet ist [2]). Und hier hat dann das malum actionis den Charakter der Schuld, das malum naturae dagegen, im Allgemeinen wenigstens, den Charakter der Strafe [3]).

Dieses vorausgesetzt, ergeben sich nun leicht die weitern Bestimmungen, betreffend das Wesen des Uebels. Das Uebel ist nichts Positives; sein Wesen ist die Privation; daher ist es keine Natur, keine Wesenheit; und wenn dieses, dann folgt daraus, dass jede Natur, jede Wesenheit, etwas an sich Gutes sei, und eine an sich böse Natur, etwas wesentliches Böses gar nicht gedacht werden könne [4]). Was immer eine Wesenheit hat, das ist entweder selbst Form, oder hat wenigstens eine Form. Die Form aber hat den Charakter der Güte und Vollkommenheit, weil sie ja der Actus primus des Dinges und zugleich das Princip des Actus secundus oder der Thätigkeit des Dinges

1) C. g. l. 3. c. 6. S Th. 1. qu 48. art. 5, c. Malum est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formae, aut alicujus partis, quae requiritur ad integritatem rei: sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitae operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet.

2) S. Th. 1. qu. 48. art. 5, c. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis: malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem.

3) Ib. l. c. De malo, qu 1. art. 4. In l. sent. 2 dist. 35. qu. 1. art. 1.

4) C. g. l. 3. c. 7. De malo, qu. 1. art. 2, c. Quodl. 1. art. 17.

ist. Es ist daher unmöglich, dass ein Wesen an sich böse sei[1]. — Gibt es aber Nichts an sich Böses, so folgt daraus weiter, dass das Uebel seinen Grund nur im Guten haben könne, mit andern Worten, dass die Ursache des Bösen das Gute sei[2]. Aber da fragt es sich dann, wie und in wie ferne denn das Gute die Ursache des Bösen sei.

§. 186.

Es ist klar, dass, so lange ein Wesen in der Weise thätig ist, wie solches seine Natur und die Ordnung, in welcher es inbegriffen ist, erfordert, es in dieser seiner Thätigkeit und durch dieselbe kein Uebel beursachen kann. Daher kann sich das Gute zum Uebel keineswegs als causa per se verhalten. Wenn es die Ursache eines Uebels ist, so ist es solches immer nur per accidens. Handelt es sich also vorerst um ein natürliches Uebel, so kann das Accidens, in Folge dessen das Uebel resultirt, entweder auf Seite des thätigen Princips oder der Wirkung liegen. Auf Seite des thätigen Princips liegt es, wenn dieses letztere nicht die ausreichende Kraft besitzt, um eine Wirkung vollkommen zu Stande zu bringen. Eine solche defective Kraft bedingt nämlich auch eine defective Thätigkeit, und aus einer solchen defectiven Thätigkeit kann dann wiederum auch nur eine defective Wirkung folgen. In diesem Sinne sagt man mit Recht, dass das Uebel nicht eine causa efficiens, sondern vielmehr eine causa deficiens habe[3]. Auf Seite der Wirkung dagegen liegt das Accidens, in dessen Folge das Uebel resultirt, wenn entweder die Materie nicht jene Disposition hat, welche erforderlich ist, um die Einwirkung des thätigen Princips zum Behufe der Herstellung einer gewissen Wirkung in sich aufzunehmen, oder wenn eine schon geformte Materie eine höhere Form annehmen soll; denn dieser Process bringt nothwendig die Privation der vorigen Form mit sich, und diese Privation muss dann unstreitig als ein Uebel für jenes Wesen gedacht werden, welches seiner Form beraubt wird[4]. — Das gilt vom Naturübel. Handelt es

1) C. g. l. 3. c. 7. — 2) Ib. l. 3. c. 10. De malo, qu. 1. art. 3.

3) C. g. l. 3. c. 10. p. 18. Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis, et ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut quum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur, quod actio sit defectiva et effectus deficiens; ut quum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur, quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente, nisi in quantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens.

4) Ib. l. c. Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens,

sich dagegen um das malum actionis bei vernünftigen und freien Wesen, so muss auch hier der Grundsatz festgehalten werden, dass das Gute nicht per se, sondern nur per accidens die Ursache des Bösen sei. Denn auch dieses kommt nicht zu Stande ohne einen Defect nicht zwar auf Seite der Wirkung, aber doch auf Seite des Handelnden. Es ist nur die Frage, worin denn dieser Defect bestehe. Offenbar dürfen wir uns darunter nicht eine Schwäche der wirkenden Kraft denken; denn das sittliche Böse resultirt nicht aus natürlicher Schwäche, sondern ist ein Gewolltes. Folglich muss auch der Defect, welcher hiebei mit unterläuft, seinen Ursprung im Willen haben. Und wenn dieses, dann besteht der Defect eben darin, dass der Wille in seiner Thätigkeit die Ordnung der Sittlichkeit nicht einhält, welche er doch einhalten sollte, also, um mit Thomas zu reden, „ab ordine deficit." Der Wille will seiner Thätigkeit die rechte Richtung nicht geben, und gerade in so fern dieser Defect ihm inhärirt, handelt er böse; oder vielmehr, seine Handlung gestaltet sich in Folge jenes Defectes zu einer bösen Handlung. Folglich haben wir auch hier wiederum als Ursache des Bösen nicht eine causa efficiens, sondern eine causa deficiens; das Gute verhält sich somit auch hier zum Bösen nicht als causa per se, sondern nur als causa per accidens [1]). Wir haben jedoch hiebei noch zu bemerken, dass, wenn wir dem Bösen eine causa deficiens oder eine causa per accidens zu Grunde legen, wir darunter blos die böse That verstehen, so fern sie böse ist; denn als physischer Act ist sie an sich gut, und hat daher auch eine causa efficiens oder eine causa per se zu ihrer Voraussetzung [2]).

tum ex parte materiae effectus, tum ex parte ipsius formae. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut quum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem.... Ex parte autem formae effectus per accidens malum incidit, in quantum formae alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formae; unde simul cum generatione unius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem. S. Th. 1. qu. 49. art 1, c. In 1. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 3. De malo, qu. 1. art. 3.

1) C. g. l. 3. c. 10. p. 18 sqq. De malo, qu. 1. art. 3. In l. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 3.

2) S. Th. 1. 2. qu. 75. art. 1, c. Cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus, quod aliquid natum est et debet habere; necesse est, quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati

Steht es nun aber fest, dass das Gute wie die Ursache des Guten, so auch, wenn auch nicht in gleicher Weise, die Ursache des Bösen ist: so kann andererseits auch das Subject des Bösen nur das Gute sein, d. h. das Uebel oder das Böse kann nur einem Subjecte inhäriren, welches an sich gut ist. Denn das Uebel kann ja, eben weil es keine Wesenheit hat, nicht in und durch sich selbst wirklich sein; es muss vielmehr immer in einem wirklichen Wesen als in seinem Subjecte sich vorfinden; und da jedes Wesen als solches gut ist, so ist das Subject des Bösen immer das Gute [1]. — Verhält es sich aber also, dann folgt daraus wiederum, dass das Gute durch das Böse nie gänzlich corrumpirt werden könne. Das Böse ist, wie die Privation, so auch die Corruption des Guten, — das ist wahr; aber das Böse kann nie so weit gehen, dass es das Gute völlig corrumpirt, aus dem einfachen Grunde, weil es dann gar kein Subject mehr hätte, in welchem es sein könnte. Mit dem Guten müsste auch das Böse selbst verschwinden [2]. Daraus sieht man, wie widersinnig es sei, ein „summum malum" anzunehmen, welches als solches das Princip alles Uebels und alles Bösen wäre. Ein solches „summum malum" müsste ohne Subject sein; denn hätte es ein Subject, welchem es inhärirt, so wäre ihm schon das Gute beigemischt, es wäre nicht mehr das Böse schlechthin [3].

Ueberblicken wir nun noch einmal alle Bestimmungen, welche bisher über das Uebel im Allgemeinen gegeben worden sind, so sehen wir leicht, dass das Uebel als solches von den Dingen nie direct intendirt ist, sondern immer nur praeter intentionem eintritt. Denn alle Dinge streben ja nur das Gute an; dieses allein ist von ihnen intendirt, und wenn daher das Uebel eintritt, so liegt dasselbe als Uebel ausser ihrer Intention. Das sehen wir ganz klar bei solchen Wesen, welche mit Vernunft und Freiheit handeln. Denn diese streben in ihren Handlungen immer Etwas an, was sie für ein Gut halten; ist also dasjenige, was sie anstreben, nicht wirklich ein Gut, sondern fassen sie es blos als Gut auf, obgleich es an sich ein Uebel ist, so streben sie nicht dieses Uebel als solches an, sondern sie streben es an sub ratione boni. Das Uebel als solches liegt ausser ihrer Intention. Das Gleiche zeigt sich in dem Processe der Generation. Bei jeder Generation ist näm-

per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Cf. l. sent. 2. dist. 37. qu. 1. art. 1.

1) C. g. l. 3. c. 11. In l. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 4. De malo, qu 1. art. 2.

2) C. g. l. 3. c. 12. Malum totaliter bonum, cui oppositum est, tollit, sicut caecitas visum; oportet autem, quod remaneat bonum, quod est mali subjectum. In l. sent. 2. dist. 34 qu. 1. art. 5.

3) C. g. l. 3. c. 15.

lich für die respective Materie eine andere Form intendirt; diese ist also im Processe der Generation direct beabsichtigt; das Uebel der Corruption jener Form, welche die Materie vorher hatte, ist zwar nothwendig, um die Annahme der neuen Form zu ermöglichen; aber es ist nicht dasjenige, worauf jener Process als auf sein Endziel direct hingerichtet ist; es ist praeter intentionem. Und so verhält es sich in allen andern Fällen[1]).

§. 187.

Haben wir nun im Bisherigen die allgemeinen Gesichtspunkte kennen gelernt, unter welchen das Gute und das Böse in dem thomistischen Systeme uns entgegentreten: so können wir nun auf der Grundlage der bisher entwickelten allgemeinen Begriffe und Grundsätze übergehen auf das sittlich Gute und sittlich Böse im Besondern.

Das sittlich Gute und das sittlich Böse fallen unter die Categorie des malum actionis. Nur vernünftig-freie Wesen sind aber solcher Handlungen fähig, welche möglicherweise den Charakter des sittlich Guten und sittlich Bösen haben können. Im Bereiche der sinnlichen Erscheinungswelt kann also nur der Mensch möglicher Weise Subject der Sittlichkeit sein. Und selbst beim Menschen sind nicht alle Handlungen von solcher Art, dass die Bestimmungen des sittlich Guten und Bösen darauf Anwendung finden können. Nur auf solche Handlungen sind diese Bestimmungen anwendbar, welche aus dem liberum arbitrium hervorgehen, also mit Ueberlegung und freier Selbstbestimmung vollbracht werden[2]); denn nur solche Handlungen können als eigentliche actus humani bezeichnet werden[3]). Es frägt sich also, worin denn das Wesen der Sittlichkeit, des sittlich Guten und Bösen in diesen Handlungen bestehe.

Es ist ein allgemeines Gesetz, dass unsere Handlungen specificirt werden durch das Object. Dieses Gesetz nun muss auch im Bereiche der Moralität seine Anwendung finden. Auch in sittlicher Beziehung

1) C. g. l. 3. c. 4.

2) In l. sent. 2. dist. 24. qu. 3. art. 2. Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis incipit. De malo, qu. 2. art. 6. Actus nostri dicuntur morales, secundum quod procedunt a ratione, et in quantum sunt liberi.

3) S. Th. 1. 2. qu. 1. art. 1, c. Dicendum, quod actionum, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur „humanae," quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie „humanae," quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas rationis et voluntatis. Illae ergo actiones proprie „humanae" dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt quidem dici actiones hominis, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, in quantum est homo.

müssen unsere Handlungen zunächst und auf erster Linie specificirt werden durch das Object. Das Object verhält sich zur Handlung, wie die Form zur Materie; daher geht die Specification der Handlung in jeder Beziehung, also auch in Bezug auf den sittlichen Charakter der Handlung, in erster Linie vom Objecte aus. Ist das Object gut, so ist es auch die Handlung; ist das Object nicht gut, so ist es auch die Handlung nicht [1]). Auf zweiter Linie fliessen aber auch noch andere Momente auf die Specification einer Handlung in sittlicher Beziehung ein, nämlich die Umstände und der Zweck der Handlung. Denn was zuerst die Umstände betrifft, so erhalten die Dinge die ganze Vollkommenkeit ihres Seins nicht einzig durch die substantielle Form, sondern es wirken dazu auch noch mancherlei Accidentien mit. So wird es sich darum auch mit unsern Handlungen verhalten. Das Object gibt zwar der Handlung ihre Species; aber die volle Güte dieser Handlung wird nicht einzig von dieser Species abhängen, sondern auch von gewissen Umständen, welche zu derselben concurriren müssen, und welche sich zu ihr wie Accidentien verhalten. Sind daher die Umstände, unter welchen die Handlung geschieht, nicht von der Art, wie sie sein sollen, so muss diess nothwendig auch auf den sittlichen Charakter derselben einwirken und denselben alteriren [2]). Aehnlich verhält es sich endlich auch mit dem Zwecke, mit jenem Zwecke nämlich, welchen der Handelnde mit seiner Handlung intendirt. Denn den menschlichen Handlungen kommt nur eine relative Güte zu; alles aber, was blos relativ gut ist, schöpft den Charakter der Güte aus dem Charakter des Zweckes, worauf es sich bezieht [3]).

Aber nun frägt es sich weiter, *wie* denn Object, Umstände und Zweck der Handlung gedacht werden müssen, in so fern sie den sittlichen Charakter der Handlung bestimmen. Offenbar können sie nicht

1) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 2, c. Dicendum, quod bonum et malum actionis, sicut et caeterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel ex defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat speciem rei. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta, si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus est, quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

2) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 3, c. Plenitudo bonitatis actionis non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his, quae adveniunt tanquam accidentia quaedam: et hujusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit, quod requiritur ad debitas circumstantias, erit actio mala. De malo, qu. 2. art. 6.

3) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 4, c.

gedacht werden nach dem Sein, welches ihnen an und für sich zukommt, sondern nur nach der Beziehung, in welcher sie zunächst zur Vernunft als dem nächsten regulativen Princip des menschlichen Handelns stehen. Die Vernunft stellt dem Willen das Object seines Strebens vor; aber sie regulirt auch dessen Thätigkeit; sie schreibt ihm die Norm vor, nach welcher er zu handeln hat. Je nachdem also das Object einer Handlung oder die Umstände, unter welchen sie vollzogen wird, oder der Zweck, auf welchen sie hingerichtet ist, mit der Regel der Vernunft übereinstimmen oder derselben entgegengesetzt sind, wird dadurch auch der sittliche Charakter der Handlung nach den beiden Unterschieden von gut und bös bestimmt[1]. Es kann daher ein Act in der physischen Ordnung gut sein, weil sein Object an sich ein Gut ist; aber in der moralischen Ordnung ist er nicht gut, weil dieses Object der Regel der Vernunft widerstreitet[2]. Und eben so verhält es sich in Bezug auf die Umstände, unter welchen die Handlung vollzogen wird[3], sowie in Bezug auf den Zweck. Immer also müssen Object, Zweck und Umstände der Handlung „in ordine ad rationem" gefasst werden, wenn sie den sittlichen Charakter der Handlung bestimmen sollen; denn die Vernunft ist das nächste Princip der Sittlichkeit[4].

Jedoch wir dürfen dabei noch nicht stehen bleiben. Die Vernunft ist es zwar *zunächst*, welche dem Willen die Norm des Handelns vorschreibt, und mit welcher folglich auch zunächst Object, Zweck und Umstände der Handlung übereinstimmen müssen, wenn die letztere sittlich gut sein soll; aber die Vernunft schöpft diese Norm des Handelns nicht aus sich selbst, sondern sie verhält sich zu derselben nur empfangend, aufnehmend. Die höchste Regel alles Handelns ist das göttliche Gesetz. Dieses Gesetz muss die Vernunft empfangen, sie

1) S. Th. 1. 2. qu. 19. art. 1, ad 3. Dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim est principium humanorum et moralium actuum.

2) De malo, qu. 2. art. 4. Actus humanus, in quantum actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens, licet etiam ex hoc ipso, quod est actus humanus, et ulterius ex hoc, quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni moralis, quod est secundum rationem.

3) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 5, ad 4. Non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc, quod rationi repugnet.

4) De malo, qu. 2. art. 6. Cum actus moralis sit actus, qui est a ratione procedens voluntarius, oportet, quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem. S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 8. Actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. cf. art. 5.

muss es erkennen, und nur in so fern sie dieses Gesetz erkennt, und es dann auf das Handeln anwendet, ist sie die Norm dieses Handelns. *Dass* also die Vernunft das Regulativ des Handelns in der sittlichen Ordnung sei, das hat sie durch das göttliche Gesetz, welches ihr auf was immer für einem Wege zur Erkenntniss von Gott mitgetheilt wird [1]). Und daraus folgt, dass der sittliche Charakter der menschlichen Handlungen auf höchster Linie durch das göttliche Gesetz bestimmt wird, in so fern es von der Vernunft erkannt ist. Und so haben wir eine doppelte Regel der Sittlichkeit, eine nähere und eine entferntere. Erstere ist die Vernunft, letztere das göttliche Gesetz [2]). Die Unterscheidung zwischen sittlich Gutem und sittlich Bösem wird somit endgiltig von der Beziehung abhängen, in welcher das Object, der Zweck und die Umstände der Handlung zur Vernunft stehen, *in so fern* diese informirt ist durch das göttliche Gesetz [3]). — Doch ist dabei zu bemerken, dass die drei Momente: Object, Zweck und Umstände in verschiedener Weise in Anschlag kommen bei der guten und bei der bösen Handlung. Eine Handlung muss nämlich, um einfach als gute Handlung bezeichnet werden zu können, nach jenen drei Momenten zugleich mit der Vernunft, resp. mit dem göttlichen Gesetze conform sein: es müssen das Object, der Zweck und die Umstände gut sein; fehlt eine dieser Bedingungen, dann ist die Handlung schon nicht mehr sittlich gut. Sittlich böse dagegen ist eine Handlung schon dadurch, dass sie nur nach einem der gedachten Momente dem göttlichen Gesetze widerstreitet, wenn sie auch nach den beiden andern Momenten in Conformität mit demselben steht. „Bonum ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus [4])." — Und so können wir denn in jeder sittlich guten Handlung eine vierfache Güte unterscheiden: die eine nach der Gattung, in so fern nämlich die Handlung als solche nach ihrem physischen Wesen gefasst wird; die andere nach der Species, welche durch das Object in seinem Verhältniss zum Gesetz bedingt ist, die dritte nach den Umständen, und die vierte nach dem Zwecke [5]).

1) S. Th. 1. 2. qu. 19. art 4. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.

2) Ib. 1. 2. qu. 71. art. 6. Regula voluntatis humanae est duplex; una propinqua et homogenea, sc. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. De virtut., qu. 5. art. 2.

3) De malo, qu. 2. art. 4. Bonum et malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina vel naturali, vel per doctrinam, vel per infusionem.

3) S. Th. 1. 2. qu. 19. art. 6, ad 1. — qu. 18. art 4, ad 3.

4) S. Th. 1. 2. qu. 18. art 4, c. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate; alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens; tertia secundum

Die böse Handlung dagegen ist gleichfalls immer der Gattung nach, d. i. nach ihrem physischen Wesen betrachtet, gut; aber es fehlt derselben stets die eine oder die andere der drei übrigen Arten der Güte: und dadurch ist sie eben böse [1]).

§. 188.

Das also sind die Bedingungen des sittlichen Charakters der menschlichen Handlungen im Allgemeinen. Es ist aber doch wiederum ein Unterschied zu setzen zwischen dem innern Acte des Willens und zwischen den äussern Handlungen. Der innere Act des Willens erhält seinen sittlichen Charakter durch das Object allein, so fern es in Conformität oder Difformität mit dem Gesetze steht [2]), und zwar aus dem Grunde, weil hier einerseits Object und Zweck zusammenfallen — denn das Object des Willens ist ja das Gute, welches als solches auch der Zweck ist [3]) — und weil andererseits äussere Umstände nicht einen wesensändernden Einfluss auf einen innern Act des Willens ausüben können [4]). Dagegen sind es bei dem äussern Acte stets jene drei Momente zugleich, welche dessen sittlichen Charakter bedingen und bestimmen.

Da aber der äussere Act doch stets bedingt ist durch den innern Act des Willens, so frägt es sich weiter, in welchem Verhältnisse denn beide im sittlichen Gebiete zu einander stehen. Haftet der sittliche Charakter zuerst dem innern Acte an, so dass er von diesem erst auf den äussern Act sich überleitet, oder findet das umgekehrte Verhältniss statt? — Um diese Frage zu beantworten, muss man berücksichtigen, dass der äussere Act gut oder bös sein kann nach dem Object und nach den Umständen, dass er es aber andererseits auch sein kann nach dem Zwecke, auf welchen er hingerichtet ist. Jene Güte oder Bosheit nun, welche der äussern Handlung vermöge des Zweckes eigen ist, auf welchen sie bezogen wird, leitet sich ganz aus dem innern Acte ab, welcher ihr zu Grunde liegt, weil der Zweck das eigentliche Object des Willens ist. Jene Güte oder Bosheit dagegen, welche dem äussern Acte anhaftet vermöge seines Objectes und der Umstände, erwächst demselben aus der Vernunft, weil sie eben bedingt ist durch das Verhältniss, in welchem die Handlung nach dem Objecte und den Umständen zur Norm der Vernunft steht. Diese Güte oder Bosheit des äussern Actes leitet sich

circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam, quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

1) Ib. 1. 2. qu. 18. art. 4, ad 3. — 2) Ib. 1. 2. qu. 19. art. 2, c.

3) Ib. l. c. ad 1. Dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quae est ex objecto, a bonitate, quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium, nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

4) Ib. l. c. ad 2. Supposito, quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam.

mithin nicht aus dem innern Acte auf denselben hinüber, sondern sie ist unabhängig von diesem, und früher als er[1]. — Daraus folgt, dass der unsittliche Charakter einer äussern Handlung ausschliesslich durch den Willen allein beursacht sein könne; denn der Wille kann eine an sich gute Handlung auf einen unsittlichen Zweck beziehen, und wenn solches geschieht, dann ist dieselbe nach dem oben angeführten Grundsatze: „Malum ex quolibet defectu," einfach böse und kann nie den Charakter des sittlich Guten haben[2]. Dagegen kann der Wille eine äussere Handlung, welche nach Object und Umständen böse ist, nie zu einer guten machen; denn wenn auch der Wille eine solche Handlung, welche nach Object und Umständen böse ist, auf einen guten Zweck hinrichtet, so hört sie deshalb doch nicht auf, böse zu sein. Der Zweck heiligt nicht die Mittel[3]. Nur dann hängt die Güte einer Handlung ausschliesslich vom Willen ab, wenn dieselbe an und für sich indifferent ist, d. h. wenn das Object derselben Nichts einschliesst, was eine Beziehung zur Vernunft, resp. zum Gesetze hat, welches in der Vernunft sich ausspricht. Solche indifferente Handlungen kann es geben[4], und bei diesen hängt es dann, wie gesagt, einzig von der Intention des Willens, d. i. von dem Zwecke ab, auf welchen er sie hinrichtet, ob sie sittlich gut oder böse seien. Aber weil eben der Wille nie ohne Zweck handeln kann, so stehen auch diese an sich indifferenten Handlungen nie ganz ausser dem Bereiche der Sittlichkeit; der Einzelne handelt bei sol-

1) De malo, qu. 2. art. 3. S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 1, c. Dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum et secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est, quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium ejus.

2) S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 2, c.

3) S. Th. 1. 2. qu. 19. art 7, ad 3. In l. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art 2, c.

4) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 8, c. Si objectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid, quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem, quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. De malo, qu. 2. art. 5. In l. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art. 5.

chen Handlungen immer entweder sittlich gut oder sittlich bös, je nachdem er sie auf einen guten oder unrechten Zweck bezieht[1]).

Der äussere Act verhält sich zum innern, auch was den *Grad* der Güte oder Bosheit betrifft, keineswegs gleichgiltig. Allerdings, so weit es sich bei dem äussern Acte um jenen sittlichen Charakter handelt, welchen derselbe aus seinem Zwecke schöpft, steigert derselbe die Güte und Bosheit, welche schon im innern Acte liegt, nur in so fern, als er entweder die Veranlassung zu einer wiederholten Setzung des innern Actes ist, oder aber den letztern der Dauer nach verlängert, oder die Intensität desselben erhöht. Handelt es sich dagegen um jenen sittlichen Charakter, welchen der äussere Act hat vermöge seines Objectes oder der Umstände, so verhält er sich in dieser Beziehung zum Willen als Terminus und Zweck, und so vermehrt er die Güte oder Bosheit des Willensactes unbedingt und direct, weil jede Bewegung ihre Vollendung dadurch erhält, dass sie ihr Ziel erreicht oder ihre Wirkung hat[2]). Daher ist der Willensact auch in sittlicher Beziehung erst dann vollendet, wenn er von der Art ist, dass er, falls Gelegenheit geboten ist, wirklich zur Ausführung des Gewollten übergeht. Fehlt jedoch die Möglichkeit zu handeln, so beeinträchtigt der Mangel des wirklichen Handelns die Vollendung des innern Willensactes nicht, sei es im Guten, oder sei es im Bösen[3]).

So viel über das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen. Aus den hierüber gegebenen Bestimmungen ist nun von selbst klar, dass das sittlich Gute stets den Charakter des Rechten, das sittlich Böse dagegen den Charakter des Unrechten, des Sündhaften, der Sünde habe. Denn das sittlich Gute ist eben dasjenige, was die *rechte* Ordnung nach der Vorschrift der Vernunft und des Gesetzes einhält, während das sittlich Böse in der Abweichung von dieser rechten Ordnung besteht[4]). Ebenso ist es klar, dass jede gute Handlung den Charakter des Lobenswürdigen, jede sittlich böse Handlung dagegen den Charakter des Schuldbaren, — der Schuld mit sich führe. Denn sittlich gut und bös können ja nur die eigentlich menschlichen Handlungen sein, jene nämlich, deren Vollbringung und Unterlassung ganz in der Macht des menschlichen Willens liegt. Solche Handlungen aber können und müssen dem Menschen imputirt werden, sei es zum Lobe, wenn sie gut, sei

1) De malo, qu. 2. art. 5. S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 9.

2) S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 4, c. In 1. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art 3.

3) S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 4, c. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis, quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam vel praemium inoperando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum. In l. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art. 3, ad 6.

4) S. Th. 1. 2. qu. 21. art. 1, c.

es zur Schuld, wenn sie böse sind [1]). Endlich hat jede gute Handlung auch den Charakter des Verdienstes, jede böse That den Charakter des Demeritorischen. Denn meritorisch oder demeritorisch werden die Handlungen genannt in ihrem Verhältnisse zu der Vergeltung, welche ihnen von Rechtswegen gebührt, in so fern sie zum Vor- oder Nachtheil eines andern oder einer ganzen Gesammtheit ausschlagen [2]). Ein solches Verhältniss haben aber alle guten oder bösen Handlungen, und zwar nicht blos in Rücksicht auf andere Menschen [3]), sondern auch in Rücksicht auf Gott. Denn von Seite Gottes gebührt uns von Rechtswegen Vergeltung für unsere Handlungen, einmal deshalb, weil wir verpflichtet sind, Gott in unserm Thun und Lassen die Ehre zu geben als unserm höchsten Endziele, und dann auch deshalb, weil Gott der Regent des ganzen Gemeinwesens der Menschheit ist, und als solcher Vergeltung üben muss für Alles, was in diesem Gemeinwesen Gutes oder Böses geschieht. Auch vor Gott haben also unsere Handlungen den Charakter des Meritorischen oder Demeritorischen [4]).

Es erübrigt nun noch die Frage, in welchem Verhältnisse denn die sinnlichen Bewegungen im Menschen (passiones animae) zur Sittlichkeit stehen. Können auch sie möglicherweise einen sittlichen Charakter haben, oder stehen sie ganz ausser dem Bereiche der Sittlichkeit? — Thomas entscheidet sich, wie wir nicht anders erwarten können, für das erstere Glied dieser Alternative. Die sinnlichen Bewegungen im Bereiche der Concupiscibilität und Irascibilität können nämlich betrachtet werden an und für sich, oder aber, je nachdem sie unter dem Machtgebote der Vernunft und des Willens stehen. Betrachten wir sie an und für sich, als Bewegungen nämlich des irrationalen Begehrungsvermögens: so kann in dieser Beziehung von einem sittlichen Charakter derselben nach den Unterschieden von Gut und Bös nicht die Rede sein. Betrachten

1) Ib. l. c. art. 2, c.

2) Ib. l. c. art. 3, c. Dicendum, quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum vel nocumentum alterius.

3) Ib. l. c.

4) S. Th. 1. 2. qu. 21. art. 4, c. Dicendum, quod actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur: unde qui facit actum malum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet, retribuere pro his, quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum.

wir sie jedoch in so fern, als sie unter der Macht der Vernunft und des freien Willens stehen, so können sie in dieser Beziehung zu freiwilligen Bewegungen werden, wenn sie nämlich entweder vom freien Willen hervorgerufen und veranlasst sind, oder wenn sie von dem Willen nicht verhindert werden, obgleich es in seiner Macht stünde. Werden sie aber zu freiwilligen Bewegungen, dann muss ihnen ebenso der sittliche Charakter anhaften, wie allen übrigen freien Handlungen des Menschen, und dieser sittliche Charakter muss dann ebenso wie bei den übrigen Handlungen bestimmt werden nach dem Verhältnisse, in welchem sie zur leitenden Norm der Vernunft stehen [1]. — Damit ist nun von selbst ausgesprochen, dass nicht, wie die Stoiker annehmen, jede solche sensitive Bewegung der Seele immer sittlich böse sein müsse; vielmehr wird sie es nur dann sein, wenn sie die Regel der Vernunft überschreitet, also in Widerspruch mit der Vernunftnorm tritt; sie wird es aber nicht sein, wenn sie inner den Schranken des Vernunftgebotes sich hält [2]. Eben so wenig sind die Stoiker im Rechte, wenn sie annehmen, dass die Güte einer Handlung vermindert werde, wenn mit derselben eine sensitive Bewegung sich verbindet. Vielmehr, gleichwie die sittliche Güte eines Willensactes vermehrt wird, wenn mit demselben auch die äussere Handlung sich verbindet, so findet das Gleiche dann statt, wenn der Mensch zum Guten sich hinbewegt nicht blos nach seinem höhern Willen, sondern zugleich auch nach jener Bewegung, welche im Bereiche seines sinnlichen Begehrens sich vollzieht [3]. Es gehört zur ganzen Vollkommenheit des sittlichen Lebens des Menschen, dass auch seine sinnlichen Bewegungen durch die Vernunft geregelt seien [4]. Und wie das zweifach mögliche Verhältniss der Convenienz oder Disconvenienz des Objectes einer Handlung zur Norm der Vernunft einen specifischen Unterschied begründet zwischen guten und bösen Handlungen, so kann das gleiche Doppelverhältniss auch bei den Objecten dieser sinnlichen Bewegungen obwalten, und wird dadurch dann gleichfalls ein specifischer Unterschied zwischen guten und bösen Bewegungen im Bereiche des sinnlichen Begehrens bedingt [5].

1) S. Th. 1. 2. qu. 24. art. 1, c. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 24. art. 2, c.

3) Ib. l. c. art. 3, c. Sicut igitur melius est, quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum.

4) Ib. l. c. Si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. — 5) Ib. 1. 2. qu. 24. art. 4, c.

Nach diesen Erörterungen über das Wesen und über die Bedingungen des sittlich Guten und Bösen geht nun Thomas über auf dasjenige, worin die sittliche Vollkommenheit und die sittliche Depravation des Menschen gelegen ist, nämlich auf die Tugend und auf das Laster. Wir haben ihm in dieses Gebiet zu folgen.

§. 189.

Die Tugend fällt nach der Lehre des heil. Thomas unter die Categorie des *Habitus.* Um daher den Begriff derselben festzustellen, entwickelt er zuerst den Begriff des Habitus. Der Habitus im Allgemeinen ist seinem Wesen nach nichts Anderes, als eine gewisse Disposition eines in der Potenz sich befindlichen Subjectes zu einer gewissen Form oder zu einer gewissen Thätigkeit [1]. Man kann hienach einen doppelten Habitus unterscheiden; der eine ist die Disposition eines der Potenz nach seienden zu einer bestimmten Form, wodurch es actu wird und zu einer bestimmten Natur sich erhebt; der andere dagegen ist die Disposition eines in Potenz zur Thätigkeit sich befindlichen wirklichen Subjectes zu jener Thätigkeit. Da aber jedes wirklich Seiende wiederum zur Thätigkeit als zu seinem Zwecke hingeordnet ist, so hat auch die erstere Art des Habitus mittelbar die Thätigkeit zum Ziele [2]. Sehen wir jedoch von dieser erstern Art der Habitus ab, und berücksichtigen wir blos die letzterwähnte Categorie derselben: so setzt ein solcher Habitus der gegebenen Begriffsbestimmung zufolge die Potenz voraus und hat die Thätigkeit zum Zwecke; er steht zwischen Potenz und Thätigkeit mitten inne. Doch nur solche Potenzen sind eines Habitus fähig, welche in ihrer Thätigkeit nicht zu Einem determinirt sind, sondern auf viele und verschiedene Objecte sich beziehen können. Zu einer solchen Potenz nämlich, welche flexibel ist auf verschiedene Objecte, kann noch eine Qualität hinzukommen, wodurch diese Flexibilität bis zu einem gewissen Grade aufgehoben, wodurch also das Vermögen in seiner Wirksamkeit stabiler, beständiger, ja endlich unerschütterlich wird. Und eine solche stabile Qualität, wodurch eine grössere Uniformität der Thätigkeit nach einer gewissen Richtung hin erlangt wird, nennt man eben Habitus [3].

Hieraus ist schon ersichtlich, in welchen Beziehungen der Mensch im Besondern eines Habitus fähig ist. Die menschliche Seele kann, so weit wir den blos natürlichen Standpunkt festhalten, ihrem *Wesen* nach

1) Ib. 1. 2. qu. 50. art. 1, c. Habitus est quaedam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

2) Ib. 1. 2. qu. 49. art. 3, c. art. 4, c.

3) Ib. 1. 2. qu. 49. art. 4, c. In 1. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 1, c. Vgl. *Plassmann,* Phil. des heil. Thomas. Bd. 24. S. 731.

nicht Subject eines Habitus sein, weil sie ja nach ihrem Wesen Form und Actualität ist, und daher sich nach diesem ihrem Wesen nicht potentiell zu einer andern Form verhält. Nur im übernatürlichen Gebiete kann das Wesen oder die Substanz der Seele Subject eines übernatürlichen Habitus werden. Denn die Seele kann nach den Worten des Apostels theilhaftig werden der göttlichen Natur, und dazu ist, wie sich später zeigen wird, ein übernatürlicher Habitus in derselben vorausgesetzt, dessen Subject ihre Substanz, ihr Wesen sein muss, weil eben jene Theilnahme an der göttlichen Natur eine Erhebung der Seele zu einem höhern übernatürlichen Sein in sich schliesst. Abgesehen hievon aber kann die Seele blos nach ihren Kräften oder Potenzen, nicht nach ihrem Wesen, möglicher Weise Subject eines Habitus sein [1]; aber wiederum nur nach jenen Kräften, welche und in so fern sie auf verschiedene Objecte ihre Thätigkeit richten können. Daher können die vegetativen Potenzen gar nicht, die sinnlich appetitiven dagegen nur in so fern einen Habitus annehmen, als sie nicht aus und nach dem blossen natürlichen Instincte, sondern unter und nach dem Machtgebote der Vernunft und unter dem bewegenden Einflusse des Willens wirksam sind, weil sie nur in letzterer Beziehung flexibel sind auf verschiedene Objecte [2]. Einfach und unbedingt aber können nur die Vernunft und der Wille Subject eines Habitus sein; weil nur hier die Beziehung der Potenz auf Vieles und somit die Möglichkeit einer verschiedenfachen Thätigkeit einfach und unbedingt gegeben ist [3].

Was nun noch die Ursache der Habitus im Menschen betrifft, so gibt es solche, welche ihm von Natur aus zukommen, — natürliche Habitus, wie solches z. B. der Habitus principiorum ist [4]; dann gibt es ferner solche, welche durch fortgesetzte Ausübung gewisser Acte erzeugt werden [5], und endlich können gewisse Habitus auch von Gott dem Menschen eingegossen werden, um nämlich denselben zu einer übernatürlichen Thätigkeit zu disponiren, deren er durch eigene Kraft nicht fähig ist [6]. Die Habitus lassen eine Steigerung und eine Ver-

1) S. Th. 1. 2. qu. 50. art. 2, c. Cf. De virt. qu. 1. art. 3.

2) S. Th. 1. 2. qu. 50. art. 3, c. Dicendum, quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturae, alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 1. Cf. De virtut. qu. 1. art. 4.

3) S. Th. 1. 2. qu. 50. art. 4. 5. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 1.

4) S. Th. 1. 2. qu. 51. art. 1. — 5) Ib. l. c. art. 2. — 6) Ib. l. c. art. 4.

minderung zu, weil eben die Disposition einer Potenz zu einer gewissen Thätigkeit grösser und vollkommener werden, oder aber auf eine tiefere Stufe herabsinken kann [1]). Die Steigerung des Habitus aber ist bedingt durch fortgesetzte Uebung der entsprechenden Thätigkeit [2]). Ist endlich die Thätigkeit, zu welcher ein Habitus disponirt, von der Art, dass sie der Natur des respectiven Wesens entspricht, so ist der Habitus ein guter; widerstreitet dagegen jene Thätigkeit, zu welcher der Habitus disponirt, der Natur jenes Wesens, so ist er ein schlechter Habitus (habitus malus) [3]).

Unter die Categorie der Habitus fällt nun auch die *Tugend*. Dass die Tugend ein Habitus sei, ergibt sich schon aus der Wortbedeutung von „Virtus;" denn damit ist die Vollkommenheit einer Potenz ausgedrückt; die Potenz aber wird eben vervollkommnet durch den Habitus, weil sie dadurch zur Thätigkeit disponirt wird [4]). Die menschliche Tugend fällt unter jene Habitus, welche unmittelbar die Thätigkeit erzwecken; sie ist ein Habitus operativus [5]). Aber freilich ist nicht jeder Habitus, welcher zu einer Thätigkeit disponirt, schon eine Tugend. Tugend kann vielmehr nur ein solcher Habitus sein, welcher den Menschen disponirt zu einer Thätigkeit, welche mit seiner Natur im Einklang steht, also auf das Gute hingerichtet ist. Die Tugend ist nicht blos ein Habitus schlechtweg, sondern sie ist ein Habitus bonus [6]).

Ist aber die Tugend im Allgemeinen ein Habitus operativus bonus, welcher als solcher den Menschen disponirt zu einer seiner Natur entsprechenden guten Thätigkeit: so drängt sich doch sogleich ein Unterschied auf, welcher nicht übersehen werden darf. Auf doppelte Weise kann nämlich ein Habitus zu einer guten Thätigkeit hingeordnet sein. Wir können durch einen Habitus eine Disposition gewinnen, welche uns in den Stand setzt, auf gute und naturgemässe Weise thätig zu sein, ohne dass aber dieser Habitus zugleich die Wirkung hat, dass wir jenes Vermögen zur guten Thätigkeit auch wirklich gebrauchen.

1) Ib. 1. 2. qu. 52. art. 1. — qu. 53. art. 2. — 2) Ib. l. c. qu. 52. art. 3 — 3) Ib. 1. 2. qu. 54. art. 3, c.

4) Ib. 1. 2. qu. 55. art. 1, c. Dicendum, quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscujusque perfectio enim praecipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiae actus est: unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae; et ideo hujusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus.... et ideo virtutes humanae habitus sunt. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 3. De virtutibus, qu 1. art. 1.

5) S. Th. 1. 2. qu. 55. art. 2, c.

6) Ib. 1. 2. qu. 55. art. 3, c. In l. sent. 2. dist. 27. qu. 1. art. 1.

So gibt der Habitus der Grammatik dem Menschen die Möglichkeit, richtig zu sprechen, aber er bewirkt nicht, dass er auch wirklich gut spricht. Andere Habitus dagegen sind von der Art, dass wir dadurch nicht blos zur guten Thätigkeit der Möglichkeit nach disponirt sind, sondern dass wir vermöge derselben auch wirklich gut handeln; wie z. B. der Habitus der Gerechtigkeit nicht blos unsern Willen bereitwillig macht zum Handeln nach der Gerechtigkeit, sondern auch bewirkt, dass wir wirklich gerecht handeln. Halten wir nun diese Unterscheidung fest, so können zwar beide Arten des Habitus als Tugenden betrachtet werden, weil sie eben beide das Gute erzielen; aber nur die letztere Art des Habitus lässt sich als Tugend schlechthin (virtus simpliciter) bezeichnen; die ersterwähnten Habitus sind nur Tugenden in einer gewissen Rücksicht (virtutes secundum quid). Und der Grund davon liegt darin, weil der Begriff der Tugend den Begriff der Vollkommenheit in sich schliesst; die Vollkommenheit aber in der Thätigkeit besteht, und folglich nur jener Habitus in vollkommenem Sinne Tugend genannt werden kann, welcher nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der guten Thätigkeit bedingt, und so den Menschen einfach, nicht blos in einer bestimmten Beziehung oder in einer gewissen Beschränkung gut macht[1]).

Dieses vorausgesetzt wird es nun möglich sein, den Begriff der Tugend im strengen und vollkommenen Sinne dieses Wortes zu bestimmen. Thomas schliesst sich hier unbedingt der Definition des heil. Augustin an, welche also lautet: „Virtus est bona qualitas mentis,

1) S. Th. 1. 2. qu. 56. art. 3, c. Dicendum, quod virtus est habitus, quo aliquis bene utitur. Dupliciter autem ordinatur habitus ad bonum actum: uno modo, in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit, ut homo semper recte loquatur; potest enim grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere: et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit, ut aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit, quod homo sit promtae voluntatis ad juste operandum, sed etiam facit, ut juste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id, quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta, quia est justus, vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem; non enim simpliciter dicitur aliquis homo bonus ex hoc, quod est sciens vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber etc. qu. 61. art. 1.

quâ recte vivitur, quâ nemo male utitur." In dieser Definition ist Alles ausgedrückt, was zum Wesen der Tugend im strengen Sinne gehört. Die Tugend ist eine *Qualität* der Seele, für welchen generischen Ausdruck jedoch besser die Species, „habitus" nämlich, gesetzt werden könnte; sie ist eine *gute* Qualität; sie gibt dem Menschen die *Möglichkeit*, gut zu handeln — quâ recte vivitur — sie bedingt und bewirkt aber auch, dass der Mensch *wirklich* gut handelt — quâ nemo male utitur [1]). —

§. 190.

Ist dieses der Begriff der Tugend im Allgemeinen, so muss, um die richtige Eintheilung der Tugenden zu ermöglichen, zuerst die Frage beantwortet werden, welches denn das eigentliche Subject der Tugend sei. Dass die Seele nicht nach ihrem Wesen, sondern blos nach ihren Kräften Subject der Tugend sein könne, ergibt sich schon aus dem, was oben über das Subject der Habitus im Allgemeinen gesagt worden ist [2]). Aber welche Kräfte der Seele können denn möglicherweise Subject der Tugend sein? Diese Frage beantwortet Thomas in folgender Weise. Subject solcher Tugenden, welche blos in einer gewissen Rücksicht Tugenden genannt werden können, welche also nicht den vollkommenen Begriff der Tugend in sich schliessen, kann der Verstand, rein für sich genommen, sein [3]). Subject der Tugend im strengen Sinne dagegen kann nur der Wille sein; die übrigen Kräfte, welche überhaupt unter dem Einfluss des Willens stehen, nur in so weit, als sie vom Willen bewegt werden. Denn diese Tugenden bedingen nicht blos die Möglichkeit, gut zu handeln, sondern sie bewirken auch, dass der Mensch wirklich gut handelt. Wirklich handelt der Mensch aber gut nur in so fern und dadurch, dass er einen guten Willen hat. Daher können jene Tugenden, welche ausser der Möglichkeit auch die Wirklichkeit des guten Handelns einschliessen, nur im Willen sein, oder in einer Potenz, welche und in so ferne sie vom Willen bewegt und zur Thätigkeit determinirt wird [4]).

Halten wir diesen Grundsatz fest, dann ist uns damit zugleich

1) S. Th. 1. 2. qu. 55. art. 4, c. In 1. sent. 2. dist. 27. qu. 1. art. 2. De virtut. qu. 1. art. 2. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 56. art. 1. — 3) Ib. 1. 2. qu. 56. art. 3, c. De virt. qu. 1. art. 7.

4) S. Th. 1. 2. qu. 56. art. 3, c. Subjectum vero habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet, quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota. De virt. qu. 1. art. 4—7.

auch schon die Haupteintheilung der Tugenden gegeben. Wir haben nämlich vor Allem zu unterscheiden zwischen solchen Tugenden, deren Subject der Verstand, für sich genommen, ist, und zwischen solchen, welche den Willen oder eine andere Potenz, in so fern sie vom Willen bewegt wird, zum Subjecte haben. Erstere sind die *intellectuellen*, letztere die *moralischen* Tugenden [1]). Die intellectuellen Tugenden können nur in einem beschränkten Sinne Tugenden genannt werden, weil sie nur die Möglichkeit der guten Thätigkeit bedingen [2]); eigentliche Tugenden im strengen und vollkommenen Sinne dieses Wortes sind nur die moralischen Tugenden; denn diese bedingen nicht blos die Möglichkeit des Guten, sondern bewirken auch, dass der Mensch gut handelt. Und dieses Gute, welches die sittlichen Tugenden nach Möglichkeit und Wirklichkeit bedingen, ist dann in der gleichen Weise aufzufassen, wie das sittlich Gute in den menschlichen Handlungen überhaupt. Die nächste Regel desselben ist die Vernunft, die höchste dagegen das göttliche Gesetz. Wie also die Tugend überhaupt eine Vervollkommnung der Potenz ist, welcher sie eignet [3]), so ist die sittliche Tugend auch die sittliche Vollkommenheit des Menschen. Durch sie wird der Mensch zu solchen Handlungen disponirt, welche auf seine höchste Endbestimmung, die Glückseligkeit, abzielen, und ihn zu diesem seinem höchsten Endziele hinordnen [4]). Die sittlichen Tugenden und die denselben entsprechenden Handlungen sind die Mittel, durch welche der Mensch zu seiner ewigen Glückseligkeit gelangen soll. Durch die sittlichen Tugenden soll die Vernunft zu Gott hingerichtet und sollen die untergeordneten Kräfte nach der Regel der Vernunft disponirt und geleitet werden [5]).

Die *intellectuellen* Tugenden gehören entweder dem speculativen oder dem praktischen Verstande an. Die Tugenden des speculativen Verstandes sind Weisheit, Wissenschaft und Intellect. Sie disponiren den Verstand zur speculativen Betrachtung des Wahren, welches das eigentliche Gut des Verstandes ist. Unter Intellect ist zu verstehen

1) S. Th. 1. 2. qu. 58. art. 3. De virt. qu. 1. art. 12.

2) S. Th. 1. 2. qu. 57. art. 1, c. Habitus intellectuales speculativi... possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri; hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. De virt. qu. 1. art. 6. 7. In 1. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 4.

3) S. Th. 1. 2. qu. 55. art. 1, c. Virtus nominat quandam potentiae perfectionem.

4) Ib. 1. 2. qu. 62. art. 1, c. Per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur. 2. 2. qu. 145. art. 3.

5) Ib. 1. qu. 95. art. 3, c. Virtutes nihil aliud sunt, quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis.

der Habitus der höchsten Principien; die Wissenschaft geht auf die Erforschung der besondern Wahrheitskreise auf der Grundlage der höchsten Principien: die Weisheit endlich erhebt sich zur speculativen Betrachtung der höchsten, absoluten Wahrheit [1]. — Die Tugenden des praktischen Verstandes dagegen sind die Kunst und die Klugheit. Die Kunst ist die Fertigkeit, zweckmässige Wirkungen hervorzubringen; die Klugheit dagegen die Fertigkeit, seine Handlungen zweckmässig, d. i. nach der Regel der gesunden Vernunft einzurichten [2]. Die Klugheit ist aber zugleich auch eine sittliche Tugend, zwar nicht ihrem Wesen, aber doch ihrer Materie nach, in so fern sie nämlich, wie gesagt, die rechte Ordnung der *Willensthätigkeit* und ihrer *Werke* nach den Regeln der Vernunft erzweckt, was Sache der sittlichen Tugend ist [3].

Gehen wir hienach auf die *sittlichen* Tugenden selbst über, so würden sittliche Tugenden zu dem Zwecke, um gut zu handeln, nicht nothwendig sein, wenn die appetitiven Kräfte der Vernunft in der nämlichen Weise unbedingt gehorchten, wie etwa die äussern Glieder. Aber das findet nicht statt, und darum hat Socrates geirrt, indem er annahm, der, welcher das Gute kenne und wisse, sei gar nicht im Stande, bös zu handeln. Nebst den intellectuellen sind somit auch die sittlichen Tugenden nothwendig, damit der Mensch vollkommen disponirt sei dazu, um das Gute zu thun [4]. Und was das gegenseitige Verhältniss zwischen intellectuellen und moralischen Tugenden betrifft, so können die letztern zwar bestehen ohne Weisheit, Wissenschaft und Kunst; aber nicht ohne den Intellect und ohne die Klugheit. Denn die sittliche Tugend ist als solche ein Habitus electivus, indem sie bewirkt, dass wir das Rechte, das Gute wählen. Zu einer guten Wahl ist aber eine reife Ueberlegung und ein richtiges Urtheil vorausgesetzt, und das ist Sache der Klugheit. Die Klugheit selbst setzt aber wiederum den Intellect als den Habitus der praktischen Principien voraus, weil auf diese sich alles praktische Denken, Ueberlegen und Urtheilen stützt [5]. Umgekehrt ferner können alle intellectuellen Tugenden ohne sittliche Tugend bestehen, mit Ausnahme der Klugheit. Denn um überall mit Klugheit zu urtheilen über das, was zu thun oder zu unterlassen sei, ist nothwendig, dass wir schon durch anderweitige sittliche Tugenden dazu disponirt und geneigt gemacht sind, in unserm Handeln das Urtheil der Klugheit abzuwarten [6].

1) Ib. 1. 2. qu. 57. art. 2. De virt. qu. 1. art. 12.

2) S. Th. 1. 2. qu. 57. art. 3. Ars = ratio recta aliquorum operum faciendorum. art. 4. Prudentia = recta ratio agibilium. De virt. qu. 1. art. 12.

3) S. Th. 1. 2. qu. 58. art. 3, ad 1. Prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus; est enim „recta ratio agibilium:" et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

4) Ib. 1. 2. qu. 58. art. 2. — 5) Ib. 1. 2. qu. 58. art. 4. — 6) Ib. 1. 2. qu. 58. art. 5.

Die sittlichen Tugenden schliessen ebenso wenig, wie das sittlich Gute überhaupt, alle sensitiven Bewegungen (passiones) aus. Nur in so weit vertragen solche sensitive Bewegungen sich nicht mit der Tugend, als sie der Vernunft und dem Gesetze widerstreiten. Es ist nicht Sache der Tugend, diese sensitiven Bewegungen gänzlich zu ersticken, wie die Stoiker annahmen; vielmehr geht die Aufgabe der Tugend dahin, dieselben inner den Schranken der Vernunft und des Gesetzes zu halten [1]). Und eben darum müssen wir eine zweifache Klasse von sittlichen Tugenden ausscheiden: solche nämlich, welche die Ordnung und Mässigung der sensitiven *Affecte* zum Zwecke haben, und solche, welche unmittelbar und direct auf das *Handeln* sich beziehen [2]). Nur ist hiebei zu bemerken, dass die erstere Klasse eine Vielheit und Verschiedenheit von Tugenden in sich schliesst, je nach der Vielheit und Verschiedenheit der sensitiven Affecte [3]), dass dagegen aber jene Tugenden, welche unter der zweiten Classe inbegriffen sind, alle auf Eine Tugend sich zurückführen lassen, nämlich auf die Tugend der Gerechtigkeit, von welcher sie nur verschiedene Species sind [4]).

§. 191.

Dieses vorausgesetzt können wir nun auch den Begriff der sogenannten Cardinaltugenden feststellen und zugleich bestimmen, welche Tugenden wir als *Cardinaltugenden* zu bezeichnen haben. Cardinaltugenden können offenbar nur jene Tugenden genannt werden, auf welche der volle und ganze Begriff der Tugend sich anwenden lässt. Das sind aber, wie wir bereits wissen, nur die sittlichen Tugenden, nicht die intellectuellen. Nur sittliche Tugenden können also als Cardinaltugenden bezeichnet werden. Von den intellectuellen Tugenden kann möglicherweise blos die Klugheit unter die Categorie der Cardinaltugenden fallen, weil sie, wie oben gezeigt worden, vom Gesichtspunkt der Materie aus betrachtet zu den sittlichen Tugenden gehört [5]). Welches sind nun aber diese Cardinaltugenden?

1) Ib. 1. 2. qu. 59. art. 2, c.

2) Ib. 1. 2. qu. 59. art. 4, c. Dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id, quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id, quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem molem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes. qu. 60. art. 2.

3) Ib. 1. 2. qu. 60. art. 4. — 4) Ib. 1. 2. qu. 60. art. 3. De virt. qu. 1. art. 12. Cf In l. sent. 3 dist. 33. qu. 2. art. 2.

5) S. Th. 1. 2. qu. 61. art. 1, c. Virtus humana secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: hujusmodi enim virtus

Wir haben sowohl wenn wir das formale Princip der sittlichen Tugend, als auch, wenn wir das Subject derselben in's Auge fassen, vier Cardinaltugenden zu unterscheiden, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Mässigkeit und den Starkmut. Das formale Princip der sittlichen Tugend ist nämlich dasjenige Gute, welches die Vernunft vorschreibt (rationis bonum). Dieses kann von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden; einmal in so fern es von der Vernunft erkannt und festgehalten wird (secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit): — und diese Erkenntniss ist Sache der Klugheit; — dann aber auch in so fern, als die Ordnung der Vernunft auf bestimmte Dinge angewendet wird. Angewendet aber kann sie vor Allem werden auf die Willensthätigkeit als solche: und das ist dann Sache der Gerechtigkeit. Angewendet kann sie aber auch werden auf die sensitiven Bewegungen und Affecte, damit diese in der Ordnung der Vernunft beschlossen bleiben. Der Widerstreit der sensitiven Bewegungen gegen die Vernunft, welchem eben durch die Anwendung der Ordnung der Vernunft auf jene Bewegungen entgegengearbeitet werden soll, kann nun aber wiederum ein doppelter sein; der Affect kann nämlich entweder *antreiben* zu Etwas, was der Vernunft widerstreitet; oder er kann von Etwas *zurückschrecken*, was die Vernunft gebietet. Im erstern Falle muss die sensitive Bewegung reprimirt werden: — und das ist Sache der Mässigkeit; in letzterem Falle muss der Mensch sich einen Impuls geben zur vernunftgemässen Thätigkeit: — und das ist Sache des Starkmuts [1]. — Die gleiche Unterscheidung bietet uns auch die Betrachtung des Subjectes der Tugend dar. Das Subject der Tugend ist nämlich das rationale per essentiam, und das rationale per participationem, welches letztere wiederum ein dreifaches ist, der eigentliche Wille, das concupiscible und das irascible Vermögen. Das Rationale per essentiam, — die eigentliche Vernunft — wird nun vervollkommnet durch die Klugheit, der Wille durch die Gerechtigkeit, das concupiscible Vermögen durch die Mässigkeit, und das irascible durch den Starkmut. Also haben wir auch auf diesem Standpunkte nicht mehr und nicht weniger als vier Cardinaltugenden, auf welche sich nun alle übrigen Tugenden zurückführen lassen [2].

non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quae non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem, quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes, quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet. De virt. qu. 5. art. 1. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 2. art. 1. fol. 121, b.

1) De virt. qu. 1. art. 12. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 61. art. 2, c. De virt. qu. 5. art. 1. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 2. art. 1. fol. 121, c.

Jede sittliche Tugend hält die Mitte zwischen zwei Gegensätzen, dem Uebermass nämlich, und dem Mangel (virtus consistit in medio). Die Tugend erzweckt nämlich ein solches Handeln, welches der Regel der Vernunft angemessen ist. Die Regel der Vernunft kann aber verletzt werden entweder dadurch, dass man das rechte Mass, welches sie vorschreibt, überschreitet, oder aber dadurch, dass man hinter dem rechten Masse, welches die Vernunft fordert, zurückbleibt. Zwischen diesen beiden Extremen also muss die Tugend als solche die rechte Mitte halten, indem sie die Handlungen der Regel der Vernunft conform macht [1]). Hieraus ist schon ersichtlich, dass unter dieser rechten Mitte, welche der Tugend charakteristisch ist, das medium rationis, nicht das medium rei zu verstehen sei [2]). Nur bei der Tugend der Gerechtigkeit fällt das medium rationis mit dem medium rei selbst zusammen, weil die Gerechtigkeit eben darauf ausgeht, dem Andern weder zu viel, noch zu wenig, sondern gerade das rechte Mass, welches ihm gebührt, der Sache nach zuzutheilen [3]).

Keine Tugend wohnt uns von Natur aus inne [4]); die Tugenden können aber erworben werden durch fortgesetzte Uebung der entsprechenden Acte [5]). Dies gilt auch von den sittlichen Tugenden. Sie heissen dann von diesem Gesichtspunkte aus *erworbene* Tugenden. Als solche führen sie uns zu jener unvollkommenen Glückseligkeit, welche uns, wie wir oben gehört haben, in diesem gegenwärtigen Leben ermöglicht ist [6]). Aber wie verhält es sich dann mit der Beziehung der Tugend zur ewigen Glückseligkeit?

Die ewige Glückseligkeit, zu welcher wir bestimmt sind, ist, wie

1) S. Th. 1. 2. qu. 64 art. 1, c. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 3. sol. 1. Dicendum, quod omnes virtutes morales in medio constitutae sunt. Virtutes enim morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulae aequantur; aequalitas autem media est inter majus et minus: et ideo oportet, quod rectum virtutis consistat in medio ejus, quod superabundat, et ejus, quod deficit a mensura rationis recta. De virt. qu. 1. art. 13.

2) C. g. l. 3. c. 134. p. 268. Medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum, quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 3. sol. 1, ad 2.

3) S. Th. 1. 2. qu. 64. art. 2, c. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 3. sol. 2. Dicendum, quod in justitia est non solum medium rationis, sed etiam rei: cujus ratio est, quia justitia est circa operationes, et secundum ordinem ad alterum, unde illum, ad quem sunt operationes justitiae, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliae virtutes, oportet quod aequentur rationi: ita oportet quod operationes, circa quas est justitia, adaequentur illi, ad quem est justitia, quod non potest esse nisi secundum rem tantum reddatur, quantum ei debetur, et ideo est ibi medium rei.

4) S. Th. 1. 2. qu. 63. art. 1. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 2. sol. 1. De virt. qu. 1. art. 8.

5) In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 2. sol. 2. De virt. qu. 1. art. 9.

6) S. Th. 1. 2. qu. 65. art. 2, c. — qu. 63. art. 2. 3. De virt. qu. 1. art. 9.

früher erwiesen worden, eine wesentlich übernatürliche. Zur Erreichung einer solchen übernatürlichen Glückseligkeit fehlt nun aber unserer Natur die Kraft. Diese steht für sich allein genommen in keinem Verhältnisse zu jener übernatürlichen Bestimmung. Daraus folgt, dass wenn wir diese Bestimmung doch erreichen sollen, wir von Gott dazu hingeordnet werden müssen durch ein übernatürliches Princip, welches unsere Natur über sich selbst erhebt, und sie so in's Verhältniss setzt zu jener übernatürlichen Glückseligkeit, zu welcher wir bestimmt sind. Dieses übernatürliche Princip ist die gratia gratum faciens [1]). Ihr Subject ist die Seele, nicht nach ihren Kräften, sondern nach ihrem Wesen [2]). Sie verhält sich zu der Seele wie eine höhere Form, welche eine höhere, übernatürliche Vollkommenheit, ein höheres, übernatürliches Sein in derselben bedingt. Denn wenn der Zweck eines jeden Dinges durch dessen Form bedingt und bestimmt ist, so kann auch die Seele nur dann durch die Gnade zu einem übernatürlichen Zwecke hingeordnet werden, wenn diese zur Seele als eine Form sich verhält [3]).

Allein es reicht nicht hin, dass die Seele blos nach ihrem Wesen zu ihrer übernatürlichen Glückseligkeit hingeordnet werde; sie muss es auch werden nach ihren Kräften, weil sie ja durch ihre Thätigkeit das übernatürliche Ziel erreichen soll, zu welchem sie bestimmt ist. Eben deshalb kann es denn auch nicht bei den erworbenen Tugenden sein Bewenden haben; es müssen vielmehr gewisse übernatürliche Tugenden dem Menschen von Gott eingegossen werden, damit er durch diese auch nach seinen Kräften zur übernatürlichen Seligkeit hingeordnet, und so befähigt werde, der Art zu handeln, dass er dadurch jenes übernatürliche Ziel erreiche [4]). Und so stehen wir denn bei den *eingegossenen* Tugenden. Es ist nicht anzunehmen, dass diese Tugenden durch einen besonderen Act, verschieden von dem Acte der Eingiessung der Gnade, von Gott dem Menschen zugetheilt werden, vielmehr werden sie ihm mit und in der gratia gratum faciens eingegossen,

1) C. g. l. 3. c. 147. De verit. qu. 27. art. 2, c.

2) S. Th. 1. 2. qu. 110. art. 4.

3) C. g. l. 3. c. 150. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur... Unumquodque enim ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis, in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet, quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum. De verit. qu. 27. art. 6. Oportet dicere, quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae. In l. sent. 2. dist. 26. qu. 1. art. 3.

4) S. Th. 1. 2. qu. 72. art. 1, c. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 4. sol. 3. De virt. qu. 1. art. 10.

indem sie nämlich mit dieser zwar nicht identisch sind, aber doch aus derselben in die Kräfte der Seele hervorfliessen [1]).

Eingegossene Tugenden sind zunächst und auf erster Linie die sogenannten theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese sind die Grundlage all unseres übernatürlichen Lebens, und ohne sie ist die Erreichung des übernatürlichen Zieles nicht möglich [2]). Aber die theologischen Tugenden können nicht die einzigen eingegossenen Tugenden sein. Da nämlich auch die moralischen Tugenden dem übernatürlichen Leben dienen, und auf das übernatürliche Ziel hingerichtet sein müssen, so müssen auch sie, falls sie dieser Beziehung entsprechen sollen, uns von Gott eingegossen sein. Als erworbene Tugenden nützen sie uns für den gedachten Zweck Nichts. Folglich fliessen auf der Grundlage der theologischen auch die sittlichen Tugenden aus der gratia gratum faciens in die Vermögen unserer Seele aus, und theilen so den übernatürlichen Charakter der ersteren [3]). Die Liebe aber ist die vornehmste unter allen diesen eingegossenen Tugenden, und verhält sich zu ihnen allen als die vollendende Form [4]).

§. 192.

In diesen Tugenden also muss sich das gesammte menschliche Leben bewegen, wenn es auf das ewige Endziel hingerichtet sein soll. Nun aber kann das menschliche Leben unter dem Einflusse dieser Tugenden wiederum eine doppelte Richtung einschlagen; der Mensch kann nämlich sein Leben der Betrachtung der Wahrheit widmen, oder aber er kann zur Aufgabe seines Lebens sich die äussere Thätigkeit stellen im Bereiche eines gesellschaftlichen Berufes. Wir haben somit zu unterscheiden zwischen *contemplativem* und *activem* Leben [5]). Was zuerst das contemplative Leben betrifft, so kann dasselbe sich zwar nur gestalten auf der Grundlage der ethischen Tugenden, weil durch diese der Mensch disponirt wird zur Contemplation der Wahrheit; aber seinem Wesen nach bewegt er sich ausschliesslich im Bereiche der Erkenntniss [6]). Und da haben wir dann, wenn wir das Erkennen als subjective Thätigkeit betrachten, ein Dreifaches zu unterscheiden. Wir müssen nämlich zuerst die höchsten Principien erfassen, um aus denselben eine Wahrheit ableiten zu können; wir müssen dann ferner in den logischen Process dieser Deduction selbst eingehen, um die wirk-

1) S. Th. 3. qu. 62. art. 2, c. In l. sent. 2. dist. 26. qu. 1. art. 4. — 3. dist. 13. qu. 1. art. 1, c.

2) Ib. 1. 2. qu. 62. art. 3. De virt. qu. 1. art. 10, c.

3) S. Th. 1. 2. qu. 63. art. 3. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 2 sol. 3.

4) S. Th. 2. 2. q. 23. art. 8. De virt. qu. 2. art. 3. In l. sent. 3. dist. 27. qu. 2. art. 4. sol. 3.

5) In l. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 1. — 6) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 2.

liche Erkenntniss jener Wahrheit uns zu vermitteln; und so kommen wir dann endlich zum einfachen reinen Anblick der Wahrheit, welche der Zweck aller contemplativen Thätigkeit ist. Diese drei Momente im Fortgange der contemplativen Thätigkeit haben die Victoriner bezeichnet mit den Ausdrücken: Cogitatio, meditatio und contemplatio. Die beiden erstgenannten Momente verhalten sich somit nur vorbereitend und bedingend für die eigentliche Contemplatio, in welcher das contemplative Leben seinen Mittelpunkt und seinen Zweck hat [1]. — Frägt es sich dann aber um den Kreis der Wahrheiten selbst, welche den Gegenstand der Contemplation bilden, so ist hier ein Principales und ein Secundäres zu unterscheiden. Das principale Object der Contemplation ist die göttliche Wahrheit; denn die Contemplation der göttlichen Wahrheit ist ja, wie wir wissen, das Endziel des menschlichen Lebens [2]. Weil wir aber zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit nur gelangen können durch die geschöpflichen Dinge, so fallen in secundärer Weise auch alle jene Wahrheiten, welche auf das Geschöpfliche sich beziehen, in den Bereich der Contemplation, obgleich diese sich in dem Kreise derselben nur in so fern bewegt, als sie durch dieselben zu Gott hingeleitet wird [3]. Aus dieser Contemplation erwächst dem Menschen der höchste Genuss, welcher alle menschlichen Genüsse übersteigt, und ihm einen Vorgeschmack gewährt des künftigen Genusses, welcher aus der ewigen Anschauung Gottes im Jenseits entspringt [4]. — Die Contemplation kann möglicher Weise hienieden schon gesteigert werden zu einer unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wesenheit. Aber freilich ist solches nicht möglich, so lange wir auf dem gewöhnlichen Standpunkte unseres geistigen Lebens uns befinden. Es kann nur geschehen in der Entzückung (in raptu), in welcher die menschliche Seele zwar nicht aufhört, den Leib als Form zu informiren, aber in ihrer Thätigkeit durch eine übernatürliche erleuchtende Einwirkung Gottes ganz von den Sinnen und ihren Organen losgelöst wird, um rein für sich thätig zu sein [5].

1) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 3. In 1 sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 2. sol. 2.

2) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 4. In 1. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art 2. sol. 3.

3) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 4. in c. Sic ergo ex praemissis patet, quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes morales; secundo autem alii actus praeter contemplationem; tertio vero contemplatio divinorum effectuum; quartum vero et completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.

4) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 7.

5) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 5, c. Sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest aliquis esse dupliciter: uno modo secundum actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, in quantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma, ita tamen, ut non utatur corporeis sensibus

Wenn nun aber das contemplative Leben im Bereiche der Erkenntniss sich bewegt, so gehört dagegen das active Leben dem Willen an; es wird daher getragen von den moralischen Tugenden, in so fern durch dieselben die äussere Thätigkeit so geordnet werden muss, dass sie dem Berufe entspricht, welcher dem Einzelnen im gesellschaftlichen Bereiche zugefallen ist [1]). — Vergleicht man daher dieses active mit dem contemplativen Leben, so wird man über die Frage, welches von beiden das vorzüglichere sei, das active oder das contemplative, kaum im Zweifel sein können. Offenbar muss nämlich das contemplative Leben, an und für sich genommen, über das active Leben gestellt werden. Denn das contemplative Leben ist Sache des Verstandes, der intellectiven Erkenntniss. Der Verstand aber ist das höchste, beste und edelste im Menschen. Das contemplative Leben bewegt sich im Gebiete der intelligibeln Wahrheiten, während das active nur in den äusseren Dingen seinen Bereich hat. Das contemplative Leben gewährt ferner einen weit grösseren und edleren Genuss als das active; denn der Genuss, welcher aus der Betrachtung der Wahrheit entspringt, ist, wie wir bereits gehört haben, höher und edler, als jeder andere. Das contemplative Leben ist begehrenswerth um seiner selbst willen, das active ist stets zu äussern Zwecken hingeordnet. Aeussere Thätigkeit haben auch andere Wesen mit dem Menschen gemein; die Contemplation der Wahrheit dagegen ist ihm ausschliesslich eigen [2]). So hat das contemplative Leben überall den Vorrang vor dem activen, und wenn es auch Fälle gibt, wo das letztere für den Einzelnen der äusseren Umstände wegen vorzuziehen ist, so ist doch immer, einfach und schlechthin genommen, das contemplative Leben vorzüglicher als das active [3]). Ebenso ist jenes an sich genommen auch verdienstlicher als letzteres. Denn das contemplative Leben wird getragen von der Liebe Gottes, während das active getragen wird von der Nächstenliebe. Die Gottesliebe ist aber, weil sie direct auf Gott geht, an sich und in genere verdienstlicher als die Nächstenliebe, welche blos indirect auf Gott sich bezieht [4]). Doch soll damit nicht gesagt sein, dass das active Leben kein Interesse habe für das contemplative Leben. Es kann nämlich das active Leben nach einer doppelten Seite hin betrachtet werden, in so fern es nämlich äusseres Handeln zum Zwecke

aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu: et sic potest contemplatio hujus vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae. De verit. qu. 13. art. 3. art. 4.

1) S. Th. 2. 2. qu. 181. art. 1. In l. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 3.

2) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 1. In l. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 4. sol. 1.

3) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 1, c.

4) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 2. In l. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 4. sol. 2.

hat, und in so fern es darauf hingerichtet ist, durch die moralischen Tugenden die Affecte der Sinnlichkeit zu mässigen und zu ordnen. In ersterer Beziehung allerdings ist das active Leben ein Hinderniss für das contemplative; in letzterer dagegen nicht; vielmehr disponirt es in dieser Beziehung den Menschen zum contemplativen Leben [1]), und muss in ordine generationis vorausgehen, wenn das contemplative Leben sich gestalten soll [2]).

Wir sehen, in diesen Lehrbestimmungen kommt auch das mystische Element zu seiner Berechtigung. Es war unmöglich, dass Thomas in seinem grossartigen Lehrsysteme die Mystik ausser Berechnung hätte lassen sollen. Denn die Mystik ist zu innig verschlungen in die Gestaltung des christlichen Lebens zu seiner idealen Vollkommenheit, als dass es da, wo es sich um die wissenschaftliche Untersuchung des christlich-sittlichen Lebens nach den verschiedenen Stufen seines Fortschritts handelt, übergangen werden dürfte. Einem heil. Thomas konnte solches am wenigsten entgehen. Deshalb legt er dem contemplativen Leben im Gegensatze zum activen eine so grosse Bedeutung bei. Zunächst ist es zwar die rein wissenschaftliche Erkenntniss, welche er in der Begriffsbestimmung des contemplativen Lebens betont; aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern er lässt zuletzt die rein intellectuale Erkenntniss in der unmittelbaren Anschauung gipfeln, zu welcher der Geist in der Entzückung erhoben wird. Diese Erhebung ist allerdings etwas rein Uebernatürliches: und Thomas erkennt das entschieden an; aber gerade dadurch ist jeder unberechtigten mystischen Schwärmerei der Zugang verschlossen, und die Wissenschaft als solche kommt nicht in Gefahr, von einem dunkeln Mysticismus verschlungen zu werden. Sie ist und bleibt immer die Via ordinaria zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit; die mystische Erhebung ist etwas Ausserordentliches, was eben deshalb in dem gewöhnlichen Gang unserer Erkenntniss nicht in Anschlag gebracht werden darf.

Doch wir können die ausgebreitete Untersuchung, welche Thomas dem ethischen Leben widmet, nicht mehr weiter verfolgen. Unsere Aufgabe war es, die Grundbegriffe und Grundlehren der thomistischen Ethik zu entwickeln, sie im Einzelnen durchzuführen würde im Hinblick auf den so reichen Inhalt und den grossen Umfang der thomistischen Ethik ein eigenes Werk erfordern [3]). Aber schon aus unserer bisherigen Darstellung erkennt man, wie tief begründet die thomistische Moral ist, und wie herrlich der Bau derselben sich gestaltet. Thomas hält sich hier auf der gleichen Höhe, wie in den übrigen Regionen

1) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 3. — 2) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 4.

3) Eine vortreffliche Entwickelung der thomistischen Moral in alle specielen Besonderheiten findet sich in der jüngst erschienenen specielen Moral von Prof. *Friedhoff*, Regensburg, Manz, 1864.

seiner Speculation. Jedes speculative System muss in letzter Instanz seinen Werth und seine Wahrheit erproben in der Ethik. Ein System, welches in der Ethik solche Lehrsätze nach sich zieht, welche das wahre sittliche Leben zerstören oder gefährden, oder wenigstens unkräftig sind, um dasselbe sich energisch und vollkommen gestalten zu lassen, hat sich eben dadurch selbst gerichtet. Ein System dagegen, welches so erhabene und doch so einfache, so ideale und doch so praktisch anwendbare Lehrsätze aus sich hervorgehen lässt, wie wir sie hier in der ethischen Lehre des heil. Thomas treffen, — ein solches Lehrsystem stellt sich dem Auge des betrachtenden Geistes in dem ganzen Glanze der Wahrheit und Vollkommenheit dar. In der That, welch ein Unterschied zwischen der Ethik der arabischen und jüdischen Aristoteliker und der Moral des englischen Lehrers. Die Araber konnten sich über den Standpunkt des Aristoteles nicht erheben; wie Aristoteles die ganze Endbestimmung des ethischen Lebens auf das gegenwärtige Leben beschränkt hatte, so thaten auch sie es. Da soll der Mensch seine Glückseligkeit nur finden in der wissenschaftlichen Speculation, in so ferne diese ihn zuletzt zur unmittelbaren Erkenntniss der getrennten Substanzen führt. Darauf allein ist das ganze ethische Leben als auf seinen Zweck hingerichtet; über das Grab hinaus hat es keine Beziehung. Dagegen ist nach Thomas der Zweck des ethischen Lebens auf das Jenseits gestellt; das Ziel aller Sittlichkeit ist nichts Geringeres, als die ewige unmittelbare Anschauung Gottes in einem jenseitigen Leben. Da ist das Grab nicht der trostlose Abschluss alles sittlichen Ringens des Menschen; es eröffnet sich vielmehr dem Menschen jenseits der Gränzen des Grabes erst jenes Ziel, welches er durch sein sittliches Ringen und Streben hienieden erreichen kann und erreichen soll. Da erhält die Tugend erst ihre wahre Bedeutung, da erscheint sie erst in Wahrheit liebenswürdig um ihrer selbst willen, weil sie den Weg bahnt zur lichten Region der jenseitigen Glückseligkeit. Und doch ist Thomas keineswegs gewillt, die auf das Diesseits beschränkte Ethik des Aristoteles gänzlich abzuweisen. Das sittliche Leben, die sittliche Tugend soll auch für das diesseitige Dasein nicht ohne Frucht sein. Thomas stimmt dem Aristoteles darin bei, dass wir durch das Streben nach Tugend auch schon im Diesseits einen gewissen Grad der Glückseligkeit erreichen können, und er hält diesen Zweck des sittlichen Strebens für vollkommen berechtigt. Die Wissenschaft, das contemplative Leben, hält er überall für das Edelste hienieden. Aber dieser zeitliche Zweck des sittlichen Strebens soll nicht mit den Arabern für etwas Absolutes gehalten werden; über ihm steht noch etwas Höheres, die ewige Anschauung, und auf diesen letzten Zweck alles menschlichen Thuns und Lassens muss auch die irdische Glückseligkeit bezogen werden. Und eben weil dieses der Fall ist, darum ist auch die natürliche, erworbene Tugend noch nicht das Höchste

im Bereiche des sittlichen Lebens; es gibt noch etwas Höheres: die übernatürliche, eingegossene Tugend nämlich, welche aus der übernatürlichen heiligenden Gnade hervorfliessend, den Menschen in Beziehung setzt zu seinem übernatürlichen, ewigen Endziele, und seinem ganzen Thun und Lassen die Signatur der Uebernatürlichkeit aufprägt. So wandelt der Mensch in Wahrheit hienieden in einem höheren Lichte, und gerade dadurch ist er befähigt, in seinem sittlichen Leben jene erhabene Vollkommenheit zu erringen, wie wir sie an den Heiligen der Kirche und an dem heiligen Thomas selbst bewundern. Um das ganze innere und äussere Leben des Menschen breitet sich der Schimmer der Uebernatürlichkeit aus, und erhebt es zu jener Idealität, welche der blos natürliche Mensch nicht kennt, ja nicht ahnt. Und gerade dadurch, dass der heil. Thomas diesen Gedanken in seiner Ethik meisterhaft durchgeführt hat, ward ihm auch die Möglichkeit geboten, den Begriff des Bösen richtig zu bestimmen und die unheilvolle Bedeutung desselben zu würdigen. Er brauchte nicht mit Maimonides seine Zuflucht zur Materie zu nehmen, um aus dem Widerstand derselben gegen die Form in fast manichäischer Weise den Ursprung des sittlich Bösen zu erklären. Für ihn konnte das sittlich Böse nichts Anderes sein, als der Abfall des freien Willens von dem göttlichen Gesetze. Darin war ihm die ganze Bedeutung des sittlich Bösen offenbar; es lag klar vor Augen, dass wie die Tugend die höchste Würde, so das Laster die tiefste Entwürdigung des Menschen, weil den Abfall von seiner Idee bezeichne. So feiert auch im ethischen Gebiete die christliche Speculation in dem heil. Thomas einen herrlichen Sieg, und zeigt uns, wie der christliche Geist im Mittelalter mächtig genug war, in allen Gebieten des Wissens auf der Grundlage des christlichen Glaubens die Irrthümer einer stolzen, feindlichen Philosophie zu überwinden.

Wir haben im Vorausgehenden die ethischen Lehrsätze des heil. Thomas bis zu dem Punkte verfolgt, wo das übernatürliche Gebiet beginnt. Alles Uebernatürliche ist aber in der gegenwärtigen Ordnung durch das Erlösungswerk Christi bedingt. Diess führt uns auf die soteriologische Lehre des heil. Thomas. Heben wir aus derselben, so weit es in unserer Aufgabe liegt, das Wesentlichste heraus.

§. 193.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen bestand darin, dass die Vernunft Gott, und die untergeordneten Kräfte der Vernunft, der Leib der Seele gehorchte [1]). Die Seele befand sich in der rechten Ordnung zu Gott, und die Folge davon war, dass auch in der

1) C. g. l. 4. c. 52. p. 455. Sic natura humana fuit instituta in sui primordio, quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio deo, et animae corpus.

menschlichen Natur selbst die rechte Ordnung herrschte, das Niedere dem Höheren unterworfen war, und dieses über jenes herrschte[1]). So war die menschliche Natur im ersten Menschen integra; es war noch kein Misston in dieselbe eingedrungen; die ursprüngliche Gerechtigheit war zugleich die Integrität der menschlichen Natur. In diesem Stande der unversehrten Natur war der erste Mensch im Stande, aus eigenen natürlichen Kräften die göttlichen Gebote ihrem wesentlichen Inhalte nach zu erfüllen, und sich aller Sünde zu enthalten[2]). Ja er vermochte sogar aus rein natürlicher Kraft, Gott über Alles zu lieben, als seinen Schöpfer und als höchstes Ziel aller natürlichen Glückseligkeit[3]). Zu all diesem bedurfte er nur des bewegenden Einflusses Gottes, d. i. der bewegenden, nicht aber einer habitualen übernatürlichen Gnade[4]).

Mit dieser ursprünglichen Gerechtigkeit und Integrität verbanden sich aber im ersten Menschen noch weitere Vorzüge, welche eben durch jene Gerechtigkeit und Integrität bedingt waren, und theils die Seele, theils den Leib betrafen. Die ersteren bestanden darin, dass der Mensch eine weit vollkommenere Erkenntniss besass, als wir sie jetzt besitzen. Er erfreute sich zwar nicht der Anschauung Gottes; denn sonst hätte er nicht sündigen können[5]); aber seine Erkenntniss Gottes war doch eine höhere und unmittelbarere, als die blos demonstrative Erkenntniss[6]). Seine Vorzüge dem Leibe nach dagegen bestanden darin, dass dieser unsterblich und keinen Leiden unterworfen war[7]).

Allein die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen war sammt den anderweitigen Vorzügen, welche sich daran anknüpften, nicht etwas Natürliches, sondern etwas Uebernatürliches. Sie war bedingt durch die göttliche Gnade. Denn die Unterordnung der niedern Kräfte unter die Vernunft, des Leibes unter die Seele ist offenbar nicht ein wesentliches Erforderniss der menschlichen Natur, weil sie sonst

1) S. Th. 1. qu. 95. art. 1, c. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 2. art. 4. art. 8.
3) S. Th. 1. 2. qu 109. art. 3. Quodl. 1. art. 8.
4) LL. cc. In 1. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 4.
5) De verit. qu. 18. art. 1. In 1. sent. 2. dist. 23. qu. 2, art. 1.
6) S. Th. 1. qu. 94. art. 1, c. Cognoscebat primus homo Deum quadam altiori cognitione, quam nos nunc cognoscimus, et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem praesentis status et cognitionem patriae, qua deus per essentiam videtur... Non oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumtam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. 2. 2. qu. 5. art. 1. ad 1. De verit. qu. 18. art. 2, c. Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa.
7) S. Th. 1. qu. 97. art. 1. et 2. In 1. sent. 2. dist. 19. qu. 1. art. 2. 3.

auch nach der Sünde noch geblieben wäre. Sie war aber die Folge, die Wirkung der Unterwerfung der Vernunft unter Gott. Folglich konnte auch diese im ersten Menschen nicht etwas blos Natürliches sein, weil sonst die Wirkung höher gewesen wäre, als die Ursache; es musste also auch die Unterwerfung des Geistes unter Gott einen übernatürlichen Charakter haben. Beide Momente der ursprünglichen Gerechtigkeit also, die Unterordnung der Vernunft unter Gott, und die Unterordnung der niedern Kräfte unter die Vernunft, des Leibes unter die Seele, waren etwas Uebernatürliches, und folglich durch die Gnade bedingt; woraus folgt, dass solches auch in Bezug auf die übrigen Vorzüge des ersten Menschen stattfinden musste[1]).

So war also der erste Mensch von Gott geschaffen im Stande der Gott wohlgefällig machenden übernatürlichen Gnade. Durch diese war er in Stand gesetzt, verdienstlich zu handeln, und sich die übernatürliche Glückseligkeit zu verdienen[2]). Mit dieser Gnade wurden ihm auch alle jene Tugenden eingegossen, durch welche er nach seinen verschiedenen Vermögen zum übernatürlichen Endziele seines Daseins hingeordnet ward. Er erhielt die habituale Gnade des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und mit dieser wurden ihm zugleich auch die übrigen moralischen Tugenden eingegossen[3]). So war der erste Mensch ausgerüstet mit allen Gütern des übernatürlichen Lebens. —

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun leicht bestimmen, worin das Wesen der Erbsünde besteht. Der erste Mensch verlor durch die Sünde die übernatürliche Gnade, und in ihr die ursprüngliche Gerechtigkeit. Seine Vernunft stand nicht mehr in dem rechten Verhältnisse der Un-

1) S. Th. 1. qu. 95. art. 1, c. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa. qu. 100. art. 1. Justitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae, 1. 2. qu. 85. art. 6. — qu. 102. art. 4. Cf. In l. sent. 2. dict. 29. qu. 1. art. 2.

2) S. Th. 1. qu. 95. art. 4. In l. sent. 2. dist. 29. qu. 1. art. 1. c.

3) S. Th. 1. qu. 95. art. 3. Dicendum, quod homo in statu innocentiae aliqualiter omnes habuit virtutes. Dictum est enim supra, quod talis erat restitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt, quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis. Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

terwerfung unter Gott durch die übernatürliche Gnade. Die Folge davon war, dass auch in seiner Natur selbst die Ordnung sich löste, die Unterwerfung der untergeordneten Kräfte unter die Vernunft, des Leibes unter die Seele aufhörte, und der Gegensatz, die Auflehnung an die Stelle der Harmonie und des Gehorsams trat. Die ursprüngliche Integrität der Natur hörte auf; sie ward corrumpirt; an die Stelle des Status naturae integrae trat der Status naturae corruptae. Die anderweitigen Vorzüge mussten selbstverständlich gleichfalls verloren gehen, nachdem deren Wurzel beseitigt war. Die Schuld und Strafe der Sünde des ersten Menschen vererbte sich nun aber auch auf alle seine Nachkommen, und daher die Erbsünde [1]).

Hienach haben wir in der Erbsünde, wenn wir deren Wesen bestimmen wollen, ein doppeltes Moment zu unterscheiden, ein formelles und ein materielles. Das formelle Moment besteht in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie diese durch die Gnade bedingt war; das materielle dagegen in der aus jener Beraubung erfolgenden Unordnung in der menschlichen Natur, welche sich in der Auflehnung der untergeordneten Kräfte gegen die Vernunft offenbart. Man nennt dies die Begierlichkeit [2]). Die Begierlichkeit ist zwar an sich dem Menschen natürlich, in so weit sie nämlich dem Gesetze der Vernunft gehorcht. In so fern sie sich dagegen gegen die Vernunft auflehnt, und die Gränzen derselben überschreitet, ist sie (im Verhältniss zur natura integra) widernatürlich; und als solche bildet sie das materielle Moment der Erbsünde [3]). Die Erbsünde ist somit nicht eine *blosse* Privation, sondern vielmehr ein Habitus corruptus, d. h. sie begreift in sich nicht blos die Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern auch eine ungeordnete Disposition in dem innern Haushalte der menschlichen Natur [4]), obgleich

1) C. g. l. 4, c. 52. p. 455 seqq. S. Th. 1. 2. qu. 85. art. 3, c. De malo, qu. 4. art. 2, c.

2) De malo, qu. 4. art. 2. S. Th. 1. 2. qu. 82. art. 3, c. Tota ordinatio originalis justitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in originali peccato; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae.

3) Ib. l. c. ad. 1. In tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem, quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, et talis est concupiscentia originalis peccati.

4) S. Th. 1. 2. qu. 82. art. 1, ad 1. Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive,

diese Unordnung, eben weil sie blos als das Materiale der Erbsünde sich verhält, nicht mehr Sünde ist, wenn das Formale davon genommen ist, d. h. wenn der Mensch in der Taufe die übernatürliche Gerechtigkeit wieder erhält [1]). Das Formale bildet den eigentlichen Reat der Erbsünde; d. h. die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit hat für jeden Menschen den Charakter der Schuld, weil und in so fern sie sich aus der Sünde des ersten Menschen ableitet. Die Erbsünde ist sonach peccatum naturale, welches aber gründet in dem peccatum personale der ersten Menschen [2]).

Die Fortpflanzung der Erbsünde ist innerlich begründet in dem Acte der Zeugung, in so fern dieser durch die Begierlichkeit als dem materiellen Momente der Erbsünde bedingt ist. Deshalb pflanzen auch solche die Erbsünde fort, welche bereits persönlich durch die Taufe von der Erbschuld gereinigt sind [3]). Somit ist der Saame die Instrumentalursache der Fortpflanzung der Sünde, und wird diese zugleich in und mit der menschlichen Natur fortgeleitet [4]). Das Subject aber, in welches die Erbschuld gesetzt werden muss, ist nicht das Fleisch, sondern die Seele [5]). Und in der Seele selbst ist es zunächst wiederum deren Wesenheit, welche als der Träger der Erbschuld gefasst werden muss, und von da aus geht sie dann erst auf die Vermögen der Seele über, indem sie dieselben inficirt [6]).

Wenn aber in Folge der Erbsünde an die Stelle der Integrität die Corruption der menschlichen Natur getreten ist, so ist diese Cor-

scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium aminae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

1) S. Th. 1. 2. qu. 81. art. 3, ad 2. Cf. In l. sent. 2. dist. 32. qu. 1. art. 1.

2) S. Th. 1. 2. qu. 82. art. 1, ad 2. Originale peccatum, in quantum est peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae, in quantum derivatur ex primo parente. qu. 81. art. 1, c.

3) Quodl. 6, qu. 9. art. 15 S. Th. 1. 2. qu. 81. art. 3, ad 2. Peccatum originale aufertur per baptismum reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem, remanet tamen peccatum originale actu, quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem: et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant, in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati. In l. sent. 2. dist 31. qu. 1. art. 1.

4) De malo, qu 4. art. 3, c. S. Th. 1. 2. qu. 81. art. 1, ad 2. Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad eam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. qu. 83 art. 1. Quodl. 12. art. 32.

5) De malo, qu. 4. art. 3.

6) De malo, qu. 4. art. 4. S. Th. 1. 2. qu. 83. art. 1—4. In l. sent. 2. dist. 31. qu. 2. art. 1.

ruption doch nicht so zu fassen, als wäre die menschliche Natur durch die Sünde ganz und gar all ihrer natürlichen Güter beraubt worden. Die Corruption ist vielmehr nur eine Verwundung, nicht eine *totale* Corruption der Natur [1]). Die Unordnung ist an die Stelle der Ordnung in der menschlichen Natur getreten; aber nach ihrer wesenhaften Constitution ist die letztere geblieben. Folglich vermag der Mensch auch im Stande der corrupten Natur noch, aus eigener Kraft manches Gute zu thun und manches Böse zu vermeiden; nicht all sein Thun ist sündhaft [2]). Aber freilich reichen seine natürlichen Kräfte nicht mehr so weit, als sie im Stande der unversehrten Natur gereicht hätten. Er kann aus eigener natürlicher Kraft nicht mehr das ganze Gesetz erfüllen, nicht mehr Gott über Alles lieben, nicht mehr alles Böse vermeiden [3]). Wenn er auch eine Zeit lang von einer particulären sündhaften Handlung sich enthalten kann, so wird er doch, wenn er länger sich selbst überlassen bleibt, in die Sünde fallen [4]). Aber eben weil es doch nicht ausser aller seiner Macht liegt, die Sünde zu vermeiden, bleibt er desungeachtet stets für selbe verantwortlich [5]).

Aus diesem Stande der Sünde nun ward der Mensch erlöst durch den Gottmenschen Jesus Christus.

§. 194.

In Christo stieg die menschliche Natur zu ihrer höchsten Vollkommenheit und Würde empor, welche sie möglicher Weise erreichen kann. Der innere Grund dieser Vollkommenheit war die hypostatische Union. Subsistirte in Christo die menschliche Natur in der göttlichen Person, so musste sie nothwendig höchst vollkommen sein nach Erkenntniss und Wille. Hienach genoss die Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die beseligende Anschauung Gottes, und schaute in ihm auch alles Geschaffene: — eine Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit [6]). Damit verband sich dann in Christo auch noch die Erkennt-

1) C. g. l. 4. c. 52. p. 457. S. Th. 1. 2. qu. 85. art. 1—3.

2) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 2, c. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto naturae bono privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineam, et alia hujusmodi. 2. 2. qu. 10. art. 4. In l. sent. 2. dist. 28. qu. 1. art. 1. 2. 3.

3) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 2, c. — art. 8.

4) C. g. l. 3, c. 160. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere homo propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet.

5) Ib. l. c. Licet ille, qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate, quod omnino vitet peccatum, habet tamen potestatem, nunc vitare hoc vel illud peccatum.

6) S. Th. 3. qu. 9. art. 2. — qu. 10. art. 2. In l. sent. 3. dist. 14. qu. 1. art. 2. sol. 2.

niss durch eingegossene Erkenntnissbilder und die erworbene Erkenntniss [1]). — Was ferner den Willen betrifft, so war die menschliche Natur Christi der Fülle der göttlichen Gnade theilhaftig [2]), und aus dieser flossen alle übernatürlichen Tugenden in gleicher Fülle in den Willen und in die unter dem Willen stehenden Seelenkräfte aus [3]). Christus war als Mensch weder mit der Erbsünde behaftet, noch war er einer persönlichen Sünde fähig; er war unsündlich [4]). — Die menschliche Natur Christi nahm endlich wie an der göttlichen Allwissenheit und Heiligkeit, so auch an der göttlichen Allmacht Theil, in so ferne sie dem göttlichen Logos zum Organ diente, um alle jene wunderbaren Wirkungen hervorzubringen, welche der Zweck der Menschwerdung erheischte [5]). Alle diese Vorzüge genoss Christi menschliche Natur, ohne die Grenzen der Geschöpflichkeit zu überschreiten; *so*, wie Gott seinem Wesen nach heilig, allmächtig und allwissend ist, war sie solches nicht; sie nahm nur im höchstmöglichen Grade Theil an diesen göttlichen Eigenschaften [6]).

Dennoch aber war Christi menschliche Natur hienieden noch nicht im Stande der Verklärung und konnte es nicht sein, weil das Werk der Genugthuung sonst nicht hätte vollbracht werden können. Um dieses Werk zu ermöglichen, nahm Christus auch die Defecte der menschlichen Natur an, so weit selbe nicht im Widerstreit standen mit der hypostatischen Union und mit seinen höhern Vorzügen [7]). Diese Defecte betrafen zum Theil die Seele, zum Theil den Leib. Zu erstern gehörten die leidenden Gemüthsstimmungen (passiones), welchen Christi Seele unterlag, wie Traurigkeit, Furcht, Verwunderung und Zorn [8]). Zu letztern dagegen die Leidensfähigkeit und die Sterblichkeit seines Leibes [9]). Aber freilich waren diese Defecte auf andere Weise der menschlichen Natur Christi inhärent, als sie in uns sich vorfinden. Sie waren nämlich in Christo ganz und gar der Vernunft und dem freien Willen unterworfen. Die Affecte der Seele gehorchten in Christo vollkommen dem Gebote der Vernunft und lehnten sich nie gegen die letztere auf [10]). Und was die leiblichen Leiden und den leiblichen Tod betrifft: so hätten beide Christi Leib nicht treffen können, wenn er

1) S. Th. 3. qu. 9. art. 3 art. 4. qu. 11. art. 1. qu. 12. art. 1 et 2.

2) S. Th. 3. qu. 7. art. 9. 12.

3) In l. sent. 3. dist. 13. qu. 1. art. 1. 2. S. Th. 3. qu. 7. art. 1. 2. 5.

4) In l. sent. 3. dist. 12. qu. 2. art. 1. 2. S. Th. 3. qu. 15. art. 1. 2. qu. 14. art. 3, c. — 5) S. Th. 3. qu. 13. art. 1.

6) In l. sent. 3. dist. 15. qu. 1. art. 4. S. Th. 3. qu. 13. art. 1. qu. 10. art. 3.

7) In l. sent. 3. dist. 15. qu. 1. art. 1. 2. S. Th. 3. qu. 15. art. 10. qu. 14. art. 4. Hoc defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae. Sic igitur non fuit conveniens, ut *omnes* defectus seu infirmitates humanas assumeret.

8) In l. sent. 3. dist. 15. qu. 2. art. 2. S. Th. 3. qu. 15. art. 4. — 9) Ib. l. c. Cf. In l. sent. 3. dist. 15. qu. 2. art. 3. — 10) S. Th. 3. qu. 15. art. 4 sqq.

sie nicht selbst gewollt hätte. Freilich *musste* Leiden und Tod auch in Christo, wie in uns, nothwendig erfolgen, wenn die Ursachen und Bedingungen derselben gegeben waren. Aber diese Nothwendigkeit war selbst wiederum von Seite Christi eine freigewollte, und zwar eine freigewollte nicht blos nach seinem göttlichen, sondern auch nach seinem menschlichen Willen. Christus würde, auch wenn alle Ursachen und Bedingungen des Leidens und Todes gegeben waren, doch nicht gelitten haben und nicht gestorben sein, wenn er solches nicht frei gewollt hätte [1]). Und gerade auf dieser schlechthinigen Freiheit des Werkes Christi ruht der Hauptaccent, wenn es sich um die stellvertretende Genugthuung für die Sünden der Menschen handelt.

Christus nun ist als Mittler zwischen Gott und die Menschen getreten, um das rechte Verhältniss zwischen beiden, welches durch die Sünde war zerstört worden, wieder herzustellen. Er ist das Haupt der Menschheit [2]), und als solches hat er Genugthuung geleistet für die Sünden der Menschen und Gottes Gnade für Alle wieder verdient [3]). Es war sein Leiden und Tod, worin und wodurch er solches vollbrachte. Christi Leiden kann aufgefasst werden, wie es in Beziehung zu seiner Gottheit, wie es in Beziehung zu seinem menschlichen Willen steht und endlich wie es sich vollbrachte in seinem Fleische. In ersterer Beziehung ist es wirksam zum Heile der Menschen als wirkende Ursache dieses Heiles, weil die göttliche Person in und nach der menschlichen Natur die Erlösung wirkend vollbrachte; in der andern Beziehung dagegen, wie nämlich Christi Leiden und Tod von seinem menschlichen Willen ausging, war es die verdienende Ursache unsers Heils; in der letzten Beziehung endlich, wie nämlich Christi Leiden in seinem Fleische sich vollbrachte, war es vorerst wirksam als genugthuend, in so fern es nämlich den Reat der Strafe in uns aufhob; dann war es aber auch wirksam als erlö-

1) S. Th. 3. qu. 14. art. 2. Duplex est necessitas, una quidem coactionis, quae fit ab agente extrinseco: et haec quidem necessitas contrariatur et naturae et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem necessitas est naturalis, quae consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est, corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem, quae consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum. Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriae naturae necessitati subjacuit et clavi perforantis et flagelli percutientis. Secundum vero quod repugnat necessitas talis voluntati, manifestum est, quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem, sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et etiam corporis nocumenta. Cf. In l. sent. 3. dist. 16. qu. 1. art. 2. 3.

2) In l. sent. 3. dist. 13. qu. 2. art. 1. 2. — 3) S. Th. 3. qu. 19. art. 4.

send, in so fern es uns nämlich befreite von dem Reat der Schuld; und endlich war es wirksam als Opfer, in so fern wir nämlich dadurch mit Gott versöhnt wurden [1]). Zugewendet aber werden alle diese Wirkungen des Leidens und Todes Christi den Menschen durch die Gnade, welche durch Christi menschliche Natur wie durch einen Canal uns von Gott zufliesst.

Thomas unterscheidet eine dreifache Gnade: die bewegende, die habituelle und die gratia gratis data [2]). Die habituelle Gnade ist diejenige, durch welche einerseits die menschliche Natur von ihrer Corruption geheilt und andererseits erhoben wird in den übernatürlichen Zustand, um verdienstliche Werke vollbringen zu können, welche die Kräfte der blossen Natur übersteigen. Die bewegende Gnade dagegen ist jene, welche den Menschen zum recht Handeln selbst bewegt und in diesem Handeln ihn unterstützt. Es muss diese bewegende Gnade mit der habituellen sich deshalb verbinden, weil einerseits kein geschöpfliches Wesen thätig sein kann ohne den bewegenden Einfluss Gottes, und weil andererseits die heilende Gnade die menschliche Natur blos dem Geiste nach heilt, während dem Fleische nach die Corruption, d. i. die Begierlichkeit, bleibt; weshalb der Mensch des bewegenden göttlichen Einflusses bedarf, um die Schwierigkeiten, welche die Begierlichkeit der Ausübung des Guten entgegensetzt, zu überwinden [3]). Die gratia gratis data endlich wird manchmal einem Menschen im Interesse Anderer zu Theil, damit nämlich durch die Wirkungen dieser Gnade Andere zu Gott zurückgeführt werden. Im Gegensatze zu dieser gratia gratis data heissen dann die bewegende und habituelle Gnade zusammen die gratia gratum faciens, weil beide die Bestimmung haben, den Menschen selbst, welchem sie ertheilt werden, Gott wohlgefällig zu machen, was, wie wir sehen, bei der gratia gratis data nicht stattfindet [4]).

Eine gratia gratis data ist auch die Gabe der Prophetie. Thomas widmet dem Wesen der Prophetie eine eingehende Untersuchung, und wir müssen hier wenigstens die Hauptpunkte dieser Untersuchung hervorheben, um zu zeigen, dass wenn Thomas in seinen Erörterungen über diesen Gegenstand hin und wieder an Maimonides erinnert, er

1) S. Th. 3. qu. 48. art. 6, ad 3. Dicendum, quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemtionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo. Cf. In l. sent. 3. dist. 18. — dist. 19. qu. 1. per tot.

2) S. Th. 1. 2. qu. 110. art. 2, c. qu. 111. art. 1. — 3) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 9, c. — 4) S. Th. 1. 2. qu. 111. art. 1, c.

doch das Wesen der Prophezie wesentlich anders bestimmt, als wir solches bei Maimonides und den arabischen Philosophen gefunden haben.

§. 195.

Die Prophetie beruht auf einer Offenbarung Gottes an den Geist des Propheten. Die Prophetie ist daher kein Habitus; das prophetische Licht ist in der Seele des Propheten nicht per modum formae permanentis, sonst müsste der Prophet stets im Stande sein, zu prophezeien, was nicht stattfindet. Die prophetische Erleuchtung ist immer nur eine vorübergehende; sie ist im Geiste des Propheten nur per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis [1]). Die Gegenstände der Prophetie können von dreierlei Art sein. Durch die Prophetie wird nämlich dasjenige geoffenbart, was der gewöhnlichen menschlichen Erkenntniss ferne liegt. Ferne aber liegen dieser solche Ereignisse, welche dem Raume nach von den Sinnen so weit abliegen, dass sie durch letztere nicht erfasst werden können; ferne liegen der menschlichen Erkenntniss solche Wahrheiten, welche die Erkenntnisskraft der Vernunft entweder überhaupt übersteigen: — die Mysterien, oder doch wenigstens nicht allen Menschen auf dem Wege der Vernunft leicht zugänglich sind; ferne liegen endlich der menschlichen Erkenntniss zufällige Ereignisse, welche erst in der Zukunft stattfinden werden. Im Bereiche dieser Gegenstände also bewegt sich die Prophetie [2]).

Die Prophetie im eigentlichen Sinne dieses Wortes ist nicht etwas Natürliches, sondern etwas Uebernatürliches. Denn sie beruht ja auf einer göttlichen Erleuchtung und hat zum Gegenstande solche Dinge, welche durch die blos natürliche Erkenntniss des Menschen nicht erreicht werden können. Allerdings, wenn es sich um zukünftige Ereignisse handelt, kann der Mensch solche Ereignisse auch einigermassen in ihren Ursachen voraussehen; allein diese Erkenntniss ist doch immer eine mehr oder weniger unsichere und ungewisse; dagegen die Voraussehung zukünftiger Dinge von Seite des Propheten ist eine sichere und gewisse, weil er dieselben durch göttliche Erleuchtung erkennt [3]). Und eben deshalb, weil die Prophetie etwas Uebernatürliches ist, wird zu derselben auch keine natürliche Disposition als Prärequisit erfordert. Gott kann selbst eine solche Disposition im Propheten hervorrufen, welche er als geeignet erkennt, damit der Prophet die göttliche Erleuchtung in sich aufnehme; aber von der Nothwendigkeit einer rein natürlichen Disposition, wie Maimonides und die Araber sie dachten, kann nicht die Rede sein [4]). Wenn ferner Mai-

1) S. Th. 2. 2. qu. 171. art. 2, c. De verit. qu. 12. art. 1. — 2) S. Th. 2. 2. qu. 171. art. 3, c. De verit. qu. 12. art. 2, c. — 3) S. Th. 2. 2. qu. 172. art. 1. De verit. qu. 12. art. 3. — 4) S. Th. 2. 2. qu. 172. art. 3. De verit. qu. 12. art. 4.

monides und die Araber auch eine gewisse „bonitas morum" zur Prophetie forderten, so weist Thomas diese Annahme zwar nicht schlechterdings ab; aber er gibt sie auch nur zu unter einer gewissen Beschränkung. Reflectirt man nämlich auf die Wurzel aller sittlichen Güte, nämlich auf die gratia gratum faciens, so kann man keineswegs sagen, dass dieselbe zur Prophetie nothwendig sei. Denn die gratia gratum faciens hat ihren Zweck in der Charitas; die Prophetie aber kann bestehen ohne Charitas, theils weil das Subject derselben nur der Verstand, nicht der Wille ist, theils weil der Zweck der Prophetie blos die „utilitas ecclesiae" ist[1]). Dagegen wenn wir die bonitas morum blos auffassen in ihrer Beziehung zu den seelischen Affecten und zu den äussern Handlungen, dann kann man allerdings sagen, dass die Prophetie verhindert wird durch starke Affecte und Leidenschaften, so wie durch zu ausgebreitete Beschäftigung mit äussern Dingen, weil der hohe Aufschwung des Geistes, welchen die Prophetie erfordert, dadurch behindert wird. Und in diesem Sinne kann die „bonitas morum" wohl als Requisit der Prophetie betrachtet werden[2]).

Die Art und Weise der prophetischen Erkenntniss kann eine verschiedene sein. Der Prophet schaut weder die göttliche Wesenheit, noch schaut er in derselben das, was er prophetisch erkennt[3]); vielmehr ist seine prophetische Erkenntniss bedingt durch gewisse Species, welche auf übernatürlichem Wege seiner Erkenntniss mitgetheilt werden. Diese Species können aber rein intelligibel sein, oder sie können als sinnliche Erkenntnissformen auftreten, welche dann wiederum entweder von der Art sind, wie die sinnlichen Species in unserer Phantasie, oder von der Art, wie sie in unsern körperlichen Sinnen sind. Man hat daher auch in Bezug auf die prophetische Vision zu unterscheiden zwischen visio intellectualis, visio imaginaria und visio corporalis. — Doch ist mit der blossen Vision nicht Alles gethan; denn die Erkenntniss vollendet sich ja erst im Urtheile. Dieses prophetische Urtheil kann nicht durch eine Species, sondern nur durch ein göttliches Licht vermittelt sein; und daher ist die prophetische Erleuchtung im Allgemeinen nicht auf die Species allein zu beschränken, sondern es ist dazu auch ein dem menschlichen Geiste mitgetheiltes gött-

1) S. Th. 2. 2. qu. 172. art. 4. De verit. qu. 12. art. 5.

2) S. Th. 2. 2. qu. 172. art. 4, c. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quae quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur 4 Reg. 4, quod simul habitabant cum Elisaeo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiae. De verit. qu. 12. art. 5, c.

3) S. Th. 2, 2. qu. 173. art. 1. De verit. qu. 12. art. 6.

liches Licht erforderlich [1]). — Handelt es sich endlich um die Grade der Prophetie, so ist es augenfällig, dass die reine visio intellectualis den höchsten Grad derselben bezeichnet [2]), während unter dieselbe die verschiedenen möglichen Gestaltungen der imaginären und dann der körperlichen Vision sich anreihen [3]). Ueber all diesen Stufen der Prophetie aber steht die prophetische Stufe, auf welcher Moses stand; denn Moses schaute die göttliche Wesenheit selbst [4]).

Wir sehen, diese Bestimmungen über das Wesen der Prophetie sind in der That wesentlich verschieden von denjenigen, welche wir bei Maimonides getroffen haben. Die Uebernatürlichkeit der Prophetie ist entschieden betont, und damit ist der Standpunkt des Maimonides, welcher mit den Arabern die Prophetie auf den rein natürlichen Boden gestellt hatte, wesentlich überschritten. In andern Punkten mochte Thomas nun wohl mit Maimonides gehen; daran konnte, nachdem einmal der wesentliche Unterscheidungspunkt festgestellt war, nichts mehr gelegen sein.

Doch nehmen wir nach dieser Digression den Faden unserer Darstellung wieder auf. Die Gott wohlgefällig machende Gnade verhält sich im Menschen stets wirkend und mitwirkend zugleich, mag man unter derselben die bewegende oder die habituelle Gnade verstehen. Die bewegende Gnade verhält sich wirkend, in so fern sie die Initiative der guten Handlung hat; und sie verhält sich mitwirkend, in so ferne sie im Acte selbst den Willen unterstützt. Die habituelle Gnade dagegen ist wirkend, in so ferne sie die Seele rechtfertigt und heiligt; mitwirkend, in so fern sie das Princip der verdienstlichen Handlung ist, welche als Handlung Sache des Willens ist [5]). Zum Empfange der habituellen Gnade kann der Mensch mittelst der bewegenden Gnade sich vorbereiten, disponiren, und diese Vorbereitung zieht jenen Empfang der habituellen Gnade, weil und in so ferne er von Gott selbst beabsichtigt ist, unfehlbar nach sich [6]). Diess gilt jedoch nicht von der bewegenden

1) S. Th. 2. 2. qu. 173. art. 2. De verit. qu. 12. art. 7. — 2) S. Th. 2. 2. qu. 174. art. 2. De verit. qu. 12. art. 12. — 3) S. Th. 2. 2. qu. 174. art. 3. De verit. qu. 12. art. 13. — 4) S. Th. 2. 2. qu. 174. art. 4. De verit. qu. 12. art. 14.

5) S. Th. 1. 2. qu. 111. art. 2, c..... Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cujuslibet alterius formae; quorum primus est esse, secundus est operatio: sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans; in quantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans. In 1. sent. 2. dist. 26. qu. 1. art. 5.

6) S. Th. 1. 2. qu. 112. art. 2. Secundum quod gratia accipitur ut habituale donum Dei, praeexigitur ad eam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse, nisi in materia disposita. art. 3. Haec autem praeparatio dupliciter potest considerari, uno quidem modo secundum quod est a libero arbitrio: et

Gnade, d. h. es ist keine Disposition, keine Vorbereitung zum Empfang derselben auf Seite des Menschen vorausgesetzt oder möglich, weil ja diese Gnade selbst die Grundbedingung aller Disposition, aller Vorbereitung auf Seite des Menschen ist[1]). — Die Eingiessung der habituellen Gnade vollzieht sich in den Sacramenten. Sie sind die Quellen, durch welche die göttliche Gnade uns zufliesst[2]). Wenn Christi Menschheit das geeinigte, so sind die Sacramente die getrennten Organe oder Instrumente, durch welche Gott uns seine Gnade zutheilt[3]). Sie sinnbilden also nicht blos die Gnade, sondern als Instrumentalursachen wirken sie auch selbe in uns[4]). Sache des Menschen ist es, der Gnade, welche ihm in den Sacramenten zufliesst, in sich kein Hinderniss zu setzen.

Die Wirkung der Gnade im Menschen ist die Rechtfertigung. Ohne die Gnade ist letztere nicht möglich. Die Nachlassung der Schuld ist nämlich undenkbar ohne die Eingiessung der habituellen Gnade. Denn die Nachlassung der Schuld ist bedingt durch die erbarmende Liebe Gottes. Diese aber muss, wenn sie uns factisch zugewendet werden soll, eine Wirkung in uns setzen, und diese Wirkung ist eben die habituelle Gnade. Da nun die Rechtfertigung die Nachlassung der Sünde wesentlich in sich schliesst[5]), so ist auch die Rechtfertigung wesentlich bedingt durch die Eingiessung der habituellen Gnade[6]). Aber diese Eingiessung der Gnade ist doch nur das Eine Moment der Rechtfertigung. Denn Gott muss den Menschen so rechtfertigen, wie es sein freier Wille erheischt. Er muss also in der Rechtfertigung diesen freien Willen zugleich hinbewegen zur freien Annahme der rechtfertigenden Gnade[7]). Diese Annahme der Gnade involvirt jedoch wiederum

secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente: et tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest.

1) Quodl. 1. art. 7. S. Th. 1. 2. qu. 112. art. 2. Si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. In l. sent. 2. dist. 28. qu. 1. art. 4.

2) C. g. l. 4. c. 56. — 3) S. Th. 3. qu. 62. art. 5. — 4) C. g. l. 4. c. 57. S. Th. 3. qu. 62. art. 1 et 3. In l. sent. 4. dist. 1. qu. 1. art. 1. De verit. qu. 27. art 4. — 5) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 1. De verit. qu. 28. art. 1. — 6) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 2. De verit. qu. 28. art. 2.

7) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 3, c. Deus hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet, ut sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae

eine doppelte Bewegung, nämlich die Hinkehr des Willens zu Gott im Glauben und Verlangen, und die Wegkehr desselben von der Sünde durch Reue und Busse [1]). Folglich schliesst die Rechtfertigung vier wesentliche Momente in sich, nämlich die Eingiessung der habituellen Gnade, die Hinkehr des freien Willens zu Gott im Glauben und Verlangen, die Wegkehr von der Sünde in der Busse, und endlich die Nachlassung der Sünden, wodurch eben die Rechtfertigung sich vollendet [2]). All dieses geschieht gleichzeitig in Einem Augenblicke [3]). Das hauptsächlichste aber ist und bleibt immer die Eingiessung der Gnade, weil dadurch erst alles Uebrige bedingt ist [4]). So erlangt der Mensch wiederum jene Gerechtigkeit, welche er durch die Sünde verloren hatte; es wird sein Geist wiederum Gott und die untergeordneten Kräfte dem Geiste unterworfen, in so fern nämlich in letzterer Beziehung der Mensch die Gnade erhält, die niedern Kräfte in Unterordnung unter der Vernunft zu setzen und darin zu erhalten [5]).

§. 196.

Gott hat von Ewigkeit her jene auserwählt, welche er durch seine Gnade zum Heile führen will, und diesen gibt er denn auch die Gnade, durch welche sie zu diesem Ziele gelangen können und wirklich gelangen. Das ist die Prädestination [6]). Sie hebt die menschliche Freiheit so wenig auf, wie die Gnade; denn abgesehen davon, dass der Mensch nie wissen kann, dass oder ob er prädestinirt sei [7]), kann die Gnade als die Wirkung der Prädestination im Menschen nie wirksam werden ohne Mitwirkung des freien Willens. Dieser ist also im Werke des Heils stets wesentlich betheiligt [8]). — Nicht so wie mit der Prädestination verhält es sich dagegen mit der Reprobation. Diese ist in erster Linie rein permissiv. Gott sieht voraus, dass gewisse Menschen

justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt hujus motionis capaces.

1) De verit. qu. 28. art. 4. 5. S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 4 et 5.

2) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 6, c. Justificatio est quidam motus, quo movetur anima a Deo a statu culpae in statum justitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis, secundo motus mobilis, tertio consummatio motus sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino „a quo," et accessum ad terminum „ad quem." Consummatio autem sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpae; in hoc enim justificatio consummatur.

3) De verit. qu. 28. art. 9. S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 7. — 4) Ib. art. 8. De verit. qu. 28. art. 7. — 5) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 1, c. — 6) C. g. l. 3. c. 161. 163. S. Th. 1. qu. 23. art. 1 sqq. De verit. qu. 6. art. 1. In l. sent. 1. dist. 40. qu. 2. art. 1. — 7) De verit. qu. 6. art. 5. — 8) C. g. l. 3. c. 148. 162. 163.

ihre Freiheit zum Bösen missbrauchen werden; er lässt dies zu; und bestimmt sie dann unter Voraussetzung dieser Voraussicht und Zulassung zur Verdammniss [1]). Gott ist also nicht schuld an der Verwerfung eines Menschen; dieser hat selbe sich nur allein zuzuschreiben, weil er es ist, welcher aus eigenem Willen die Gnade Gottes zurückweist und unwirksam macht [2]).

So ist also die Erlösung in Christo, und die aus dieser uns zufliessende Gnade die Grundlage der ganzen Ausgestaltung des christlichen Lebens und seines Fortschrittes zur Vollkommenheit. Und wie solches für den einzelnen Menschen gilt, so gilt es auch für das ganze Geschlecht. Das Ziel aber, in welches in letzterer Beziehung die ganze ethische Entwickelung des Menschengeschlechtes ausläuft, ist die allgemeine Auferstehung.

Die Auferstehung des Fleisches ist zwar nach dem heil. Thomas eine Wahrheit der übernatürlichen Ordnung, weil sie nicht ein Opus naturale, sondern ein Opus miraculosum ist [3]).; dennoch aber können nach seiner Ansicht auch Vernunftbeweise für dieselbe beigebracht werden, welche zeigen, dass die Lehre von der Auferstehung ganz mit der Vernunft übereinstimme. Die Schwierigkeiten, welche sich gegen dieselbe möglicherweise ergeben können, lösen sich dagegen sämmtlich im Hinblick auf die göttliche Allmacht, welche ebenso im Stande ist, die Leiber der Menschen wieder herzustellen, wie sie selbe ehedem gebildet hat [4]). Die hauptsächlichsten Vernunftgründe aber, welche Thomas für die Auferstehung der Leiber beibringt, sind folgende. Da die Seele ihrem Wesen nach die Form des menschlichen Leibes ist, so ist es ihr widernatürlich, in der Trennung vom Leibe zu leben. Nichts Widernatürliches aber kann ewig sein. Da aber die Seele dennoch ewig dauert, so muss sie einmal wieder mit dem Leibe verbunden werden: — und das ist die Auferstehung [5]). Ferner strebt der Mensch von Natur aus nach der höchsten Glückseligkeit: und diese ist, wie wir bereits wissen, zugleich auch die höchste Vollkommenheit. Folglich ist die Glückseligkeit des Menschen so lange nicht vollkommen, sein Verlangen darnach so lange nicht befriedigt, als der Vollkommenheit seiner Natur noch Etwas abgeht. Die Seele aber ist in ihrer Trennung vom Leibe in gewisser Weise unvollkommen, wie der Theil eines Ganzen unvollkommen ist, so lange er ausser dem Ganzen sich befindet; denn sie ist ja ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur. Folglich könnte der Mensch nie zur höchsten Glückseligkeit gelangen, wenn nicht die Seele mit dem

1) S. Th. 1. qu. 23. art. 3. In l. sent. 1. dist. 40. qu. 4. art. 1.

2) C. g. l. 3. c. 159. In l. sent. 1. dist. 40. qu. 4. art. 2.

3) In l. sent. 4. dist. 43. qu. 1. art. 1. sol. 3. — 4) Cf. In l. sent. 4. dist. 44. qu. 1. art. 1 sqq. — 5) C. g. l. 4, c. 79.

Leibe sich wieder vereinigen würde [1]. Dazu kommt endlich noch, dass Lohn und Strafe Demjenigen gebühren, welcher gut oder bös gehandelt hat. Das ethische Subject hienieden ist aber nicht die Seele allein, und nicht der Leib allein, sondern beide miteinander. Folglich müssen auch beide in Einheit miteinander im Jenseits Lohn oder Strafe erhalten: — und dieses ist wiederum nur möglich unter der Voraussetzung der einstigen Auferstehung [2].

Es versteht sich von selbst, dass die Beschaffenheit der auferstandenen Leiber bei Gerechten und Sündern eine verschiedene, eine entgegengesetzte sein wird. Jene werden strahlen im Glanze der Verklärung [3], diese in der Deformität der Verwerfung [4].

Die Welt aber ist um des Menschen willen da; denn alle natürlichen Formen sind ja nur die stufenweise Vorbereitung jener Form, welche in sich selbst reflectirt, und in dieser Reflexion in sich selbst das Selbstbewusstsein besitzt: — der Seele [5]. Die Welt dient dem Menschen in doppelter Weise, einmal zur Erhaltung seines Lebens, und dann zur Vermittlung der Erkenntniss Gottes; und zu diesem Dienste ist sie bestimmt [6]. Verhält es sich aber also, dann muss auch die Welt an der Auferstehung der Menschheit Theil nehmen [7]. Die Generation und Corruption und die dieselbe bedingende Bewegung des Himmels wird somit aufhören; damit werden alle corruptibeln Körper, Thiere, Pflanzen und anorganische Wesen untergehen, und nur die incorruptibeln Körper werden bleiben und zugleich mit den Leibern der Menschen verklärt werden [8].

1) Ib. l. c. Naturale desiderium hominis ad felicitatem tendit. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicunque igitur aliquid deest ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur, praesertim, quum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 1. art. 1. sol. 1. ad 4.

2) C. g. l. 4, c. 79. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 1. art. 1. sol. 1. ad 3.

3) C. g. l. 4, c. 84—88. In l. sent. 4. dist. 44. qu. 2 per tot.

4) C. g. l. 4, c. 89. In l. sent. 4. dist. 44. qu. 3. art 1.

5) C. g. l. 4, c. 11. p. 355.

6) In l. sent. 4. dist. 48. qu. 2. art. 1. Dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde et omnia dicuntur ei esse subjecta. Serviunt ei autem dupliciter. Uno modo ad sustentationem vitae corporalis. Alio modo ad profectum divinae cognitionis, in quantum homo per ea, quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit.

7) C. g. l. 4. c. 97. In l. sent. 4. dist. 48. qu. 2. art 1.

8) C. g. l. 4. c. 97. In l. sent. 4. dist. 48. qu. 2. art. 2—5.

Mögen diese wenigen Andeutungen aus der soteriologischen Lehre des heil. Thomas genügen, um zu zeigen, auf welche Weise er in seinen speculativen Erörterungen in diesem Gebiete zu Werke geht. Seine Lehre auf diesem Felde weiter zu verfolgen, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Die Reichhaltigkeit und der Umfang derselben ist wo möglich noch grösser, als auf den anderen eigentlich philosophischen Gebieten. Das ganze Gebäude der speculativen Wissenschaft soll ja nach der Ansicht des heil. Thomas erst durch die Theologie vollendet und gekrönt werden. Grund genug für ihn, sich mit der ganzen Schärfe und Tiefe seines Geistes in die übernatürliche geoffenbarte Wahrheit zu versenken, und dieselbe auf dem festen Boden des kirchlichen Glaubens nach allen Seiten hin zu entwickeln und zu beleuchten. Er hat diese Aufgabe gelöst in einer Weise, dass wir sagen müssen, Thomas habe insbesondere auf diesem Gebiete seine glänzendsten Lorbeeren gepflückt. Mit einer wahren Wonne der Begeisterung bewegt er sich im Kreise der geoffenbarten Wahrheit, und das hohe Interesse, welches er in derselben findet, lässt ihn kaum Etwas übersehen, was von Bedeutung für die christliche Erkenntniss und für das christliche Leben ist. Darum wird denn auch Derjenige, welcher dem Studium der thomistischen Lehre sich widmet, wie mit geheimnissvollen Fäden in diesen Zauberkreis hineingezogen, und in demselben festgehalten. Der lebendige Quell des Wissens, welcher hier sprudelt, der reiche Schatz der Erkenntniss, welcher hier angehäuft ist, lässt ihn die Schwierigkeiten leicht überwinden, mit welchen dieses Studium verbunden ist. Es wäre eine lohnende Arbeit, die Theologie des heil. Thomas ausführlich darzustellen, und so jene Schätze zu heben, welche hier niedergelegt sind, um sie mehr, als es bisher geschehen ist, zum Gemeingute unserer Zeit zu machen. Gewiss werden die reichen Kräfte der Gegenwart diesen Wunsch nicht mehr in die Länge unbefriedigt lassen.

Werfen wir endlich zum Schlusse noch einen kurzen Blick auf die Staatslehre des heil. Thomas.

f) Staatslehre.

§. 197.

Ueberall, lehrt der heil. Thomas, wo eine Hinordnung irgend welcher Wesen zu einem bestimmten Ziele sich offenbart, da bedarf es eines Princips, welches jene Wesen zu dem erwähnten Ziele hinrichtet und hinleitet. Dies gilt mithin auch von dem Menschen. Dasjenige nun, was den Menschen zunächst in der Richtung zu seinem Ziele leitet und führt, ist das Licht seiner Vernunft, und da diese selbst wiederum nur eine Theilnahme an der göttlichen Vernunft ist, so ist es in letzter Instanz Gott selbst, welcher den Menschen durch seine Vernunft zum Ziele seines Daseins hinrichtet und hinleitet. Würde nun jeder

Mensch einzeln für sich und ohne Verbindung mit Anderen leben, so würde er keines anderen dirigirenden Princips in der erwähnten Richtung mehr bedürfen; es würde sich Jeder selbst König sein unter Gott dem höchsten Könige, so fern er durch das von Gott ihm zugetheilte Licht der Vernunft sich selbst in seinen Handlungen die Richtung zu seinem höchsten Ziele geben würde. Allein der Mensch ist von Natur aus ein sociales und politisches Wesen, d. h. er ist durch seine eigene Natur auf gesellschaftliche Verbindung mit Anderen seines Gleichen angewiesen, und kann ohne diese Verbindung den Forderungen seiner Natur nicht genügen. Während nämlich die übrigen Wesen von Natur aus schon alle Mittel haben, welche ihnen zum naturgemässen Leben nothwendig sind, ist solches bei dem Menschen nicht der Fall; ihm ist die Vernunft gegeben, vermöge deren er erst Alles sich bereiten soll, was ihm nothwendig ist, um zu leben und den Zweck seines Daseins und Lebens zu verwirklichen. Aber dazu reicht Ein Mensch allein nicht aus, es müssen vielmehr viele verhältnissmässig und in verschiedenen Richtungen zusammenwirken, um dieser Aufgabe zu genügen. Dazu kommt noch, dass die Thiere überall unabänderlich durch ihren Instinct geleitet sind, um das Zuträgliche von dem Schädlichen zu unterscheiden, was bei dem Menschen wieder nicht stattfindet. Der Mensch erkennt das Zuträgliche und Schädliche nur im Allgemeinen; um es überall im Besonderen zu erkennen, reichen die Kenntnisse der Einzelnen nicht hin: es müssen vielmehr wiederum Mehrere zusammenwirken, um auch in dieser Beziehung das Rechte zu ermöglichen. So ist der Mensch durch seine eigene Natur auf die Gesellschaft angewiesen, und besitzt er deshalb in der Sprache, in welcher er seine Gedanken Anderen im Allgemeinen und Besonderen mitzutheilen vermag, das Mittel, die gesellschaftliche Verbindung mit Anderen anzuknüpfen, und den gesellschaftlichen Rapport in jeder Beziehung zu erhalten [1].

Ist nun aber die Gesellschaft Etwas in der menschlichen Natur selbst begründetes, und können die Menschen nur unter der Bedingung die Zwecke ihres Daseins verwirklichen, wenn sie in gesellschaftlicher Verbindung mit einander stehen; so bedarf es eines Oberhauptes, durch welches die ganze Gesellschaft regiert und zu dem Zwecke, welchen die gesellschaftliche Verbindung ihrer Natur nach beabsichtigt, hingeleitet wird. Denn da in der Gesellschaft die einzelnen Menschen zunächst doch nur ihr eigenes Interesse im Auge haben, so würde das Ganze der Gesellschaft nothwendig aus den Fugen gehen und sich auflösen müssen, wenn nicht ein Oberhaupt da wäre, welches nicht für das Wohl der Einzelnen, sondern vielmehr für das Wohl des Ganzen als solchen, d. i. für das gemeinsame Wohl (bonum commune) Sorge trüge. Gleichwie der körperliche Organismus sich auflösen und auseinander

1) De regim. princip. (opusc. 20.) l. 1. c. 1.

fallen müsste, wenn nicht die Seele als belebendes Princip alle Glieder desselben zusammenhalten, und diejenigen Funktionen besorgen würde, welche das Dasein und das Wohlsein des ganzen Organismus als solchen erzwecken: so verhält es sich auch mit der menschlichen Gesellschaft. Diese erfordert somit, vermöge ihrer eigenen Natur, ein Oberhaupt, dessen Sorge im Gegensatz zum Privatwohl der Einzelnen auf das gemeinsame Wohl der ganzen Gesellschaft geht [1]).

Die Gesellschaft ist nun aber ursprünglich blosse Familiengesellschaft; da jedoch die Familie allein den Zwecken des gesellschaftlichen Verhältnisses nicht vollkommen genügen kann, so erweitert sie sich naturgemäss zur Gemeinde, welche aus einer Mehrzahl von Familien besteht, und die Gemeinde erweitert sich wiederum aus dem gleichen Grunde naturgemäss zur staatlichen Gesellschaft, welche grösseren oder geringeren Umfanges sein kann, je nach den Bedingungen ihrer Entstehung. Wenn nun das Oberhaupt der Familie der Vater ist, so muss auch die Gemeinde, und noch mehr der aus einer Mehrheit von Gemeinden bestehende Staat ein Oberhaupt haben, dessen Verhältniss zu den Untergebenen zwar Aehnlichkeit hat mit dem väterlichen Verhältnisse, aber doch auch wieder einen von dem väterlichen verschiedenen Charakter aufweist [2]).

Wenn nun das Staatsoberhaupt in seiner Regierungsthätigkeit wirklich seiner Aufgabe gemäss das gemeinsame Wohl Aller anstrebt, dann ist seine Regierung eine gerechte; intendirt er aber hiebei blos sein Privatwohl, seinen Privatnutzen, dann ist seine Regierung eine ungerechte. In beiden Fällen kann dann die Regierung inne gehabt werden von Einer Person, oder von Wenigen, oder von der Menge selbst. Ist nun die Regierung eine gerechte, so ist die Staatsform eine Monarchie, wenn Einer, eine Aristokratie, wenn Wenige, und eine Republik (politia), wenn die Menge die Gewalt in Händen hat. Ist dagegen die Regierung eine ungerechte, dann haben wir im erstern Falle eine Tyrannei, im zweiten eine Oligarchie, und im dritten eine Demokratie: worunter jedoch, wie von selbst klar ist, nicht mehr „Staatsformen,“ sondern Corruptionszustände der normalen Staatsformen zu verstehen sind. Die Monarchie degenerirt nämlich zur Tyrannei, die Aristokratie zur Oligarchie und die Republik zur Demokratie [3]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so ist hieraus schon ersichtlich, worin der wesentliche Zweck des staatlichen Verhältnisses, welchen das Staatsoberhaupt seinerseits zu verwirklichen hat, bestehe. Das gemeinsame Wohl des Ganzen der Gesellschaft ist nämlich Dasjenige, worauf in letzter Instanz die ganze staatliche Einrichtung und alle Regierungsthätigkeit abzielen muss. Dieses gemeinsame Wohl ist aber wesentlich dadurch bedingt, dass die innere Einheit der Gesellschaft,

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c.

welche wir Friede nennen, hergestellt und erhalten wird. Schwindet der Friede aus einer Gesellschaft, dann geht aller Nutzen derselben verloren; eine innerlich gespaltene Gesellschaft ist sich selbst zur Last. Die Gründung und allseitige Erhaltung des Friedens unter den Gliedern der Gesellschaft ist somit der *unmittelbare* Zweck der staatlichen Gesellschaft und der staatlichen Regierung; die Verwirklichung dieses unmittelbaren Zweckes zieht die des höchsten Zweckes, nämlich des allgemeinen Wohles von selbst als nothwendige Folge nach sich; das Mittelbare ist hier in und mit dem Unmittelbaren von selbst gegeben [1]). Freilich könnte man hiebei wiederum fragen, wodurch denn jener Friede selbst wieder bedingt sei. Und wir folgen hier gewiss dem Gedanken des heil. Thomas, wenn wir diese Frage dahin beantworten, dass die Erhaltung des gesellschaftlichen Friedens wesentlich dadurch bedingt sei, dass von Seite der staatlichen Auctorität die Rechte aller Glieder der staatlichen Gesellschaft geschützt und gewährleistet, und die Gerechtigkeit allerseits zum Heile der ganzen Gesellschaft gehandhabt wird. Und berücksichtigt man diesen Gesichtspunkt, dann identificirt sich die Begründung und Erhaltung des Friedens in der Gesellschaft mit dem Schutz und der Handhabung des Rechtes und der Gerechtigkeit im Schoosse der Gesellschaft, und kann somit im Sinne des heil. Thomas der nächste Zweck der staatlichen Gesellschaft ebenso nach dem letztern, wie nach dem ersterwähnten Gesichtspunkt festgestellt werden.

Diese Grundsätze sind denn nun für den heil. Thomas massgebend in der Beantwortung der Frage, welche der drei möglichen normalen Staatsformen den Vorzug vor den übrigen verdiene. Es ist klar, dass eine Regierungsform um so vorzüglicher sein müsse, je mehr sie vermöge ihrer eigenen Natur geeigenschaftet ist, den Zweck der staatlichen Gesellschaft zu verwirklichen, d. h. die Einheit des Friedens im Schoosse der Gesellschaft zu erhalten. Die Einheit kann aber eine Regierung um so besser begründen und erhalten, je mehr sie selbst in sich Eins ist. Und da letzteres in der Monarchie im höchsten Grade der Fall ist, so ist also schon aus diesem Grunde die Monarchie die beste und vorzüglichste Staatsform [2]). Wo Mehrere regieren, da können sie dieses nur unter der Bedingung, dass eine gewisse Einheit

1) Ib. l. 1. c. 2. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quae dicitur pax. Qua remota socialis vitae perit utilitas: quinimo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est, ad quod maxime rector multitudinis intendere debet: ut pacis unitatem procuret.

2) Ib. l. 1. c. 2. Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem, quod unitatem magis efficere potest, quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis, quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.

zwischen ihnen stattfindet, und je grösser diese Einheit zwischen ihnen ist, um so besser regieren sie. Wenn also auch hier der Grad der Vorzüglichkeit der Regierung durch den Grad ihrer Einheit bedingt ist, so dürfen wir mit Recht schliessen, dass die höchste Einheit, wie sie in der Monarchie stattfindet, auch die vorzüglichste Regierung bedingt und mit sich führt [1]). Dazu kommt noch, dass überall das Natürliche oder Naturgemässe auch das Beste ist. Nun sehen wir aber in allen Gebieten der Wirklichkeit überall die Vielheiten durch ein einheitliches Princip beherrscht und geleitet. So regiert die Eine Seele die Vielheit der Organe des Körpers, so die Vernunft die Vielheit der Seelenkräfte, so haben die Bienen nur Eine Königin; ja wenn wir unseren Blick zu höchst erheben wollen, so regiert Ein Gott die ganze Vielheit der Weltdinge. Folglich wird denn auch in der staatlichen Gesellschaft jene Regierungsform die beste sein, welche am meisten die Natur nachahmt, nämlich die Monarchie [2]).

§. 198.

Aber freilich gilt hier mehr als anderswo der Grundsatz: „Corruptio optimi pessima.“ Wie die Monarchie an und für sich genommen die beste Regierungsform ist, so ist, wenn sie zur Tyrannei degenerirt, diese Tyrannei das Schlimmste, was einem Staate begegnen kann. Wenn die Aristokratie oder die Republik in Corruption verfallen, so ist der Privatnutzen, welcher bei einer solchen Corruption von den Regierenden an die Stelle des allgemeinen Wohles gesetzt wird, doch noch auf eine Mehrheit vertheilt; in der Tyrannei dagegen fällt das allgemeine Wohl dem Privatvortheile eines Einzigen zum Opfer, was viel unerträglicher ist. Zudem ist in der Oligarchie und Demokratie die Gewalt nicht so stark, weil sie weniger concentrirt ist, und kann daher auch nicht mit solcher Macht und Energie zum Unheil des Staates wirksam sein. Dagegen ist in der Tyrannei die Gewalt, eben weil sie in einer einzigen Person ruht, am stärksten, und kann daher auch Alles durchführen, was dem Privatwohle des Regierenden im Gegensatze zum allgemeinen Wohle zusagt. Die Tyrannei ist somit immer das Schlimmste [3]). Dennoch aber wird dadurch die Präeminenz der Monarchie als solcher über die andern Staatsformen nicht aufgehoben. Denn es ist andererseits wiederum zu bemerken, dass die Monarchie nicht

1) Ib. l. c. Amplius manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus, quam plures ex eo, quod appropinquant ad unum.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. l. c. 3.

so leicht der Corruption verfällt, als die übrigen Staatsformen [1]). Entsteht ferner zwischen den Gliedern der Regierung in einer Aristokratie oder in einer Republik ein Zwiespalt, so breitet sich dieser Zwiespalt auch auf die Untergebenen aus, und wird so der gesellschaftliche Friede ganz aufgehoben, was doch bei der Tyrannei nicht der Fall ist, da hier doch wenigstens die Einheit des Staates erhalten wird, und die schlimmen Folgen nur einzelne Glieder des Staates als solche treffen [2]). Zudem kann die Tyrannei nicht blos aus der Monarchie erfolgen, sondern weit öfter erfolgt sie vielmehr aus den andern Staatsformen. Denn wenn Zwiespalt ausbricht in einer Aristokratie oder Republik, dann geschieht es gewöhnlich, dass Einer, welcher der Stärkste oder der Klügste ist, in der allgemeinen Verwirrung sich die Herrschaft anmasst, und sie dann nothgedrungen als Tyrann ausübt. So ist und bleibt es also, allgemein genommen, doch immer besser, unter Einem Könige zu leben, als unter der Herrschaft Vieler [3]).

Aber eben weil die Monarchie, an sich die beste Regierungsform, wenn sie der Corruption verfällt, zum Schlimmsten ausartet, ist alle Sorge darauf zu verwenden, dass diese Corruption verhindert, und es dem Könige, so weit thunlich, unmöglich gemacht werde, Tyrann zu werden, oder vielmehr tyrannisch zu regieren. Wird also der König in einem Staate durch Wahl erkoren, so müssen die Wählenden eine solche Person für die königliche Würde bestimmen, von welcher es sich wahrscheinlicher Weise voraussehen lässt, dass sie nicht in Tyrannei verfallen werde. Dann muss die Regierung des Staates so eingerichtet werden, dass dem Könige, nachdem er die Herrschaft übernommen hat, die Gelegenheit zur Tyrannei abgeschnitten werde; und endlich muss durch ein Staatsgrundgesetz die königliche Gewalt bis zu dem Grade temperirt oder beschränkt werden, dass der König nicht leicht in tyrannische Tendenzen verfallen könne [4]). Sollte aber dennoch, ungeachtet

1) Ib. l. 1. c. 5. Frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit, ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum.

2) Ib. l. 1. c. 5. Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet: illud potissime eligendum est, ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur, quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur. Dissensio enim, quae plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali. Quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis: quod in totam communitatem desaeviat. Magis igitur praeoptandum est unius regimen, quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula.

3) Ib. l. c.

4) Ib. l. 1. c. 6. Primum autem est necessarium, ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare. Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut

all dieser Vorsichtsmassregeln, die Monarchie zur Tyrannei degeneriren, so frägt es sich weiter, wie das Verhältniss der Untergebenen einem tyrannischen Könige gegenüber sich zu gestalten habe. Hier nun ist vor Allem zu bemerken, dass, wenn die Tyrannei nicht ganz besonders excessiv sich äussert, es immerhin besser und räthlicher ist, diese Tyrannei zu ertragen, als gegen dieselbe gewaltsame Massregeln zu ergreifen, weil hiedurch gewöhnlich das Uebel nur noch grösser wird, als es vorher gewesen war. Denn entweder siegen Diejenigen, welche den Tyrannen stürzen wollen, oder sie siegen nicht. Siegen sie nicht, dann wird die Tyrannei des siegenden Tyrannen gewöhnlich noch grösser und drückender als vorher, weil er es im Interesse der eigenen Selbsterhaltung findet, die Zügel noch straffer anzuziehen; siegen sie dagegen, dann folgen gewöhnlich Parteiungen im Volke über die neue Art der Constituirung der Staatsform, und in Mitte der Verwirrung geschieht es dann, dass Einer die Herrschaft an sich reisst, und durch das Schicksal seines Vorgängers geschreckt, zu seinem eigenen Schutze nun die Härte und Strenge tyrannischer Gewalt seinen Untergebenen noch ärger fühlen lässt, als sein Vorgänger. Wo also die Tyrannei nicht zu excessiv sich gestaltet, da möge man sie lieber ertragen, als etwas dagegen unternehmen [1]). Schreitet aber die Tyrannei weiter aus, als erträglich ist, dann kann es doch den Einzelnen oder der Menge als solcher nicht gestattet sein, den Tyrannen gewaltsam zu beseitigen. Weder Tyrannenmord von Seiten Einzelner, noch Revolution von Seite der Masse des Volkes kann je gerechtfertigt sein [2]). Vielmehr kann nur durch eine öffentliche Auctorität auf rechtlichem Wege gegen den Tyrannen vorgegangen und die Befreiung von dem Drucke desselben bewerkstelligt werden. Ist also die Staatsverfassung von der Art, dass das Volk den Herrscher sich wählt, und durch ein bestimmtes Staatsgrundgesetz oder durch eine Wahlcapitulation ihm die Art und Weise vorschreibt, wie er zu herrschen hat, dann kann das Volk, falls er diese Bedingungen nicht erfüllt, und statt dessen eine tyrannische Regierungsweise verfolgt, nach der Form Rechtens, wie sie von der Staatsverfassung vorgezeichnet ist, ihm die Gewalt nehmen oder beschränken, auch im Falle es sich ihm für immer unterworfen hat, weil er solches durch sein Benehmen verdient hat [3]). Ist

regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Similiter etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.

1) Ib. l. 1. c. 6. — 2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumtione aliquorum, sed auctoritate publica praecedendum. Si (igitur) ad jus multitudinis alicujus pertineat, sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui, vel refraenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuum se ante subjecerat. Quia hoc ipse meruit in multi-

dagegen die Staatsverfassung nicht von dieser Art, liegt es vielmehr in der Befugniss eines Höhern, einer bestimmten Gesellschaft den Herrscher zu geben, so ist die Klage an jenen Höhern zu bringen, und von ihm Abhilfe gegen die Tyrannei zu gewärtigen [1]). Ist endlich auch dieses nicht der Fall, kann also gegen den Tyrannen gar keine menschliche Hilfe angerufen werden, dann ist, weil eben Tyrannenmord und Revolution nicht gestattet sein kann, die Sache Gott, dem Herrn aller Könige anheim zu geben, welcher zur rechten Zeit schon jene Abhilfe treffen wird, welche das Wohl des untergebenen Volkes erheischt [2]).

Indem nun aber der Fürst die ihm untergebene Menge regiert, fungirt er in dieser Beziehung als Diener (minister) Gottes, gemäss den Worten des Apostels: „Omnis potestas a Deo," und „Dei minister est, vindex in iram ei, qui male agit" (Rom. 13, 1. 4.) [3]). Und eben desshalb kann und darf das Motiv, welches ihn zu einer guten und gerechten Handhabung seiner Regierungsgewalt bestimmt, nicht blos in Ehre und Ruhm bestehen, welche er etwa dadurch sich zu erwerben vermöchte. Ist es schon überhaupt und im Allgemeinen Sache des tugendhaften Mannes, Ehre und Ruhm viel mehr zu verachten, als sie als äquivalenten Lohn für seine Handlungen und Bemühungen anzusehen, so muss das Gleiche in noch höherem Grade von dem Fürsten gelten, welcher bei den vielen Mühen und Sorgen, die ihm sein Amt auferlegt, mit einem so vergänglichen und gebrechlichen Lohne, wie Ehre und Ruhm es sind, sich nicht begnügen kann und darf. Man müsste denn annehmen, dass die Tugendhaftigkeit eines Mannes überhaupt mit der Herrscherfunktion sich gar nicht vertrage, was gewiss Niemand sagen wird [4]). Vielmehr muss der Herrscher den Lohn für seine Bemühungen von Demjenigen erwarten, dessen Stelle er in dem ihm zugewiesenen Bereiche vertritt, nämlich von Gott. Gott lohnt nun zwar auch oft mit zeitlichen Gütern; allein da diese auch den Bösen zukommen, so sind sie keineswegs ein äquivalenter Lohn. Dieser kann nur in jener ewigen Glückseligkeit bestehen, welche Gott seinen Getreuen verheissen hat, und auf welche auch der natürliche Trieb des Menschen in jeder Beziehung hingerichtet ist. Diese ewige Glückseligkeit muss darum auch das Motiv sein, welches den Herrscher dazu bestimmt, seine Herrschaft in gerechter Weise, d. i. nach der Norm des göttlichen Willens auszuüben. Wie das Handeln jedes einzelnen Menschen überall auf die Erlangung dieser höchsten Glückseligkeit abzielen muss, so liegt das Gleiche auch dem Fürsten in Bezug auf seine Regierungsthätigkeit ob [5]). Kommt er aber dieser seiner Aufgabe nach Kräften nach, dann wird auch sein künftiger Lohn im

tudinis regimine se non fideliter gerens, ut regis officium est, quod ei pactum a subditis non servetur.

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. 1. c. 8. — 4) Ib. l. 1. c. 7. — 5) Ib. l. 1. c. 8.

Jenseits um so grösser sein, je höher seine Stellung in diesem Leben und je schwerer und umfangreicher die Pflichten gewesen sind, welche ihm Gott hier auferlegt hat. Je grösser die Tugend ist, eine um so grössere Belohnung gebührt ihr auch. Nun wird aber bei dem Herrscher, wenn er die Herrschaft ganz ihrem Zwecke entsprechend, also ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil führen soll, die höchste Tugend erfordert. Folglich muss auch der Lohn eines guten Herrschers im Jenseits der höchste sein. Verdient der Tyrann eine grössere Strafe, weil das Uebel, welches er stiftet, die ganze Gesammtheit betrifft, und somit weit grösser ist, als wenn es blos Einzelne beträfe: so verdient auch der gute Fürst einen grössern Lohn, weil das Gute, welches durch ihn bewirkt wird, ebenfalls nicht blos Einzelnen, sondern der ganzen Gesammtheit zu Nutzen kömmt, und deshalb weit höher steht, als das blosse Privatwohl [1]).

§. 199.

Haben wir im Bisherigen die Stellung des Fürsten in der staatlichen Gesellschaft im Allgemeinen erkannt, so können wir nun hieraus auch im Besondern die Verpflichtungen ableiten, welche dem Fürsten vermöge dieser seiner Stellung obliegen. Ist nämlich Gott der Herrscher über die ganze Welt, so ist der Fürst als solcher in dem ihm zugewiesenen Bereiche ein geschöpfliches Abbild Gottes als des höchsten Königes, und müssen somit auch seine besondern Functionen analog sich gestalten zu den besondern Thätigkeiten, welche Gott in Bezug auf die Welt entfaltet [2]). Nun hat Gott einerseits die Welt ursprünglich geschaffen und geordnet, und andererseits regiert und leitet er sie fortwährend in der einmal festgestellten Ordnung. Folglich muss auch die dem Fürsten als solchem eignende Thätigkeit zunächst eine doppelte Richtung haben, sie muss nämlich einerseits die Herstellung der Staatsordnung erzwecken, und andererseits auf die Regierung und Leitung des Staates innerhalb dieser Ordnung gehen [3]). Die erstere Aufgabe liegt nun freilich nicht allen Fürsten ob, sondern eben nur denjenigen, welche in jener Zeit das Ruder der Herrschaft in Händen haben, wo der Staat sich erst bildet. Und da müssen denn diese Fürsten wiederum die göttliche Thätigkeit, wie sie sich in der ursprünglichen Einrichtung der Welt offenbart, sich zum Vorbilde nehmen. Wie nämlich Gott, da er die Welt schuf, alles Einzelne in der Welt an die ihm entsprechende Stelle setzte und so eine solche allgemeine Gliederung der Weltdinge herstellte, dass die Welt als eine in sich geordnete harmonische Einheit erscheint, so müssen auch die ursprünglichen Gründer eines Staates allen Gliedern der Gesammtheit die ihnen entsprechende Stelle im Staatsgebiete zu-

1) Ib. l. 1. c. 9. — 2) Ib. l. 1. c. 12. — 3) Ib. l. 1. c. 13.

theilen, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse erforderlichen Mittel ihnen anweisen, die zur Leitung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten nothwendigen Organe über die einzelnen Staatsgruppen setzen, und überhaupt Alles so anordnen, dass eine in sich gegliederte organische Staatseinheit als Resultat sich ergibt [1]). — Doch diese Aufgabe liegt, wie gesagt, nur wenigen Fürsten ob; die meisten treffen, wenn sie die Staatsgewalt in Besitz nehmen, einen schon hergestellten und geordneten Staat an, und beschränkt sich somit ihre Aufgabe darauf, die schon bestehende Staatsordnung zu erhalten und innerhalb derselben die ihnen untergebene Volksmasse zu regieren, zu leiten und zu jenem Ziele hinzuführen, auf welches die ganze Staatsordnung hingerichtet ist. Und auch hier muss der Fürst das göttliche Verhalten zur Welt sich wieder zum Vorbilde nehmen. Wie nämlich Gott in seiner Weltregierung Alles so leitet, dass die Menschen zum höchsten Ziele ihrer Bestimmung hingeführt werden, so muss auch der Fürst in seiner Regierungsthätigkeit es überall darauf absehen, dass den Untergebenen die Erreichung ihres höchsten Zieles ermöglicht und erleichtert werde. Da aber dieses Ziel nur durch die Tugend erreichbar ist, so muss alle Bemühung der Regierung darauf gerichtet sein, dass die Menschen tugendhaft leben und dadurch die wahre Glückseligkeit erlangen [2]). Wäre nun diese Glückseligkeit erreichbar durch blos natürliche Tugend, dann bedürfte es zu diesem Zwecke keiner andern Regierung als der des weltlichen Fürsten. Da aber das Ziel des Menschen ein übernatürliches und folglich auch die Tugend, durch welche selbes erreicht werden soll, eine übernatürliche ist, so bedarf es noch einer höhern Regierung und Leitung des menschlichen Geschlechtes. Und diese höhere Herrschaft ist die Herrschaft Christi und derjenigen, welche er zu seiner Vertretung in dieser Welt aufgestellt hat, der Priester, besonders des obersten Priesters, des Statthalters Christi auf Erden, des Papstes. Seine Aufgabe ist es also, die Menschen zur übernatürlichen Tugend und dadurch zu ihrem übernatürlichen Ziele hinzuleiten. Dem weltlichen Fürsten kann somit nur die Aufgabe obliegen, die Menschen äusserlich zu leiten und zu führen auf dem Wege des Rechten, sie zur ächten Bürgertugend zu bilden und für ihren äussern Wohlstand zu sorgen, damit sie hienieden sittlich und zufrieden leben. Darum ist er auch dem Papste als dem Stellvertreter Gottes untergeordnet, und muss das Gesetz Christi und der Kirche für ihn in seiner Regierungsthätigkeit massgebend sein [3]).

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. 1. c. 14.

3) Ib. l. c. Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum; et praecipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos sicut ipsi domino Jesu Christo. Sic

So hat denn der weltliche Fürst, dieser Norm entsprechend, in seinem Bereiche, nämlich im Bereiche der menschlichen Mittel, mit allem Eifer dahin zu wirken, dass die ihm Untergebenen tugendhaft leben. Und da zur Ermöglichung und Beförderung eines tugendhaften Lebens auch äussere Güter vonnöthen sind, so fordert es seine Pflicht, dass er auch für die Hebung und Mehrung des äussern Wohlstandes Sorge trage [1]). Beides ist aber nur möglich durch Aufrechthaltung der Einheit des Friedens im Schoosse der staatlichen Gesellschaft. Die Sorge des Fürsten muss daher eine dreifache Richtung haben: er muss den Frieden im Schoosse der Gesellschaft erhalten, er muss die durch das Band des Friedens geeinigte Menge zum guten Handeln führen und anleiten, und er muss endlich dafür sorgen, dass die Untergebenen hinreichende äussere Güter sich verschaffen können, um ungehindert der Tugend zu leben [2]). Darin besteht das öffentliche Wohl. Dieses muss der Fürst erhalten und fördern. Er muss es *erhalten* gegenüber den Hindernissen, welche demselben im Wege stehen. Er muss dafür sorgen, dass die nothwendigen Organe der Staatsgewalt, welche im Namen des Königs die Regierungsgewalt ausüben, stets wieder ersetzt werden, wenn der Tod sie hinwegrafft, er muss ferner die entsprechenden Gesetze erlassen, um die Untergebenen vom Verbrechen zurückzuhalten und zum Guten anzuleiten, und die geeigneten Belohnungen und Strafen für die Befolger oder Uebertreter der Gesetze feststellen; er muss endlich das ihm untergebene Volk gegen äussere Feinde sicher stellen und vertheidigen; denn es würde nicht hinreichen, innere Gefahren abzuwenden, wenn nicht auch von Aussen die Gesellschaft gegen Angriffe geschützt würde [3]). Aber nicht blos begründen und erhalten muss der Regent das öffentliche Wohl, sondern er muss es auch *fördern:* und diess geschieht dadurch, dass er jede sich etwa ergebende Unordnung beilegt, das Fehlende ergänzt und das, was einer Verbesserung fähig oder bedürftig ist, zu verbessern sucht [4]). Alles dieses nach dem Vorbilde

enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et ejus imperio dirigi. c. 15. Manifestum ex dictis fit, quod rex, sicut dominio et regimini, quod administratur per sacerdotii officium subdi debet: ita praeesse debet omnibus humanis officiis, et ea imperio sui regiminis ordinare.

1) Ib. l. 1. c. 15. Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet rex intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat.... Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem; virtus enim est, qua bene vivitur; aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia: quorum usus est necessarius ad actum virtutis.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c.

4) Ib. l. c. Quod fit, dum in singulis, quae praemissa sunt, si quid inordinatum est, corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest, studet perficere.

Gottes, welcher in seiner Weltregierung die analogen Zwecke seiner Thätigkeit erkennen lässt [1]).

So viel zur Charakterisirung der thomistischen Staatslehre. Wir sehen, dieselbe stimmt mit dem Ganzen des thomistischen Systems vollkommen überein und fügt sich als integrirendes Glied in den Organismus des letztern genau ein. Wenn alle und jede Gewalt dazu eingesetzt ist, damit die Menschen durch dieselbe ihrem Ziele zugeführt werden, so gilt solches auch von der Staatsgewalt. Aber das Ziel, zu welchem der Mensch bestimmt ist, ist ein doppeltes, ein zeitliches, irdisches, und ein überzeitliches, ewiges. Ersteres ist die irdische Glückseligkeit, das irdische Wohl, welches der Mensch von Natur aus anstrebt; dieses dagegen ist die ewige Glückseligkeit im Jenseits. Ersteres ist, wie wir bereits aus der Ethik wissen, bedingt durch die erworbenen Tugenden und durch äussere Güter; letzteres dagegen durch die eingegossenen Tugenden und durch die Güter der Gnade, welche uns in den Sacramenten zufliessen. Um die Menschen zu dem erstgenannten Ziele hinzuleiten, dazu ist die Staatsgewalt, um sie dagegen zu dem letzterwähnten höchsten und letzten Ziele hinzuführen, dazu ist die kirchliche Gewalt bestimmt. Jede der beiden Gewalten hat also ihre eigene Bestimmung und ihren eigenen Kreis der Wirksamkeit. Jede derselben ist eine von Gott gesetzte Institution, nur mit dem Unterschiede, dass die kirchliche Gewalt unmittelbar von Gott eingesetzt ist, die Staatsgewalt dagegen mittelbar, in so fern Gott dem Herrscher die Gewalt nur mittelbar, nämlich durch das Volk überträgt. Allein wie der irdische, zeitliche Zweck des menschlichen Daseins dem überzeitlichen, ewigen Ziele untergeordnet ist, so ist auch die Staatsgewalt der kirchlichen Gewalt untergeordnet. Der weltliche Fürst hat in seiner Regierung sich zu halten an die Gesetze Gottes und der Kirche; missbraucht er seine Gewalt, sei es zur Bekämpfung und Schädigung der Kirche, oder sei es zur Unterdrückung und zum Unheil seines Volkes, dann hat der Papst ihn vor seinen Richterstuhl zu ziehen und mit den geeigneten Strafen gegen ihn einzuschreiten. Das ist das berühmte „ratione peccati" der Scholastik, mit welchem Ausdruck der Fall bezeichnet werden sollte, in welchem der Papst richtend und strafend gegen den Fürsten einzuschreiten befugt sei. Heut zu Tage ruft allerdings diese Theorie, sobald sie nur erwähnt wird, einen Schrei des Entsetzens hervor. Die Declamationen über die Uebergriffe der mittelalterlichen herrschsüchtigen Priesterschaft bilden ja einen stehenden Artikel in unserer Literatur, so weit sie auf dem gewöhnlichen Niveau des Zeitgeistes steht. Aber es lohnte sich doch der Mühe, einmal ernstlich sich die Frage zu stellen, ob denn eine solche höhere Controle über die mittelalterlichen

1) Ib. l. c.

Fürsten nicht wirklich zum Heile der Völker gereichte. So lange man diese Frage auf dem Boden der Geschichte nicht mit einem entschiedenen „Nein" beantworten kann, sind die wohlfeilen Phrasen über „Herrschsucht der Priesterschaft" etc. nichts mehr als Zungendrescherei, welche vor dem Forum eines ernsten geschichtlichen Studiums kein Gehör finden kann. Oder was haben denn die *Völker* gewonnen, als die Fürsten von dem Papstthum unabhängig sich stellten? Man kennt ja zur Genüge den ruchlosen Despotismus, welchem die Völker anheimfielen, und welcher noch bis in unser Jahrhundert hereingereicht hat. Und heut zu Tage, ist nicht an die Stelle des fürstlichen Despotismus wieder ein anderer getreten, welcher noch unerträglicher ist, als der erste, weil er unter der Maske der „Freiheit" auftritt: — der Despotismus des „modernen Staates," repräsentirt durch eine „liberale" Bureaukratie und durch die „liberalen" Majoritäten? — Doch da kommen wir auf ein Thema, welches wir nicht weiter ausführen mögen. Wir können wohl schweigen; es sprechen an unserer Statt die Polizeistöcke und die Pflastersteine!

Wir sind mit unserer Darstellung des thomistischen Lehrsystems zu Ende. Wir haben wenig mehr hinzuzufügen. Wir haben gesehen, wie sich in diesem Systeme alles Einzelne zu einem mit durchgreifender Consequenz durchgeführten und organisirten Ganzen vereinigt. Wir finden hier keine Lücke, keinen lapsus memoriae, kein Glied, welches übersehen oder nicht gehörig gewürdigt worden wäre. Mit vollkommener Klarheit sind die besondern Momente dieser Lehre ausgeschieden und entwickelt; mit imponirender Tiefe sind alle besondern Beziehungen erfasst und in's Licht gestellt; mit ausgezeichnetem Scharfsinn sind die Schwierigkeiten und Einwürfe gelöst und beseitigt. Die Abrundung der gesammten Lehre lässt fast Nichts zu wünschen übrig. Und dabei haben wir es nicht mit einem System zu thun, welches auf blos subjectiven Voraussetzungen sich aufbaut; vielmehr ruht dasselbe in allen seinen Theilen auf der festen Grundlage der kirchlichen Lehre, so dass in der compacten, gegliederten und consequenten Einheit dieser Theorie auch die unwandelbare Einheit und die durchgreifende Harmonie der kirchlichen Lehre ihren Widerschein findet. Zudem ist Alles, was die grosse Arbeit der Geister seit dem Beginne einer philosophischen Forschung an Wahrheit herausgestellt hat, in dieses System aufgenommen und in die lebendige Einheit desselben verschmolzen. Was dagegen bisher Irrthümliches im Verlaufe der Entwicklung der Philosophie an die Oberfläche der Geschichte getreten war, ist ausgeschieden. Der Arabismus zunächst ist vollkommen überwunden. Gegenüber einem solchen System konnte er nicht Stand halten. Die Aufgabe, welche dem heil. Thomas in dieser Beziehung seine Zeit stellte, hat er gelöst wie kein anderer. Wir wollen nicht sagen, dass das thomistische System ganz ohne alle Mängel sei. Niemanden

wird es einfallen, ein menschliches Werk als derart vollkommen hinzustellen, dass gar kein Mangel ihm inhärirt. Aber wir sagen, dass diese Mängel der Grösse des Ganzen keinen wesentlichen Eintrag thun. Man übersieht sie fast über dem imponirenden Eindruck, welchen das Ganze macht. Man kann dieser Lehre seine Anerkennung nicht versagen, wenn man nicht von Parteileidenschaft geblendet ist. Wer die „Summa theologica" des heil. Thomas eine „Summa diabolica" nennen konnte, der hat sich damit selbst gerichtet; die Geschichte kann sich nur mit Verachtung von einer solchen Parteiwuth hinwegwenden. Und fragen wir, was den Urheber dieses Systems befähigte, so Grosses zu leisten, so war es einerseits das eminente Genie dieses Mannes, andererseits aber der Geist der Kirche, welcher in ihm lebte und waltete. Nur beides zugleich erklärt uns die Entstehung dieses imposanten Baues; eines ohne das andere reicht nicht aus zu dieser Erklärung. Man hat gesagt, Thomas hätte noch Grösseres geleistet, wenn er nicht unter dem hemmenden hierarchischen Einflusse gestanden wäre. Wir kennen das. Die Tendenz fordert diese Behauptung, und sie wird daher aufgestellt, ohne bewiesen zu werden. Lassen wir die Todten ihre Todten begraben. Ohnediess regt sich in unserer Zeit auch auf der Seite, von welcher solche Behauptungen ausgegangen sind, vielseitig ein anderer Geist. Man blickt nicht mehr in gleichem Grade mit der gefärbten Brille der Partei in die Geschichte hinein. Das Mittelalter kommt auch wieder zu Ehren. Nehmen wir davon Act und freuen wir uns darüber. Die Kirche war über den Werth der thomistischen Lehre nie im Unklaren. Bis zum heutigen Tage hat sie „den Engel der Schule" und seine Lehre in Schutz genommen und die Geister auf diese Lehre als auf einen herrlichen Schatz hingewiesen. Es hat eine Zeit gegeben, wo man auch katholischerseits diesen Fingerzeig weniger beachtete. Diese Zeit ist vorüber. Heute wenden sich die Geister auf katholischem Gebiete wieder vorzugsweise dem heil. Thomas zu. Man sucht die unterbrochene Continuität der wissenschaftlichen Bewegung in der Kirche wieder anzuknüpfen. Mit leidenschaftlicher Bitterkeit sträubt sich dagegen die alte Richtung. Es wird ihr Nichts nützen. Die einmal in Fluss gesetzte geistige Bewegung lässt sich nicht bannen. Die Geister wollen nicht mehr stehen bleiben auf dem alten abgelebten Standpunkte. Sie wollen *vorwärts*. Möge Gott darüber walten!

3. Zeitgenossen und Schüler des heil. Thomas.

a) Heinrich von Gent.

§. 200.

Wenn der Dominicanerorden im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts durch jene beiden grossen Meister, Albert und Thomas, glänzte,

welche Alles um sich her in Schatten stellten: so wäre es doch ungerecht, wollten wir, durch den Glanz dieser beiden Lichter geblendet, jene andern Männer unberücksichtigt lassen, welche zu gleicher Zeit mit rühmenswerthem Eifer und mit dem besten Erfolge im Weinberge der Wissenschaft arbeiteten. Und nicht blos die Gerechtigkeit fordert es, dass wir auch diesen übrigen Denkern des dreizehnten Jahrhunderts unsere Aufmerksamkeit zuwenden, sondern es würde auch dem Gesammtbilde von dem regen wissenschaftlichen Leben des dreizehnten Jahrhunderts, welche zu entwerfen unsere Aufgabe ist, Vieles fehlen, was zur Integrirung desselben geradezu nothwendig ist, wollten wir von diesen andern Denkern absehen. Bevor wir also auf den dritten Coryphäen der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts übergehen, haben wir vorher noch in den Kreis der Zeitgenossen und Schüler des heil. Thomas einzutreten und die hervorragendern Glieder dieses Kreises kennen zu lernen.

In den Archiven der Predigerbrüder von Auxerre ist die Rede von einem *Lambert von Auxerre*, als von einem der ältesten Mitglieder ihres Hauses [1]. Derselbe muss jedenfalls in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gelehrt haben. Man hat von demselben eine „Summa logices," wovon Hauréau in der bibliothèque nationale zu Paris zwei Exemplare aufgefunden hat [2]. Sie soll durch grosse Klarheit sich auszeichnen. An Lambert schliesst sich dann ferner an: *Johann von Paris* (Joannes pungens asinum), von welchem besonders zwei Schriften zu nennen sind: die eine mit dem Titel: „De unitate formae," und die andere mit der Aufschrift: „De principio individuationis." Sie sind aber verloren gegangen [3].

Bedeutender aber als die beiden genannten Männer ist *Petrus Hispanus*, welcher später (1276) unter dem Namen Johannes XXI. den päpstlichen Stuhl bestieg. Geboren zu Lissabon, machte er seine Studien zu Paris und wurde dann selbst Lehrer an der dortigen Universität. Unter seinen Schriften ist die bedeutendste seine Logik, welche in zwei Theile zerfällt, in einen Grundriss des „Organon," und in die „Parva logicalia." Er hat in dieser Schrift besonders die sogenannten modos syllogisticos auf das sorgfältigste entwickelt und zur Darstellung gebracht [4]. Eines grossen Rufes muss im dreizehnten Jahrhundert sich auch ein anderer Mann erfreut haben: *Robert Kilwardeby* nämlich. Zögling und Lehrer der Hochschule zu Paris, trat er in den Dominicaner-Orden ein und war eine der Hauptpersonen auf dem Pariser Concil (1277), welches jene arabischen Thesen proscribirte, von denen früher die Rede war. Der Ruhm seiner Wissenschaft und Beredsamkeit bewirkte, dass er später auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhoben wurde. Er starb zu Viterbo

1) *Leboeuf*, Mémoires d'Auxerre, II, 493 sq. — 2) *Hauréau*, De la phil. scolastique, t. 2. p. 239 sq. — 3) Ib. p. 241. — 4) Ib. p. 244 sq.

im Jahre 1279 [1]). Er commentirte die meisten Schriften des Aristoteles, wobei er sich, wie Thomas, genau an den Text hielt und daher weniger paraphrastisch zu Werke ging [2]). Er war einer der geschicktesten Logiker des dreizehnten Jahrhunderts, und was die Entwicklung und Ausbildung der Syllogismen-Lehre betrifft, so ist sein Verdienst um dieselbe nicht geringer, als das des Petrus Hispanus.

Es folgt ein anderer hervorragender Denker des dreizehnten Jahrhunderts: *Aegidius Lessinensis*. Er war Dominicaner und ein treuer Schüler des heil. Thomas. Er hinterliess mehrere philosophische Tractate, von welchen wir jedoch nur mehr Einen besitzen, welcher den Titel führt: „De unitate formae." Er findet sich als Manuscript in der bibliothèque nationale zu Paris. Aegidius vertheidigt in demselben den Satz des heil. Thomas, dass jedes Wesen nur Eine substantielle Form habe, und dass insbesondere im Menschen nicht noch andere substantielle Formen ausser der vernünftigen Seele angenommen werden dürfen, dass vielmehr die vernünftige Seele die einzige substantielle Form im Menschen sei [3]).

1) Ib. p. 242 sqq.

2) Seine Werke sind aufgeführt in der „Histoire littéraire de l'ordre des Frères Prêcheurs." Vgl. *Hauréau*, l. c. p. 242 sq. not. 2.

3) *Hauréau* (op. c. t. 2. p. 250 sq.) führt folgende Stelle aus dem Manuscript an: Primo sciendum, in unoquoque ente uno singulari unam tantum formam substantialem, dantem esse subjecto et omnibus, quae subjecto, et quae in subjecto dicuntur ante adventum hujus formae. Concedimus et ponimus ita, quod totum esse subjecti et omnium partium ejus essentialium sit ab ipsa forma, quae dat esse ipsi subjecto specificum: verbi gratia, anima advenit corpori physico organico, dans ipsi esse specificum, non tantum quod sit animal, sed quod sit hoc animal: v. gr. homo vel equus. Dicimus et concludimus, quod corpus tale, quod est subjectum animae, quod rationem, qua est corpus hujus animalis, habet a forma, quae est anima; et rationem, qua est physicum corpus hujus animalis, similiter habet ab anima, et rationem, qua dicitur esse corpus physicum organicum hujus animalis, habet ab eadem anima, quae dat esse subjecto, cui advenit, specificum; propter quod dicitur hoc animal esse homo, vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determinata; et quia totum esse individui est ipsum esse speciei, ideo, quia ab anima inest hujus esse speciei, per consequens ipsa erit esse totum, quod est individuo; unde dat esse et corpori et partibus ejus et omnibus, quae dicuntur esse in ipso individuo. Est etiam secundum hanc positionem consequens aliud, quod illud esse, a quo denominantur partes ipsius subjecti in quantum differunt in esse, v. g. quod caro dicitur caro, et non os, et pes dicitur pes et non manus, et sic de singulis, non est aliud ab esse, quod habent ab anima, nisi per accidens tantum, in quantum istae partes considerantur distinctae per figuram animalis et per officia diversa. Figurae vero et quaedam alia accidentia sequuntur per intellectum ipsam quantitatem vel qualitatem corporis et accidunt ei; sed huic corpori secundum quod subjectum est animae nullum accidens inesse potest, nisi post esse, quod habet ab anima, quia subjecta materia cum forma causa est accidentium; similiter diversitas officiorum, secundum quam denominantur aliud pes,

Einem Schüler des heil. Thomas begegnen wir ferner auch in der Person des *Bernard de Trilia*. Geboren zu Nimes im Jahre 1240, lehrte er längere Zeit in Paris und starb zu Avignon im Jahre 1292. Ein Annalist des Dominicanerordens, Bernard Guidonis, spendet ihm folgendes Lob: Hic fuit magister in theologia solidus et famosus, vir sensatus, naturali prudentia praeditus, ingenio praepollens, clarus intellectu ad intelligentiam sublimium et subtilium veritatum, clausus labiis, animi circumspectus, dogmatibus ac nectare doctrinae fratris Thomae excellenter imbutus, qui, in sacris literis praeeminens et praecellens, praedecessores suos singulos praecessit in eisdem. Er schrieb mehrere Werke, welche grösstentheils psychologische Probleme behandeln. Nur Eines dieser Werke ist aber noch als Manuscript vorhanden in der bibliothèque nationale zu Paris. Es führt den Titel: „Quaestiones de cognitione animae conjunctae corpori disputatae et excellenter determinatae a fratre Bernardo de Trilia." Es handelt von dem Ursprung der Ideen [1]. Bernard bekämpft die Ansicht des Plato und des Avicenna und vertheidigt die Lehre seines Meisters, des heil. Thomas, welche mit der aristotelischen gleichlautend ist. Gegen die Lehre Plato's von dem Eingeborensein der Ideen bemerkt er, dass, wenn dieselbe wahr wäre, man gar nicht erklären könnte, wie es denn komme, dass die Seele sich einem Erkenntnissgegenstande gegenüber unwissend verhalten könne. Man sage freilich, diess käme daher, weil die Seele durch den Körper, welcher für sie ein finsterer Kerker sei, an der Erkenntniss verhindert werde. Allein ist es denn denkbar, dass die Verbindung der Seele mit dem Körper für jene etwas Widernatürliches sei? Diese Annahme ist ja doch zu absurd, als dass sie Beifall finden könnte. — Gegen die Ansicht des Avicenna ferner, nach welcher der thätige Verstand der Seele die Ideen eingiesst, bemerkt er, dass, falls es sich so verhalten würde, die sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) zur Erkenntniss gar nicht nothwendig wären, während doch die Erfahrung lehrt, dass wir ohne dieselben gar nicht denken und erkennen können [2].

aliud manus, aliud oculus, sequitur ipsum esse, quod habent ab anima; unde philosophus dicit, quod oculus erutus aequivoce dicitur oculus.

1) *Hauréau*, op. c. t. 2. p. 252 sqq.

2) Quaest. de cogn. anim. qu. 1. Quod si anima apta nata est secundum suam naturam recipere species intelligibiles per influentiam intelligentiae separatae tantum, et non accipit eas de sensibus, tunc non indigeret phantasmate ad intelligendum: hoc autem manifesto falsum est, quum anima non solum in acquisitione scientiae, sed in usu jam acquisitae, utitur phantasmate in intelligendo: non enim possumus considerare etiam ea, quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata: cujus signum est, quod, laeso organo fantasiae, impeditur usus animae in considerando ea, quorum scientiam habet; et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in supernaturali, quae habetur divinitus per revelationem angelorum.

Es müsse also daran festgehalten werden, dass wir unsere übersinnlichen Erkenntnisse aus der Erfahrung schöpfen, in der Weise, wie solches von Aristoteles und Thomas ausgeführt worden ist.

Es sind ferner noch zu nennen *Olivier von Bretagne*, dessen Commentar zu den Sentenzen und zu den sophistischen Elenchen verloren ist; dann Cardinal *Hugo Aicelin de Billiom*, ein eifriger Schüler des heil. Thomas, von welchem wir aber leider gleichfalls keine Schriften mehr besitzen; ferner *Aegidius Aurelianensis*, welchem Hauréau einen Commentar zur aristotelischen Ethik zuschreibt [1], und endlich *Peter von Auvergne* (Petrus de Alvernia), einer der talentvollsten Schüler und Vertheidiger des heil. Thomas. Er erfreute sich eines grossen Ruhmes bei seinen Zeitgenossen; doch verdankte er denselben nicht so fast der Originalität seines Geistes, als vielmehr dem Umstande, dass er wie kein anderer die thomistische Doctrin zu entwickeln und zu vertheidigen verstand. Er vollendete mehrere von Thomas unvollendet gelassene Tractate und erklärte die aristotelischen Schriften im Geiste des heil. Thomas mit viel Geschick und Gründlichkeit. Hauréau gibt den Catalog seiner Werke an [2].

Es mag hinreichen, die bisher genannten Männer und ihre Wirksamkeit in allgemeinen Zügen characterisirt zu haben, da sie doch unter den Zeitgenossen des heil. Thomas nur auf zweiter Linie stehen. Eingehender aber haben wir uns zu beschäftigen mit einem andern Zeitgenossen des heil. Thomas, welcher in seiner Speculation einen eigenen Weg einschlug, selbst ein System zu begründen suchte, und deshalb in vielen Punkten von Thomas abwich, ihm auch mitunter entgegentrat. Es ist *Heinrich von Gent*. Er hat zwar nicht eine so bedeutende Schule, wie sein grosser Zeitgenosse, begründet; aber sein Lehrsystem erschien doch den nachfolgenden Denkern bedeutend genug, um auf seine Lehrmeinungen ebenso, wie auf die des heil. Thomas, stets zurückzukommen, dieselben zu prüfen und sie dann entweder zu billigen oder zu widerlegen. Eine gewisse Hinneigung zu Plato, sowie auch zu den specifischen Lehrmeinungen der Franciscanerschule lässt sich in seinem Lehrsystem nicht verkennen. Heinrich gehörte demselben Orden an, wie Thomas, er hatte denselben Lehrer, wie dieser; und doch schlug er in vielen Dingen einen andern Weg ein, — ein Zeichen, dass im dreizehnten Jahrhundert die man-

1) L. c. p. 258 sq

2) L. c. p. 260 sqq. Supplementum commentarii in librum III. de Coelo et mundo, et commentarius in quartum; — Super totam logicam veterem; — Super duodecim libros Metaphysicorum; — Super Porphyrium; — Super Arist. de juventute et senectute; — Super Arist. Politicorum libros; — Super IV libros Meteororum; — In Arist. de Vegetabilibus et Plantis; — In Arist. de motibus animalium; — Sophisma determinatum; — Sex quodlibeta; — In Arist. de morte et vita, de somno et vigilia.

nigfaltigsten Richtungen sich geltend machen konnten, und dass, wenn das thomistische System den Vorzug erhielt, hiebei blos der innere Werth und die innere Vorzüglichkeit desselben massgebend und entscheidend war.

Heinrich von Gent (Henricus Gandavensis), auch Heinrich Göthals genannt, ward geboren zu Muda bei Gent. Seinen Namen erhielt er, wie man sieht, zunächst von der Stadt, in deren Nähe sein Geburtsort lag, wiewohl er auch unter dem Namen Henricus de Mudo oder auch unter der Bezeichnung Henricus Boni-Collius erscheint. Er stammte aus einem vornehmen Geschlechte ab und machte seine Studien zu Cöln unter der Leitung Alberts des Grossen, dessen eifriger Schüler er war. Als Lehrer trat er zuerst auf in seiner Vaterstadt Gent selbst, wo er öffentlich Philosophie und Theologie lehrte. Bald aber, um das Jahr 1245, begab er sich nach der damaligen Metropole der Wissenschaft, nach Paris, und indem er hier ein neues Lehramt begann, verbreitete sich sein Ruhm bald weithin, und seine Vorträge übten eine ähnliche Anziehungskraft auf die Jünger der Wissenschaft aus, wie die seines grossen Zeitgenossen. Er erhielt von seinen Schülern und Verehrern den Beinamen: Doctor solemnis. Er starb als Archidiakon zu Tournay im Jahre 1293.

Es werden dem Heinrich von Gent zwölf Werke zugeschrieben, von denen Hauréau als die wichtigsten aufführt die „Quodlibeta theologica“ oder „Quodlibeta aurea,“ in welchen alle wichtigern speculativen Fragen, welche im dreizehnten Jahrhunderte die Geister beschäftigten, ausführlich discutirt werden; dann eine „Summa theologiae,“ oder „Summa quaestionum ordinariarum,“ nicht minder wichtig, als die Quodlibeta; ferner einen Commentar zu den Sentenzen und zur Metaphysik und Physik des Aristoteles, welche Commentare aber nicht gedruckt sind; und endlich eine Logik, welche verloren zu sein scheint. — Um ein allgemeines Bild von der Lehrweise Heinrich's zu entwerfen, wollen wir aus den Quodlibetis die wichtigsten speculativen Erörterungen, besonders in so weit er in denselben von Thomas abweicht, ausheben und entwickeln.

§. 201.

Der Begriff des Seins (esse) kann nach Heinrich in einem doppelten Sinne genommen werden, so nämlich, dass man damit entweder ausdrücken will, es sei dasjenige, wovon man das Sein prädicirt, ein Etwas, nicht ein Nichtetwas, ein Nichts; oder aber so, dass man damit ausdrücken will, es sei dasjenige, wovon man das Sein aussagt, ein Wirkliches, nicht ein Nichtwirkliches. Man muss folglich unterscheiden zwischen dem esse essentiae und zwischen dem esse existentiae. Hält man aber diesen Unterschied fest, so löst sich daraus leicht die Frage, ob irgend Etwas gegen das Sein sich gleichgiltig

verhalten könne oder nicht. — Offenbar kann keine Wesenheit sich gleichgiltig verhalten gegen das Sein, welches ihr zukommt, in so ferne sie eine bestimmte Wesenheit ist. Denn verhielte sie sich dazu gleichgiltig, dann könnte ihr als Wesenheit ebenso gut auch das Nichtsein zukommen. Das ist aber unmöglich, weil sie in diesem Falle eben aufhören würde, eine Wesenheit, ein Etwas zu sein, und zum Nichts herabsinken würde. Jede Wesenheit ist also an sich ein Seiendes, ein ens, und diese Bestimmung ist von ihr untrennbar, sie kommt ihr nothwendig zu[1]). Dagegen kann sich eine Wesenheit, an und für sich betrachtet, gleichgiltig zum Sein oder Nichtsein verhalten, wenn man dieses Sein und Nichtsein im Sinne von Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit nimmt. Denn blos die göttliche Wesenheit existirt in der Weise, dass das Sein der Wirklichkeit (esse existentiae) von ihr untrennbar ist; jedes geschöpfliche Wesen dagegen kann existiren und nicht existiren; das Sein der Wirklichkeit kommt hier zur Wesenheit in gewissem Sinne erst hinzu durch die schöpferische Ursache, und daher ist keinem geschöpflichen Wesen dieses Sein in der Weise eigen, dass es nicht auch nichtseiend sein könnte. Thatsächlich kann zwar eine Wesenheit immer nur entweder existent oder nicht existent sein; allein ob sie das eine oder das andere ist, immer ist sie es in der Weise, dass das eine ihr ebenso wenig widerstreitet wie das andere[2]).

Wie nun aber jede Wesenheit, mit Ausnahme der göttlichen, sich an und für sich gleichgiltig verhält zum Sein und Nichtsein der Wirklichkeit, so verhält sie sich auch gleichgiltig zur Allgemeinheit oder Particularität. Die Wesenheit ist es nämlich, welche in den particulären Dingen als verwirklicht sich darstellt, und sie kann in der Wirklichkeit nicht anders sein, als im Stande der Individualität. Nur in den Individuen ist die Wesenheit objectiv wirklich. Aber die Wesenheit ist es auch, welche im Denken erfasst wird, und hier im Denken nimmt sie den Charakter der Universalität an, in so ferne sie im Denken prädicirbar wird von mehreren individuellen Dingen. Zu beiden nun, zu jener Particularität in der objectiven Wirklichkeit und zu dieser Universalität im Denken, verhält sich die Wesenheit an und für sich gleichgiltig, d. h. die Wesenheit ist an sich weder particulär noch

1) *Henric. Gandav.*, Quodl. 3. qu. 9 (ed. Venet. 1613.)

2) Ib. l. c. fol. 99. col. 3. Distinguendum est ex parte indifferentiae, quia aliquid per indifferentiam se habere ad esse et ad non esse potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod de facto neutrum habet, sed aequaliter se habet ad utrumque. Alio modo, quod quantum est de natura et essentia sua, non ita sibi determinat unum, quin possit habere alterum. Isto secundo modo esse cujuslibet creaturae, in quantum creatura est, per indifferentiam se habet ad esse et non esse; non enim ita determinat sibi non esse existentiae actualis, quin possit esse recipere ab alio efficiente. Nec sic habet esse ab alio, quin relictum sibi cadat in non esse.

universell; sie wird beides erst dadurch, dass sie einerseits objectiv verwirklicht wird in den individuellen Dingen, und dass sie andererseits vom Denken erfasst wird als das mehreren individuellen Dingen Gemeinsame [1]. — Diese Auffassung des Allgemeinen weicht, wie wir sehen, von der thomistischen Auffassung wesentlich ab. Wir werden derselben später bei Duns Skotus wieder begegnen, und versparen uns daher die Prüfung dieser Lehre für den folgenden Abschnitt. Vorläufig genügt es, davon Act zu nehmen, dass Heinrich in der Lehre vom Allgemeinen in die Bahnen der Franciscanerschule eintritt und als Vorläufer Duns Skots sich darstellt.

Sehen wir also hievon ab und betrachten wir wiederum die Wesenheit in ihrem Verhältnisse zum Sein der Wirklichkeit, so ergibt sich in dieser Beziehung die weitere Frage, ob dieses Sein der Wirklichkeit in einem wirklichen geschöpflichen Dinge der Sache nach, d. i. realiter von der Wesenheit, welche in jenem Dinge verwirklicht ist, sich unterscheide. Heinrich verneint diese Frage. Man kann nicht behaupten, sagt er, dass jedes geschöpfliche Wesen durch ein Anderes, was nicht seine Wesenheit ist, existire. Denn abgesehen davon, dass es in dieser Voraussetzung unter den geschöpflichen Dingen gar kein ens per se gäbe, würden daraus auch noch andere Inconvenienzen folgen. Ist nämlich dasjenige, wodurch eine Wesenheit existent ist, der Sache nach etwas anderes, als die Wesenheit selbst, so ist dieses andere Etwas ein geschaffenes Etwas. Ist es aber dieses, dann recurrirt dieselbe Frage: Wodurch hat dieses andere geschaffene Etwas seine Existenz? Offenbar müssen wir also, weil diese Frage stets wiederkehrt, in der gedachten Voraussetzung in einen processus in infinitum uns verlieren, von welchem wir uns nur dadurch retten können, dass wir den realen Unterschied zwischen dem Sein und der Wesenheit in den geschöpflichen Dingen fallen lassen [2]. Somit ist das Sein der Creatur nicht etwas der Sache nach von der Wesenheit verschiedenes, welches zur Wesenheit hinzukömmt, damit sie sei: sondern jede Creatur hat vielmehr das Sein vermöge seiner Wesenheit, in so ferne sie nach ihrer Wesenheit eine Wirkung und eine Aehnlichkeit des göttlichen Seins ist. Die geschöpflichen Dinge participiren an dem Sein, in so fern ihre Wesenheit als etwas von Gott wirklich Gesetztes eine Aehnlichkeit aufweist mit dem göttlichen Sein, nicht aber darf diese

1) Ib. Quodl. 3. qu. 9. Quodl. 3. qu. 1. fol. 46, c. Sic autem essentia est indifferens ad universale et particulare, quod ex se nec est universalis, nec particularis, sed solum habet rationem particularis, in quantum recipit ab altero esse subsistentiae in supposito determinato. Esse vero universalis recipit, in quantum per intellectum abstrahitur a suppositis, in quibus habet esse, tanquam unum in multis, et iterum per praedicationem applicabile multis.

2) Quodl. 1. qu. 9. fol. 10, d.

Participation so aufgefasst werden, als wäre das Sein in ihnen Etwas zur Wesenheit hinzukommendes, von ihr verschiedenes, während es in Gott mit der Wesenheit zusammenfalle. Eine solche Auffassung wäre widersinnig und müsste, wie wir gesehen haben, zu den ungereimtesten Folgerungen führen. Ein Ding ist dadurch wirklich, dass dessen Wesenheit von Gott actu gesetzt, hervorgebracht ist, nicht dadurch, dass zu der Wesenheit etwas anderes hinzukommt, wodurch dieselbe wirklich wird [1]).

Wie aber zwischen Wesenheit und Sein, so darf auch zwischen Natur und Suppositum des Dinges kein realer Unterschied angenommen werden. Das, was ist, ist der Sache nach nicht verschieden von dem, wodurch es ist. Die Quidditât des Dinges begreift in sich die wesentlichen Principien des Dinges, wodurch dieses das ist, was es ist; das Suppositum dagegen ist eben dasjenige, was durch jene wesentlichen Principien in seiner Quiddität bestimmt wird. Daraus folgt offenbar, dass beide zwar dem Begriffe nach zu unterscheiden seien, dass aber ein realer Unterschied zwischen beiden keineswegs stattfinden könne; das Wesen bestimmende kann der Sache nach nicht etwas anderes sein, als das in seinem Wesen bestimmte [2]).

Aber dennoch ist zwischen beiden, zwischen der Wesenheit, Quiddität oder Form und zwischen dem Suppositum in so fern ein wesentlicher Unterschied, als die Quiddität an sich als etwas Gemeinsames sich darstellt, während der Begriff des Suppositums den Begriff der Einzelheit, der Individualität wesentlich in sich schliesst. Eine und dieselbe Quiddität, wie z. B. die Menschheit (humanitas), findet sich in mehreren menschlichen Suppositis; während dagegen jedes dieser Supposita wesentlich individuell ist. Es muss also die Frage entstehen: Wenn zwischen Quiddität und Suppositum kein realer Unterschied ist, wodurch wird denn dann die an sich allgemeine Quiddität individuell in den verschiedenen Suppositis? Mit andern Worten: Welches ist das Princip der Individuation in den Dingen?

Heinrich beantwortet diese Frage dahin, dass er das Princip der

1) Ib. l. c. fol. 10, c sq... Et sicut est de radio lucis et luce Solis, quod participat Solis luce in eo, quod est in sua essentia existens quaedam ejus similitudo: sic est de creatura et de Deo, quod ipsa participat esse Dei in eo, quod est in sua essentia quaedam divini esse similitudo, sicut imago sigilli si esset in se subsistens extra ceram, in sua essentia esset quaedam similitudo sigilli, non per aliquid additum ei. Et sic in quacunque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia, additum ei ut sit: imo ipsa sua essentia, qua est id, quod est, quaelibet creatura habet esse, in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse, ut dictum est.

2) Quodl. 4. qu. 4. fol. 144, b. Essentiae sive naturae est identitas secundum rem cum eo, cujus est.... quoniam solummodo differunt secundum rationem significandi et intelligendi modo abstracto et concreto.

Individuation auf eine reine Negation reducirt. Die Individualität ist nämlich in letzter Instanz dadurch bedingt, dass die specifische Form durch die wirkende Ursache in der Weise wirklich gesetzt wird, dass sie in sich selbst ganz ungetheilt und von jedem andern geschieden ist [1]). Also ist es eine doppelte Negation, wodurch das Individuum bedingt ist. Die erste Negation besteht darin, dass die Wesenheit des Dinges, wie sie von der wirkenden Ursache als wirklich gesetzt ist, in dieser ihrer Wirklichkeit alle Möglichkeit ausschliesst, in mehrere Wesenheiten der gleichen Art sich zu vervielfältigen, dass sie also in sich selbst ganz ungetheilt und untheilbar ist und keine Plurification ihrer selbst in der Wirklichkeit zulässt. Die zweite Negation dagegen besteht darin, dass das also gesetzte Wesen auch alle Identität mit andern Wesen, welche mit ihm gleichartig oder ungleichartig sind, ausschliesst, also allen andern Dingen gegenüber als ein in sich abgeschlossenes Sein sich darstellt. Durch diese doppelte Negation also wird das Individuum als solches constituirt; dadurch ist es das „hoc aliquid," welches dieses und kein anderes ist und jede Communicabilität seines Seins ausschliesst [2]).

§. 202.

Die bisher entwickelten Grundsätze sind denn nun für Heinrich massgebend in Bezug auf die Art und Weise, wie das ideale Sein der Dinge in Gott aufzufassen sei. Er stimmt mit Thomas darin überein, dass die Ideen der Dinge der Sache nach dasselbe seien mit der göttlichen Wesenheit, und dass sie sich nur beziehungsweise von derselben unterscheiden. Die göttliche Wesenheit ist nämlich die Idee der Dinge, nicht in so fern sie an sich betrachtet wird, sondern in so fern sie eine Beziehung hat zu Aussergöttlichem, oder mit andern Worten: in so ferne sie nach Aussen durch aussergöttliche Dinge nachahmbar ist [3]). Aber eine andere Frage ist diese: Hat jedes ein-

1) Quodl. 5. qu. 7. fol. 246, a sqq. Est igitur dicendum, quod in formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa, quae est ex se specifica in esse rationis, ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino in supposito et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens, et a quolibet alio divisa.

2) Ib. l. c. Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habendo scilicet intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non sit aliqua aliarum suae speciei. Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat, qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum, quod vere dicitur hoc aliquid, quasi tantum hoc, et non aliud, nec intra se, nec extra, et sic nullo modo aliud quid.

3) Quodl. 2. qu. 1. fol. 46, d.

zelne geschöpfliche Wesen seine eigene Idee in Gott, oder sind nur die allgemeinen Wesenheiten der Dinge, die „species specialissimae“ in Gott ideal präformirt? Heinrich entscheidet sich hier im Gegensatze zu Thomas für die zweite Alternative. Die göttliche Wesenheit verhält sich nur vorbildlich zu den Wesenheiten der Dinge, und darum haben auch nur diese eine Idee in Gott. Nicht die Individuen, sondern nur die Species und zwar die species specialissimae sind in der göttlichen Wesenheit ideal präformirt [1]). Daher müssen wir so viele Ideen in Gott annehmen, als Species von Dingen möglich sind; aber auch nicht mehrere. Die göttliche Wesenheit ist durch mehrere Species von Dingen nach Aussen nachahmbar: und in so fern schliesst sie eine Mehrheit von Ideen in sich, oder ist vielmehr selbst eine Mehrheit von Ideen [2]). Aber über die mögliche Vielheit der Species der Dinge darf nicht hinausgegangen werden. Wenn es sich daher fragt, ob in Gott eine unendliche Vielheit von Ideen zu setzen sei, so ist diese Frage zu verneinen. Denn die Vielheit der Species, welche ja allein in Gott ideal präformirt sind, kann keineswegs eine unendliche sein. Die Vielheit der Species ist durch das fortschreitende Hinzutreten der specifischen Formen zu den Gattungen bedingt, und das kann nicht in's Unendliche gehen [3]). Nur die Vervielfältigung der Individuen kann in's Unendliche gehen; aber die Individuen haben eben keine eigenen Ideen in Gott [4]). — Und wie die Individuen als solche nicht in Gott ideal präformirt sind, so auch nicht die Verhältnisse oder Beziehungen, welche zwischen den Dingen obwalten. Auch diese haben keine Idee in Gott, weil sie eben keine Realität haben, sondern nur Etwas Gedachtes sind. „Respectus ideas non habent in Deo, quia nihil realitatis proprie important [5]). Kurz, die sogenannte ideale Welt, der κοσμος νοητος, beschränkt sich blos auf die Wesenheiten der Dinge, so fern dieselben abgelöst gedacht werden von der Individualität, in welcher sie existiren, und von den Beziehungen, in welche sie zu einander im Denken gesetzt werden. — Unstreitig ist hier Heinrich ganz in die platonische Denkweise eingegangen; und wenn er desungeachtet, obgleich er dem Individuum seine eigene Idee in Gott abspricht, dasselbe in seiner Selbstständigkeit dem Allgemeinen gegenüber mit aller Entschiedenheit aufrecht zu erhalten sucht, so liegt dieses ganz gewiss nicht in der Consequenz seiner Ideenlehre, welche ihn vielmehr zur gegentheiligen Annahme hätte hindrängen müssen.

Aber eben weil Heinrich, ungeachtet des Accents, welchen er auf

1) Quodl. 7. qu. 1. fol. 386, d sq. — 2) Ib l. c. fol. 387, b. Quot sunt species specialissimae, tot sunt ideae in Deo.

3) Quodl. 5. qu. 3. fol. 230 sqq. — 4) Ib. l. c. fol. 230, c. Individua proprias ideas in Deo non habent.

5) Summ. theol. p. 1. qu 15. Quodl. 7. qu. 1. fol. 386, d.

das Allgemeine legt, doch das selbstständige Sein des Individuums im Allgemeinen nicht untergehen lassen will, lenkt er auch in seiner Ideenlehre wieder ein, in so fern nämlich, als er nachträglich doch auch den Individuen eine Theilnahme an der göttlichen Idee zuschreibt. Die Individuen, sagt Heinrich, haben zwar keine eigenen Ideen in Gott; aber sie sind ideal präformirt in den specifischen Ideen, welche in Gott sind. Die Wesenheit (essentia) kann nämlich in doppelter Weise betrachtet werden, nämlich entweder in ihrem Ansichsein, nach welchem sie, wie wir schon gehört haben, weder allgemein, noch particulär ist, oder aber so, wie sie von der wirkenden Ursache in den Suppositis oder Individuen verwirklicht, also so zu sagen particularisirt ist. Daraus folgt, dass auch die Idee, durch welche Gott jene Wesenheit denkt, in doppelter Weise gedacht werden müsse. Sie repräsentirt nämlich vorbildlich einerseits die Wesenheit an sich, in so fern diese in ihrem Ansichsein sich gleichgiltig verhält zu den Individuen; und sie repräsentirt andererseits jene Wesenheit in ihrer Beziehung zu den Individuen, in so fern nämlich dieselbe die Möglichkeit in sich schliesst, in einem oder in mehreren Individuen verwirklicht zu werden. In so ferne wir nun die göttliche Idee so auffassen, wie sie eine Wesenheit in ihrem Ansichsein vorbildlich repräsentirt, hat jede Species nur Eine Idee in Gott; in so fern dagegen diese eine Idee in ihrem Verhältnisse zur Vielheit der Individuen, in welchen sie verwirklicht werden kann, gedacht wird, denkt Gott durch jene eine Idee auch alle diese Individuen. So ist jede Idee einer bestimmten Wesenheit in Gott an sich nur Eine; aber da diese Eine Idee, wie die Wesenheit, welche sie repräsentirt, in idealer Beziehung steht zu den Individuen, in welchen die Wesenheit wirklich wird, plurificirt sie sich nach der Pluralität der Individuen; so aber, dass diese Pluralität nicht eine Pluralität in der Idee selbst ist, sondern nur auf der Pluralität der Beziehungen der Einen Idee zur Vielheit der Individuen beruht [1]). In diesem Sinne also, aber auch nur in diesem Sinne kann man sagen, dass die Individuen eine Idee in Gott haben. Sie haben eine

1) Quodl. 2. qu 1. fol. 46, c sq. Et sicut essentia rei dupliciter potest considerari, scilicet ut in se, et ut in supposito uno vel multiplicato in pluribus: sic idea, secundum quam Deus habet ipsam rem cognoscere, cujus est ipsa essentia similitudo, dupliciter potest considerari: uno modo, ut est essentiae absolutae: alio modo, ut est essentiae relatae ad supposita. Primo modo secundum quamlibet speciem creaturae in Deo est tantum una idea, qua cognoscit totam virtutem essentiae et ejus multiplicationem possibilem fieri per varia supposita. Secundo modo illa una idea respectu essentiae est ut plures, respectu suppositorum multiplicatorum sub illa essentia. Ita quod, sicut ipsa essentia rei una est in se, et plures in relatione ad supposita, sic ipsa idea ejusdem essentiae una est, ut respicit ipsam essentiam absolute, plures est, in quantum respicit ipsa supposita sub identitate essentiae.

Idee in Gott nur in so ferne, als die Art, unter welche sie fallen, in Gott eine Idee hat, und diese Eine Idee in Beziehung steht zu den Individuen, in welchen die dadurch repräsentirte Wesenheit zur Wirklichkeit gelangt. So ist es zu verstehen, wenn Heinrich sagt, dass Gott durch Eine Idee die verschiedenen Individuen Einer Species denke [1]).

Wir müssen anerkennen, dass Heinrich durch diese Bestimmungen die Tragweite seines vorher aufgestellten Princips abzuschwächen sucht, um das Individuum in seinem selbstständigen Fürsichsein dem Allgemeinen gegenüber zu retten. Ob aber dieser Zweck durch die gedachten Bestimmungen erreicht sei, ist wohl sehr fraglich. Denn immer bleibt es doch feststehend, dass das Individuum keine eigene Idee in Gott hat, und wenn es diese nicht hat, so ist nicht abzusehen, wie man demselben dann noch ein eigenes Sein dem Allgemeinen gegenüber zuschreiben könne. Idee und Sein sind ja correlativ zu einander, und wo daher keine eigene Idee, da auch kein eigenes Sein. Es lässt sich nicht bestreiten, dass dieses die verwundbare Achillesferse des ganzen Lehrsystems Heinrichs ist.

Auch in den Lehrbestimmungen über Materie und Form weicht Heinrich von Thomas ab. Er will nicht zugeben, dass, wie Thomas nach dem Vorgange Avicenna's [2]) lehrt, die Materie an sich reine Potenz sei, welche in dem Augenblicke zu Nichts werde, wo die Form von derselben sich trenne. Vielmehr muss der Materie ein eigenes Sein zugetheilt werden, vermöge dessen sie actu ist, auch abgesehen von der Form. Die Materie ist ein Product der göttlichen Schöpfungsthätigkeit, und eben weil und in so ferne sie dieses ist, hat sie ihre eigene Idee in Gott, und folglich auch ihr eigenes Sein, unabhängig von der Form [3]). Ja dieses Sein der Materie ist das eigentliche Product der Schöpfung; denn die Materie muss als Substrat aller Form vorausgehen, und deshalb kann die Verbindung mit der Materie eigentlich nicht mehr Schöpfung, sondern muss vielmehr eine Formation

1) Ib. l. c. fol. 46, d. Sicut divina essentia una sub diversis respectibus idealibus ad diversas specificas essentias rerum est diversae ideae omnino, non autem una habens plures respectus ideales, quasi una idea multiplicata: sic una idea essentiae unius sub diversis respectibus idealibus ejusdem essentiae ad diversa supposita ejus non est diversae ideae, sed una tantum habens plures respectus ideales ad diversa supposita ejusdem essentiae, quasi una idea plurificata. Ita quod sicut diversae essentiae specificae, quia non conveniunt in una essentia specifica, habent in unitate divinae essentiae plures ideas, et non unam, in qua illae plures innuuntur: sic e contra diversa supposita sub eadem essentia specifica habent unam ideam propter unitatem essentiae, et ipsas unitas in una, sicut essentia una est, et habet plura supposita in se unita.

2) *Schahrastani*, Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Haarbrücker, Th. 2. S. 239 ff. — 3) Quodlib. 1. qu. 10. fol. 13, a sqq.

des schon Geschaffenen genannt werden [1]). Von der Form erhält die Materie nicht ihr Sein, ihre Wirklichkeit schlechthin, sondern von derselben erhält sie nur ein bestimmtes Sein, eine bestimmte Wirklichkeit [2]). Es ist mithin in der Materie ein dreifaches Sein zu unterscheiden: das Sein überhaupt (esse simpliciter), welches sie durch die göttliche Schöpfung erhält; dann jenes Sein, vermöge dessen sie fähig ist, eine Form in sich aufzunehmen; dieses Sein besitzt sie vermöge ihrer Natur, in so ferne sie von Natur aus die Potenz zur Form ist, und nach diesem Sein ist sie verschieden je nach der Verschiedenheit der Formen, zu denen sie sich potentiell verhält. Endlich drittens das Sein, welches sie in dem aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen von der Form erhält. Dieses letztere Sein nun ist es, welches die Materie stets in der Wirklichkeit besitzt, weil sie nach dem natürlichen Lauf der Dinge nie ohne Form ist [3]). Jenen Actus, welcher ihr als göttlicher Schöpfung und als potentiellem Sein der Form gegenüber eigen ist, besitzt sie in der Wirklichkeit nie, denn dieser Actus ist im Verhältnisse zur Form blos Potenz; aber daraus folgt nicht, dass nicht doch jenes zweifache Sein der Materie dem letzten Sein, welches sie durch die Form erhält, voraus gedacht werden müsse [4]). Und eben weil diess also sich verhält, kann zwar nach dem natürlichen Laufe der Dinge die Materie nie existiren ohne Form; aber durch eine übernatürliche Thätigkeit Gottes könnte sie denn doch der Form beraubt werden und desungeachtet zu existiren fortfahren, vermöge desjenigen Seins nämlich, welches ihr auch ohne die Form zukommt. Denn

1) Ib. l. c. fol. 13, c.

2) Ib. l. c. Licet materia habet esse suum in composito: non tamen habet id, quod est, a forma, sed tantum esse ejus tale, quod scilicet sit pars compositi, et hoc ideo, quia forma est forma materiae, non autem causa formalis materiae, sed solius compositi.

3) Ib. l. c. fol. 14, a. Est igitur in materia considerare triplex esse: sc. esse simpliciter, et esse aliquid duplex: unum, quo est formarum quaedam capacitas: aliud, quo est compositi fulcimentum. Esse primum, quo materia habet dici ens simpliciter, habet participatione quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus ejus. Esse secundum, quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id, quod est, differens a forma; et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcunque essentiae sunt diversae. Esse tertium non habet materia nisi per hoc, quod jam capiat in se illud, cujus de se capax est, unde et id, quod capit, dat ei tale esse. Et quia illud forma est, quae non potest alteri dare nisi quod habet, esse igitur, quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc, quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito. Et tale esse est illud, quod materia habet in actu, et per quod habet actualem existentiam, ita quod quantum est ex aptitudine naturae suae, nisi supernaturaliter conservetur, desineret esse (sine forma).

4) Ib. l. c. fol. 14, a sqq.

wie Gott mächtig ist, die Materie nach ihrem eigenthümlichen Sein zu schaffen, so ist er auch im Stande, dieselbe in diesem Sein zu erhalten, auch ohne die Form [1]).

Die weitere Frage, welche sich hier anschliesst: nämlich in welche Wesen überhaupt eine Materie zu setzen sei, beantwortet Heinrich wieder gleichlautend mit dem heil. Thomas. Nur die körperlichen Dinge nämlich sind aus Materie und Form zusammengesetzt; die geistigen Wesen dagegen: die Engel nämlich und die Menschenseelen, sind ohne Materie, und zwar nicht etwa blos ohne eine solche Materie, wie sie in den körperlichen Dingen sich findet, sondern überhaupt ohne alle Materie, mag man die Materie unter was immer für einem Begriffe fassen [2]). Und eben deshalb kann auch das Wesen der Engel und überhaupt der geistigen Wesen nicht aus Genus und Differenz bestehen, denn diese Unterscheidung lässt sich nur anwenden auf materielle Dinge [3]).

§. 203.

Fragen wir ferner, wie es sich nach Heinrich mit unserer Erkenntniss Gottes verhalte, so begegnet uns hier vor Allem eine Behauptung, mit welcher Heinrich wieder in entschiedenen Widerspruch tritt zur thomistischen Lehre. Es handelt sich nämlich um die Lösung des Problems, was von unserer Seite das Ersterkannte sei. Thomas hatte bekanntlich die Lehre vertheidigt, dass Gott in keiner Weise das von uns Ersterkannte sei, sondern dass wir erst zuletzt durch Rückschluss aus den geschöpflichen Dingen zur Erkenntniss Gottes gelangen. Das erste, was in unserm Verstande ist, ist der Begriff des allgemeinen, unbestimmten Seins; auf dieser Grundlage schreiten wir auf dem Wege der Reflexion und Abstraction zu den bestimmten Begriffen fort und bestimmen endlich das göttliche Wesen durch analoge Begriffe, welche wir aus dem Bereiche des Geschöpflichen entnehmen. Heinrich dagegen unterscheidet zwischen natürlicher und rationeller Erkenntniss. Handelt es sich, lehrt er dann, um die natürliche Erkenntniss, dann müssen wir sagen, dass Gott in dieser Beziehung das Ersterkannte sei; handelt es sich dagegen um die rationelle Erkenntniss, dann gilt das Gegentheil. Heinrich identificirt nämlich den Begriff des unbestimmten Seins, welcher ohne Zweifel als der erste in unserm Verstande sich vorfindet, mit dem göttlichen Sein, und von diesem Standpunkte aus musste er allerdings behaupten, dass Gott, was die natürliche Erkenntniss betrifft, das von uns Zuersterkannte sei. Daher ist denn auch nach Heinrich alle anderweitige Erkenntniss durch diese natürliche Erkenntniss Gottes als des unbestimmten Seins bedingt. Die rationelle oder begriffliche Erkenntniss Gottes können wir allerdings erst nachträglich gewinnen; allein wir

1) Ib. l. c. fol. 14, b. — 2) Quodl. 4. qu. 16. fol. 191, c sqq. — 3) Quodl. 7. qu. 8. fol. 395 sqq.

könnten auch sie nicht gewinnen, wenn nicht jene erste natürliche Erkenntniss Gottes vorausginge [1]). So schlägt Heinrich auch in dieser Beziehung in die Bahn des Platonismus ein, und seine Lehre kann in dieser Richtung als Vorläufer des spätern Ontologismus gelten. Bei den folgenden Scholastikern hat dieser Lehrsatz Heinrichs keine Aufnahme gefunden, selbst nicht bei den Gegnern des heil. Thomas.

Doch gehen wir weiter. Handelt es sich um die rationelle oder begriffliche Erkenntniss Gottes, so können wir auch nach Heinrich die göttliche Wesenheit nur denken durch Begriffe, welche wir von den geschöpflichen Dingen entnehmen, indem wir nämlich die Vollkommenheiten der Dinge auf das göttliche Wesen übertragen und es durch diese bestimmen [2]). Allein wir müssen hier zwischen einer zweifachen Art von Vollkommenheiten in den geschöpflichen Dingen unterscheiden. Jedes geschöpfliche Wesen hat nämlich seine eigenthümliche Wesenheit, welche als solche zugleich seine ihm eigenthümliche Vollkommenheit ist. Diese wesenhafte Vollkommenheit ist in jedem Dinge eine ganz determinirte, und nach dieser stufen sich die Dinge gegenseitig gegen einander ab. Dazu kommen aber noch andere Vollkommenheiten, welche nicht in die wesentliche Bestimmtheit des Dinges einschlagen, sondern welche vielmehr den schon bestimmten Dingen eigen sind, und dieselben besser und vollkommener zu machen geeigenschaftet sind. Also haben wir zu unterscheiden solche Vollkommenheiten, „quae perficiunt res in esse essentiae,“ und solche, „quae perficiunt eas in bene esse.“ Diese beiden Arten von Vollkommenheiten nun müssen wir auf Gott übertragen; aber jede derselben in anderer Weise. Die wesenhafte Vollkommenheit der Dinge nämlich ist in Gott nur als Idee, d. h. nur in so ferne ist sie in Gott, als die göttliche Wesenheit durch bestimmte Dinge, welche einen bestimmten Grad wesenhafter Vollkommenheit haben, nach Aussen nachahmbar ist. Die andern Vollkommenheiten dagegen, welche die geschöpflichen Wesen vervollkommnen „in bene esse,“ sind in Gott nicht blos als Ideen, sondern auch als Attribute; denn sie sind an sich, und abstrahirt von der beschränkten Weise, in welcher sie den Dingen eigen sind, reine Vollkommenheiten, ohne alle Beimischung von Unvollkommenheit, und als solche müssen sie von Gott als Attribute prädicirt werden [3]).

1) Quodl. 7. qu. 4. Quodl. 9. Cf. *Duns Scot.* In 1. sent. 1. dist. 3. qu. 2. n. 3. pag. 389 sqq. (ed. Lugd. 1639).

2) Quodl. 5. qu. 1. fol 223, d.

3) Ib. l. c. fol. 224, a sq. Unde nomina, quae imponuntur a rerum perfectionibus, in quantum eas perficiunt in esse essentiae suae, nullo modo transferuntur ad divina, nec ipsae res secundum hujusmodi nomina ullo modo dicuntur esse in Deo, sed solummodo nomina, quae imponuntur a rerum perfectionibus, in quantum eas perficiunt in bene esse. Unde non dicimus, quod Deus est asinus aut lapis, sive quod asinus aut lapis est in Deo, sicut dicimus, quod Deus est

Daraus folgt, dass die attributalen Vollkommenheiten Gottes nicht so gedacht werden dürfen, dass sie ihm etwa blos in seinem Verhältnisse zu aussergöttlichen Dingen eigen wären. Denn gerade dadurch unterscheiden sich ja die attributalen Vollkommenheiten Gottes von denjenigen Vollkommenheiten, welche in ihm blos als Ideen sind, dass diese ihm nur zukommen in seinem Verhältnisse zu den Creaturen, jene dagegen ihm eigen sind in seinem Ansichsein. Nicht deshalb also wird z. B. Gott gut, weise, mächtig u. s. w. genannt, weil er die Ursache dieser Vollkommenheiten in den Dingen ist, sondern deshalb, weil ihm jene Vollkommenheiten wesenhaft eigen sind [1]). Frägt es sich nun aber, wie denn jene attributalen Vollkommenheiten Gottes in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Wesenheit und zu einander selbst aufzufassen seien, so muss entschieden daran festgehalten werden, dass ein realer Unterschied derselben von der göttlichen Wesenheit und von einander selbst nicht stattfindet. Die absolute Einfachheit des göttlichen Seins duldet keinen solchen realen Unterschied. Der Sache nach sind sie also schlechterdings Eins und identisch mit der göttlichen Wesenheit. Dennoch aber muss wenigstens eine distinctio rationis, ein begrifflicher Unterschied zwischen denselben angenommen werden, und zwar so, dass dieser begriffliche Unterschied nicht etwa blos bedingt ist durch die Beziehung Gottes zu den Creaturen, sondern vielmehr so, dass dieser begriffliche Unterschied an sich schon in dem göttlichen Wesen liegt, in so ferne es in Beziehung zur göttlichen Erkenntniss gedacht wird. Indem nämlich Gott sich selbst erkennt, erkennt er sich zwar zunächst nach seiner absolut einfachen Wesenheit; aber indem er mit seiner Wesenheit in seiner Erkenntniss so zu sagen weiter sich beschäftigt (in quantum negociatur circa essentiam suam), dieselbe bald sub una, bald sub altera ratione auffasst, unterscheidet er selbst in derselben Verschie-

sapiens et bonus, et quod sapientia et bonitas in Deo sunt. Cujus ratio est, quod illa nomina imponuntur ad significandum rerum essentias secundum modum essendi determinatae perfectionis, qua quaelibet creatura differt a Deo et quolibet alio. Ista autem imponuntur ad significandum id, quod significant non secundum rationem determinati modi perfectionis, sed sub ratione perfectionis simpliciter, ut melius et perfectius sit cuique esse ipsum, quam non ipsum. Unde omnis res et perfectio existens in creaturis, sive sit substantialis, sive accidentalis, in quantum res est et natura habens determinatum gradum perfectionis in sua essentia, habet rationem perfectionis in Deo et ideam in sua sapientia, ut homo et lapis, color et sapor, sapientia et bonitas, et caetera hujusmodi. Sed tamen non omnis habet in divina essentia rationem attributi, sed solum res illa, quae significat, quod est perfectionis simpliciter nomine suo, et hoc non in quantum est res in natura, habens determinatum gradum perfectionis in sua essentia, sed in quantum dicit, quod est perfectionis simpliciter in subjecta substantia, ut sunt sapientia, bonitas, et hujusmodi.

1) Ib. l. c. fol. 224, b sqq.

denes, was in deren einheitlicher Vollkommenheit inbegriffen ist. Er unterscheidet in sich selbst das Erkennen von dem Wollen, das Erkennen von dem Erkannten, das Gewollte von dem Wollenden, die Weisheit von der Güte, u. s. w. So sind diese Unterscheidungen in Gott schon gegeben vor aller Beziehung desselben zu geschöpflichen Dingen und zu einer geschöpflichen Erkenntniss, und wenn es auch gar keine geschöpflichen Dinge, gar keine geschöpfliche Erkenntniss gäbe, so würde doch eine solche distinctio rationis zwischen den göttlichen Vollkommenheiten stattfinden. Daher sind denn auch die verschiedenen Namen, welche wir Gott nach diesen seinen verschiedenen Vollkommenheiten beilegen, durchaus nicht synonym [1]).

Der Ansicht des heil. Thomas, dass der Anfang der Welt ein reiner Glaubensartikel sei und nicht demonstrativ erwiesen werden könne, pflichtet Heinrich nicht bei. Er hält im Gegentheil dafür, dass der Begriff einer anfangslosen Dauer mit dem Begriffe der Creatur im Widerspruch stehe. Wenn die Philosophen, sagt er, für die Ewigkeit der Welt einstehen, so kommt solches daher, dass sie das causale Verhältniss Gottes zur Welt als ein nothwendiges denken und behaupten, Gott sei nicht wirksam aus freiem Willen, sondern mit Nothwendigkeit. In dieser Hypothese kann natürlich von einem Anfange der Welt nicht die Rede sein; aber auch nicht mehr von einer eigentlichen Schöpfung; der Begriff der Schöpfung fällt hier vielmehr mit dem Begriffe der Erhaltung zusammen [2]). Nun ist aber in Wahrheit das causale Verhältniss Gottes zur Welt kein nothwendiges, vielmehr ist die Welt von Gott mit freiem Willen aus Nichts geschaffen worden [3]). Denn würde man annehmen, dass in Gott blos der Grund der thatsächlichen Wirklichkeit der Welt wäre, ohne diesen Satz näher dahin zu bestimmen, dass diese thatsächliche Wirklichkeit der Welt durch eine freie Schöpfung aus Nichts bedingt sei, so würde der wesentliche Unterschied hinwegfallen zwischen der Art und Weise, wie der Vater dem Sohne, und wie Gott den geschöpflichen Dingen das Sein gibt. Es würde nur *der* Unterschied bleiben, dass der Sohn mit dem Vater consubstantiel ist, die Welt dagegen nicht. Das reicht aber nicht aus [4]). — Ist aber die Welt aus Nichts geschaffen, dann kann sie unmöglich ohne Anfang gedacht werden; denn der Schöpfungsact ist ein an sich einfacher und untheilbarer Act, welcher keine Dauer weder a parte ante, noch a parte post hat: woraus folgt, dass auch die Wirkung desselben mit

1) Ib. l. c. fol. 225, c sqq. — 2) Quodl. 1. qu. 7. fol. 7, c sq. — 3) Ib. l. c. fol. 8, a.

4) Ib. l. c. fol. 8, b. Si enim Deus creaturae daret esse in solo facto esse: nec praeter hoc eam alio modo faceret: in nullo differenti modo pater in divinis daret filio esse, et Deus creaturae, praeter hoc, quod ibi filio datur esse in substantia patris, hic autem in aliena substantia.

Einem Male eintritt, nachdem sie vorher nicht gewesen. Allerdings haben einige Philosophen den Begriff der Schöpfung aus Nichts so bestimmt, dass das Nichts nicht der Dauer nach dem Sein der Creatur vorausgehe, sondern nur dem Begriffe nach, in so fern nämlich die Creatur früher nichtseiend, denn seiend gedacht werden müsse, weil ihr das Sein nicht nothwendig zukomme. Damit glaubten sie dann die Annahme einer ewigen Dauer der Welt ermöglicht zu haben auch unter der Voraussetzung, dass sie aus Nichts geschaffen sei. Allein diese Bestimmung des Schöpfungsbegriffes ist durchaus unrichtig. Nur dann kann von einer eigentlichen Schöpfung die Rede sein, wenn man das Nichts der Dauer nach dem Sein voraussetzt, so dass die Welt wie aus Nichts, so auch nach dem Nichts in's Dasein gesetzt wird [1]). Und wenn dieses, dann ist in dem Begriff der Schöpfung der Anfang der Welt schon eingeschlossen; es widerstreitet der Creatur als solcher, ohne Anfang zu sein [2]). Damit ist dann von selbst auch die weitere Folge gegeben, dass der Begriff der Schöpfung keineswegs mit dem Begriffe der Erhaltung zusammenfällt, sondern dass beide wohl unterschieden werden müssen [3]).

§. 204.

Gehen wir hienach auf die psychologischen Lehrsätze Heinrich's über, so kann es seiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, dass die intellective Seele als die Wesensform des Menschen zu betrachten sei. Der Mensch muss als solcher specifisch sich unterscheiden von den übrigen Dingen. Aller specifische Unterschied aber ist bedingt durch die Form. Da nun der Mensch gerade durch seine vernünftige Seele von allen andern Dingen sich unterscheidet, so muss diese als die substantielle Form des Menschen gefasst werden. So verbindet der Mensch in sich Natur und Geist zu einer Einheit, weil und in so fern aus der Verbindung von Materie und Form ein einheitliches Sein resultirt [4]). Zwar kann die Seele auch ausser dem Leibe existiren; aber dann hat sie nur ein „esse diminutum et imperfectum," weil ihr die „perfecta ratio speciei" fehlt, welche ihr nur in Verbindung mit dem Leibe als ihrer Materie eigen sein kann. Es fehlt ihr daher in jenem Falle auch die „perfecta ratio personalitatis [5])."

1) Ib. l. c. fol. 8, b sqq.

2) Ib. l. c. fol. 8, a. Dicendum igitur absolute, quod mundus non solum incepit esse ex tempore, sed etiam, quod non potuit esse ab aeterno, et quod repugnat naturae ejus (esse ab aeterno). — 3) Ib. l. c. fol. 8, c.

4) Quodl. 3. qu. 15. fol. 115, c sqq.... Absolute ergo concedendum, non solum ex fide et auctoritate, sed etiam ex rectae rationis judicio, quod intellectus, qui est forma separata, secundum se subsistens, etiam sit forma et actus corporis: et hoc naturaliter, quia homo est ens unum per naturam per se, et non per accidens. fol. 116, a. — 5) Ib. fol. 117, b sq.

In diesen Bestimmungen weicht Heinrich, wie wir sehen, nicht von Thomas ab. Anders aber verhält es sich in Bezug auf die Frage, ob die vernünftige Seele die einzige Wesensform im Menschen sei, oder ob ausser der Seele noch eine andere substantielle Form im Menschen anzunehmen sei. Heinrich entscheidet sich hier für die zweite Alternative. Er ist der Ansicht, dass im Menschen ausser der vernünftigen Seele auch noch eine andere substantielle Form anzunehmen sei, welche aus der Potenz der Materie selbst extrahirt werde: und diese andere Form sei die „Forma corporeitatis" oder die „Forma mixti," d. h. die Form, welche der Körper in Folge der bestimmten Mischung der Elemente, wie sie in demselben vollzogen ist, besitzt [1]). Doch gibt diese Form dem Körper kein vollendetes specifisches Sein, weil sie eben nicht das im Werden des Menschen Beabsichtigte ist; sie ist vielmehr selbst wiederum wesentlich zur vernünftigen Seele als der letzten und eigentlich specifischen Form hingeordnet; sie verhält sich nur dispositiv zu der letztern, und daher erwartet der Körper, ungeachtet dieser seiner ursprünglichen Form, doch erst von der Seele sein eigentlich specifisches Sein und seine Vollendung in diesem. Der durch die „forma mixti" bestimmte Körper verhält sich wesentlich in Potenz zur vernünftigen Seele und erhält somit seine Actualität als menschlicher Körper erst durch diese. So bleibt die Einheit des Seins im Menschen bestehen, obgleich ausser der Seele noch eine andere substantielle Form in demselben angenommen wird [2]). — Es ist das eine eigenthümliche Ansicht, um so mehr, da Heinrich in Bezug auf die andern Wesen ausser dem Menschen die Einheit der substantiellen Form überall entschieden urgirt. Wir werden dieser Ansicht auch weiterhin begegnen, da die Gegner der thomistischen Lehre aus der Franziskanerschule hierin mit Heinrich Eines Sinnes waren, wie sich bald zeigen wird.

Was die Potenzen oder Kräfte der Seele betrifft, so will Heinrich keinen reellen Unterschied zwischen der Substanz der Seele und diesen ihren Kräften zulassen. Jede Substanz ist durch sich selbst thätig, nicht durch ein anderes, das sich zu ihr als ein Accidens verhält. Was das Princip des Seins ist, das ist auch das Princip der Thätigket; nun

1) Quodl. 4. qu. 13. fol. 162 sqq.

2) Quodl 3. qu. 15. fol. 118, a. Ponendum est, quod sicut materia in natura sua non est nata ex se subsistere omnino sine forma specifica, et nonnisi per illam in composito: sic quantum est ex ordine naturae universi in dispositione divinae sapientiae, qua fines primorum connexi sunt principiis secundorum, ut dictum est, nata est omnino illa forma educi per se de potentia materiae, nec habere esse naturae completum aut incompletum in sua essentia, nec dare esse aliquod materiae, nisi simul cum anima rationali extrinsecus infusa, neque similiter ipsa anima sine illa nata est dare corpori esse, licet ipsa per se separata nata est habere esse incompletum, ut dictum est.

ist aber die Seele als Wesensform des Menschen das Princip seines Seins; folglich ist sie auch das Princip seiner Thätigkeit, und man ist durchaus nicht berechtigt, zur Ermöglichung ihrer Thätigkeit gewisse Kräfte in ihr anzunehmen, welche von ihrer Substanz verschieden wären und sich zu derselben wie Accidentien verhielten [1]). Nur in so ferne die Thätigkeit der Seele auf verschiedene Objecte geht, in so ferne dieselbe in verschiedener Weise determinirt ist und einen verschiedenen Charakter aufweist, kann man verschiedene Kräfte in der Seele unterscheiden. Nicht der Sache nach also sind die Kräfte der Seele von dieser selbst und von einander verschieden, sondern nur der Beziehung und dem Begriffe nach, in so ferne eine und dieselbe Kraft, welche die Seele selbst ist, in verschiedener Weise und nach verschiedenen Richtungen hin sich bethätigen kann [2]). Auch hier findet sich also Heinrich im Gegensatze zu Thomas, welcher bekanntlich einen reellen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften angenommen hatte.

Die Freiheit des menschlichen Willens schliesst ein doppeltes Moment in sich. Betrachtet man nämlich den menschlichen Willen an sich, in so fern er das Princip des Willensactes ist und den letztern elicirt, so besteht das liberum arbitrium darin, dass der Willensact unter keiner Nothwendigkeit des Zwanges steht; dass also der Willensact durch keine zwingende Ursache weder extroquirt, noch behindert werden kann. Betrachtet man dagegen den menschlichen Willen in Beziehung zu den Objecten seines Wollens, so besteht seine Freiheit darin, dass er nicht zu Einem vermöge seiner Natur determinirt ist, sondern dass er vielmehr an sich gleichgiltig sich verhält zu verschiedenen und entgegengesetzten Objecten, sich also nach eigener Wahl für das eine oder für das andere entscheiden kann [3]). Nur ist dabei zu bemerken, dass die Fähigkeit, sich auch für das Böse zu entscheiden, nicht in dieser letztern Bestimmung miteingeschlossen ist; denn diese Fähigkeit schlägt nicht in den Begriff der Freiheit im Allgemeinen ein, gleich als wäre ohne dieselbe eine Freiheit überhaupt gar nicht möglich [4]).

1) Quodl. 3. qu. 14. fol. 105, d sqq.

2) Ib. l. c. fol. 109, a. Substantia animae, quae una est secundum rem, secundum diversa esse et secundum diversas determinationes sortitur rationes diversarum potentiarum intellectivarum et sensitivarum; cum in radice nihil sit potentia in eadem, nisi simplex substantia, quae, in se considerata, essentia sive substantia est et forma animati; considerata vero secundum diversa esse per diversas determinationes et operationes ad diversas actiones et ad diversa objecta, dicitur potentiae diversae, quae non ponunt supra essentiam ejus nisi solum respectum ad diversos actus specie.

3) Quodl. 3. qu. 17. fol. 124, b sqq.

4) Ib. l. c. fol. 125, a sq..... Etsi ergo voluntas non fertur per indifferentiam

Wenn sich nun aber aus den beiden angeführten Momenten der Begriff der Willensfreiheit integrirt, so erledigt sich hieraus von selbst die Frage, in welchem Verhältnisse die freie Willensthätigkeit zur Erkenntniss des Verstandes stehe. Man muss, sagt Heinrich, eine dreifache Bewegung unterscheiden: eine rein natürliche, eine sensitive und eine vernünftige. Die rein natürliche Bewegung setzt gar keine Erkenntniss, keine Apprehension voraus, sondern erfolgt aus einer rein natürlichen Inclination, welche in der Natur des Princips der Bewegung selbst angelegt ist. So bewegt sich das Schwere mit natürlicher Nothwendigkeit nach Unten, das Leichte nach Oben. Die sensitive Bewegung oder die sensitive Thätigkeit dagegen setzt schon eine gewisse Apprehension und ein gewisses Urtheil voraus; denn das Thier kann nur dasjenige anstreben oder verabscheuen, wovon es eine gewisse sinnliche Apprehension hat, und wovon es urtheilt, dass es ihm nützlich oder schädlich sei. Allein dieses Urtheil ist hier ein rein instinctives, welches alle Ueberlegung ausschliesst, und deshalb ist auch die daraus erfolgende sinnliche Bewegung oder Thätigkeit in dem Thiere eine rein instinctive; das Streben nach einem Gegenstande oder das Verabscheuen desselben erfolgt mit Nothwendigkeit aus dem instinctiven Urtheile über dessen Nützlichkeit oder Schädlichkeit, und es liegt nicht in der Macht des Thieres, diese Bewegung aufzuhalten oder ihr eine andere Richtung zu geben, als jenes instinctive Urtheil ihr vorzeichnet. Die vernünftige Bewegung oder Thätigkeit endlich setzt eine vernünftige Ueberlegung und ein vernünftiges Urtheil über das zu Begehrende oder das zu Verabscheuende voraus, und kann nur unter dieser Voraussetzung sich vollziehen. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der blos sensitiven Bewegung der Thiere [1]. Allein hier entsteht nun die Frage: Wie haben wir uns den Zusammenhang des vernünftigen Urtheils mit der darauf folgenden Willensthätigkeit zu denken? Wenn der Verstand überlegt, welches von zwei oder mehreren Gütern das höhere und vorzüglichere sei, und auf diese Ueberlegung hin endlich zu dem Urtheil fortschreitet, dass das eine der erkannten Güter das höhere, das andere das geringere sei: muss dann der Wille stets nothwendig nach dem höhern Gute streben, welches ihm der Verstand als solches vorhält, oder kann er auch nach

ad diversa contraria, bonum et malum scilicet, sed solum in bonum, hoc nihil contra libertatem facit. Sed in hoc consistit ratio libertatis, quod nulla coactio potest impedire, quin in bonum vergat, si velit, nec in hoc solo, sed quod non impetu naturae praecedente voluntatis motum, et voluntatem in actum impellente vult homo, quae vult et quae appetit, quemadmodum appetunt bruta, sed desiderio et complacentia voluntatis praecedente et naturali impetu voluntatem concomitante; voluntas enim est instrumentum se ipsum movens in objectum bonum, tanquam primum principium sui motus.

1) Quodl. 1. qu. 16. fol. 19, c.

dem geringern streben, für das geringere sich entscheiden? Diese Frage haben einige dahin beantwortet, dass in der That der menschliche Wille in der Weise an das Urtheil des Verstandes gebunden sei, dass er nur dasjenige anstreben könne, was dieser als das höhere Gut erkennt. In dieser Hypothese gehört das liberum arbitrium in erster Linie dem Verstande an, und erst auf zweiter Linie dem Willen, weil bei jeder freien Entschliessung es zuerst und zumeist auf das Urtheil des Verstandes ankommt, und die Wahl des Willens sich stets nach dem Urtheile des Verstandes bestimmt. Allein diese Ansicht ist ganz unrichtig. Sie widerstreitet vor Allem der Erfahrung. So können z. B. zwei ganz gleichgesinnte, an Seele und Körper ganz in derselben Weise disponirte Menschen bei Erblickung einer schönen Gestalt entgegengesetzte Entschlüsse, der eine zur Wollust, der andere zur Erhaltung der Keuschheit fassen. Die Entscheidung des Willens kann hier nicht durch das Urtheil des Verstandes bestimmt sein, da beide gleich denken; sie muss also dem Willen, unabhängig von der Vernunft, angehören. Folglich ist es keineswegs wahr, dass der Wille stets nothwendig durch das Urtheil des Verstandes über das höhere Gut nothwendig determinirt werde. Dazu kommt noch, dass in der gedachten Hypothese ein wesentlicher Unterschied zwischen der Thätigkeit des Thieres und der Willensthätigkeit des Menschen nicht mehr ersichtlich wäre. Der Unterschied würde blos in der Verschiedenheit der beiderseitigen Erkenntniss und des beiderseitigen Urtheiles begründet sein; die Begehrungsthätigkeit selbst aber würde in dem Einen wie in dem Andern mit Nothwendigkeit dem vorausgehenden Urtheile folgen. Zudem würden in dieser Annahme die Tugenden vielmehr in der Erkenntniss, denn in dem Willen als in ihrem Subjecte sein, was zuletzt auf die von Aristoteles bekämpfte sokratische Behauptung zurückführen würde, dass das Wesen der Tugend in dem Wissen um das Gute bestehe[1]). Hieraus geht denn offenbar hervor, dass wir uns in Bezug auf die oben gestellte Frage für die zweite Alternative entscheiden müssen; nämlich dass der Wille sich auch für dasjenige entscheiden könne, was ihm der Verstand als das mindere Gut vorstellt[2]). Sache des Verstandes ist es also, über die Gegenstände des Wollens zu urtheilen, zu bestimmen, welches das höhere und welches das mindere Gut sei; Sache des Willens dagegen ist es, sich nach eigener Wahl und nach eigenem Belieben für das höhere oder für das mindere Gut zu entscheiden. Thut er das erstere, so handelt er tugendhaft; aber er *muss* es nicht nothwendig thun; er kann auch das andere thun[3]). So hat die

1) Quodl. 1. qu. 16. fol. 20, a sq.

2) Ib. l. c. fol. 21, c. Dicendum igitur absolute, quod bono et meliori proposito, potest eligere minus bonum voluntas.

3) Ib. l. c. fol. 20, c.

Willensfreiheit zwar ihre Wurzel im Verstande, weil ohne Vernunfterkenntniss eine freie Willensthätigkeit nicht möglich wäre; aber formell und principaliter gehört die Freiheit dem Willen an; denn das Primäre und Wesentliche der Freiheit ist die Wahl, und diese Wahl fällt, wie wir sehen, ausschliesslich auf Seite des Willens. Der Verstand stellt dem Willen das Gute blos vor, aber er verhält sich nicht bewegend und determinirend zu letzterm; der Wille bewegt und determinirt sich vielmehr selbst nach eigener Wahl [1]).

Handelt es sich ferner um die Frage, welches von beiden Vermögen, Verstand oder Wille, dem andern dem Range nach vorangehe, so muss nach Heinrich diese Frage dahin beantwortet werden, dass der Wille ein vorzüglicheres Vermögen sei, als der Verstand. Denn offenbar muss jenes Vermögen dem andern dem Range nach vorangehen, dessen Habitus, Thätigkeit und Object höher und vorzüglicher ist, als Habitus, Thätigkeit und Object des andern. Nun aber ist vor Allem der Habitus des Willens ein höherer als der des Verstandes. Denn der Habitus des Willens ist die Liebe, der Habitus des Verstandes dagegen ist die Weisheit. Die Liebe steht aber über der Weisheit. Das Gleiche gilt aber auch von der Thätigkeit des Willens im Vergleich zur Thätigkeit des Verstandes. Denn einerseits ist nicht die Verstandes-, sondern die Willensthätigkeit das herrschende und bewegende in dem ganzen Haushalte des menschlichen Lebens, und andererseits bezieht sich die Willensthätigkeit auf das Object, wie es in sich ist, und verwandelt sich so zu sagen in dasselbe, um es zu geniessen und durch dasselbe vervollkommnet zu werden, während dagegen die Verstandesthätigkeit das Object gewissermassen an sich zieht, und daher durch dasselbe nur in so ferne vervollkommnet wird, als es in ihm ist, als es ein Sein in der Erkenntniss hat (in quantum habet esse in intellectu). Und was endlich das Object betrifft, so ist das Object des Willens das Gute schlechthin, und dieses hat den Charakter des höchsten Zweckes; während dagegen das Object des Verstandes das Wahre ist, welches nur eines der verschiedenen Güter ist, und daher als untergeordneter Zweck unter dem höchsten Zwecke steht. Der Wille steht also in jeder Beziehung höher, als der Verstand [2]).

Doch halten wir hier inne. Das Bisherige dürfte hinreichen, um die Denk- und Lehrweise Heinrichs im Allgemeinen zu charakterisiren. Wir sehen, Heinrich bewegt sich nicht überall auf gleicher Linie, wie

1) Ib. l. c. Libertas ergo principaliter est ex parte voluntatis, ut si velit, agat per electionem, sequendo judicium rationis, vel contra ipsum, sequendo proprium appetitum. Ita quod ad volendum nihil faciat simpliciter ratio, nisi quod proponat volibilia. Licet ad volendum per electionem necesse est praecedere rationis sententiam, quia aliter voluntatis appetitus non esset electivus.

2) Quodl. 1. qu. 14. fol. 17.

Thomas. Die Abweichungen seiner Lehre von der des heil. Thomas sind mannigfach und, wir dürfen sagen, ziemlich durchgreifend. Er hat einerseits dem Platonismus und andererseits der Franziskanerschule Zugeständnisse gemacht, welche keineswegs als unbedeutend betrachtet werden können. Er hat aber auch in andern Punkten, wie in seinen psychologischen Lehrsätzen, Ansichten verfochten, welche der thomistischen Psychologie offen den Krieg erklären. Wir wollen ihn darüber nicht tadeln; er ist eben seinen eigenen Inspirationen gefolgt; er wollte sich sein eigenes Lehrsystem aufbauen, sich selbst eigene Bahnen der Speculation brechen, um auf denselben zur tiefern Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Ob ihm aber diess gelungen sei, ob seine Speculation, was die innere Wahrheit und Correctheit derselben betrifft, den Vergleich mit der thomistischen Speculation auszuhalten vermöge, ist freilich eine andere Frage. Seine Zeitgenossen waren, im Allgemeinen wenigstens, nicht dieser Ansicht. Sein Lehrsystem wurde von dem thomistischen in Schatten gestellt, und konnte sich keineswegs im wissenschaftlichen Bewusstsein seiner Zeit eines solchen Erfolges erfreuen, wie das thomistische. Die Geschichte hat daher über den Vorzug des einen vor dem andern bereits gerichtet. Dagegen werden wir sehen, dass jenes Lehrsystem, welches am Ende des dreizehnten Jahrhunderts im ausgesprochenen Gegensatze zum thomistischen im Schoosse des Franciskanerordens erwuchs, an die Lehrmeinungen Heinrichs mit Liebe sich angeschlossen, dieselben in sich aufgenommen und für ihre Zwecke verwerthet hat. Und gerade darin glauben wir ganz besonders die geschichtliche Bedeutung des Heinrich'schen Systems suchen zu dürfen.

b) Richard von Middleton.

§. 205.

Ein anderer Zeitgenosse des heil. Thomas ist *Richard von Middleton* (Richardus de media villa). Er gehörte dem Minoritenorden an, hatte zu Oxford studirt, eine Zeitlang zu Paris an der berühmtesten Lehranstalt seiner Zeit als Schüler und Lehrer verlebt, und dann, nachdem sein Ruhm begründet war, zu Oxford eine Lehrerstelle erhalten, welche er bis zu seinem Tode (gegen 1300) ruhmvoll bekleidete. Er erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel: „Doctor solidus, fundatissimus, copiosus.“ Sein Hauptwerk ist ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden in vier Foliobänden. Dazu kommen dann noch sog. Quodlibeta, in welchen er, wie Heinrich von Gent, verschiedene speculative Fragen ohne bestimmte Ordnung erörtert.

Richard, obgleich Minorit, weicht nicht in so vielen und so wesentlichen Punkten von dem thomistischen Lehrsystem ab, wie Heinrich; er schlägt vielmehr im Ganzen und Grossen in seiner Speculation dieselben

Bahnen ein, wie Thomas. Er geht in der Erkenntnisslehre von dem Satze aus, dass wir die Substanz oder die Wesenheit der Dinge nicht unmittelbar per speciem propriam erkennen, sondern dass wir zur Erkenntniss derselben nur fortschreiten können von den Eigenschaften aus, unter welchen ein Ding unserer Erkenntniss gegenüber tritt. Aus diesen Eigenschaften schliessen wir zunächst auf ein reales Substrat, welches als Träger diesen Eigenschaften unterliegt, und aus der weitern Betrachtung dieser Eigenschaften schliessen wir dann auch auf die wesentliche Beschaffenheit dieser Substanz, und gewinnen so die Erkenntniss derselben nach ihrem eigenthümlichen Sein und nach ihrem Unterschiede von andern Substanzen oder Wesenheiten. So ist uns die Erkenntniss der Wesenheiten der Dinge nur in so weit ermöglicht, als jene Eigenschaften sie uns erkennen lassen [1]). Eine Erkenntniss der Dinge in ihrer Idee ist uns hienieden nicht möglich, weil die Ideen der Dinge der Sache nach von der göttlichen Wesenheit nicht verschieden sind, und eine unmittelbare Erkenntniss der göttlichen Wesenheit uns hienieden nicht beschieden ist [2]).

Das Universale kann als solches, d. h. in seiner Universalität genommen, nicht objectiv wirklich sein, weder ausser den Dingen, worüber alle einig sind, noch in den Dingen. Denn wäre das Universale als solches objectiv wirklich in den Dingen, dann müsste es in seiner Ganzheit entweder die begriffliche Wesenheit jedes einzelnen Individuums bilden, oder nicht. Wenn ersteres, dann ist damit angenommen, dass ein und dasselbe einfache und ungetheilte Sein zu gleicher Zeit in mehreren Suppositis wirklich sei, was nicht möglich ist, da solches nur bei der göttlichen Trinität stattfinden kann. Wenn letzteres, dann ist das Allgemeine für das Einzelne ganz und gar überflüssig; denn da es ausser seiner Wesenheit liegen würde, so würde es weder nothwendig sein zu seiner Existenz, noch zu der Erkenntniss desselben, noch endlich zu dessen Thätigkeit [3]). — Um daher die Frage zu lösen, ob und in wie

1) *Richard. de media villa,* In l. sent. 2. dist. 24. art. 3. qu. 3. (ed. Ven. 1509.) Via naturae et de lege communi non cognoscimus substantiam per propriam ejus speciem, sed per suas proprietates argumentando, eo quod in illis est aliqua similitudo substantiae: non tamen modo univoco Per species enim accidentium, quae mediante sensu recipiuntur in intellectu, cognoscit intellectus intentionem entis dependentis. Et ex hoc argumentando concludit, quod illi enti natum est aliquod ens subsistere. Et tandem concludit, illud ens esse per se subsistens: et sic devenit in cognitionem substantiae, cujus ratio est ens per se existens. Postea ex illis proprietatibus ulterius venatur differentias substantiae, et tantum potest procedere, quantum potest ex illis proprietatibus elicere, et non plus naturaliter et de communi lege. Unde et philosophi cum venabantur differentias substantiarum, hoc faciebant ex comparatione substantiarum ad earum proprietates, et tantum descendebant, quantum per proprietates poterant manuduci.

2) Ib. l. c.

3) In l. sent. 2. dist. 3. art. 3. qu. 1. Aut ipsum universale esset de ratione

ferne das Universale objectiv real sei, muss zuerst der Begriff desselben genau bestimmt werden. Man nennt nämlich etwas allgemein, in so ferne seine causale Wirksamkeit eine allgemeine ist (universale in causando), wie man denn in diesem Sinne Gott als die allgemeine Ursache bezeichnet; man nennt ferner etwas allgemein, in so fern es an sich geeigenschaftet ist, mehrere Materien in gleicher Weise zu informiren (universale in essendo), wie denn in diesem Sinne jede Form ein universale genannt werden könnte, wenn sie getrennt von der Materie wirklich wäre; man nennt ferner etwas allgemein in so ferne, als es geeigenschaftet ist, mehrere Dinge zu repräsentiren (universale in repraesentando), wie denn in diesem Sinne jegliche Species im menschlichen Verstande allgemein genannt wird, weil sie, wie z. B. die Species des Menschen, nicht diesen oder jenen Menschen, sondern den Menschen überhaupt, so fern er Mensch ist, repräsentirt. Und endlich nennt man etwas allgemein, in so ferne es geeigenschaftet ist, von mehreren Individuen prädicirt zu werden (universale in praedicando), wie denn der Begriff allgemein ist, weil er von allen Individuen, welche er umfängt, sich prädiciren lässt. Betrachtet man nun die drei ersterwähnten Arten des Allgemeinen, so sieht man leicht, dass auf sie der Begriff der Allgemeinheit nur im uneigentlichen Sinne passt; denn näher betrachtet sind das Universale in causando, in essendo und in praedicando doch nur etwas Einzelnes, welches blos in einer gewissen Beziehung, nämlich in Bezug auf die Fähigkeit, entweder Mehreres zu beursachen, oder Mehreres zu informiren, oder Mehreres zu repräsentiren, mit dem Charakter der Allgemeinheit sich bekleidet. Ein Universale ist im eigentlichen Sinne des Wortes nur das Universale in praedicando. Dieses Universale schliesst nun aber ein Doppeltes in sich, nämlich dasjenige, was universell ist, d. h. was von mehreren Individuen prädicirt werden kann, und das ist eben die Wesenheit dieses Individuums, wie und in so fern sie in abstracto gedacht wird; und dann die Universalität selbst, vermöge welcher jene Wesenheit von mehreren Individuen prädicirbar ist. Obgleich nun nicht in Abrede zu stellen ist, dass die Wesenheit, welche den Inhalt des Universale ausmacht, in den Individuen wirklich ist, so ist sie doch nicht wirklich so, wie sie abgelöst von den Individuen im Begriffe gedacht wird, und noch weniger ist sie wirklich nach der Uni-

cujuslibet singularis sui, aut non. Si sic, tunc res creata simplex indivisa esset de ratione plurium suppositorum, quod est impossibile; solius enim divinae essentiae proprium est, quod sine sui multiplicatione sit tota de ratione plurium suppositorum. Si non, tunc ipsum universale realiter existere esset inutile, quia non esset utile ad singularium existentiam, cum esset aliquid extra essentiam eorum, nec ad eorum cognitionem, cum non esset de ratione eorum, nec ad eorum operationem.

versalität, welche sie durch das Denken erhält. Daraus folgt, dass es in dieser doppelten Beziehung kein Universale ausser dem Geiste gebe, dass vielmehr das Allgemeine in dieser doppelten Beziehung ein Product des Denkens sei. Es ist daher auch nicht eine intentio prima, sondern nur eine intentio secunda. Die Intentio prima geht nur auf das Einzelwesen, oder vielmehr auf die Wesenheit, wie und in so ferne sie in den Einzelwesen verwirklicht ist, und nur diese ist eigentlich objectiv real. Das Universale ist erst durch die Intentio prima bedingt, und erhält zwar nicht seinen Inhalt, aber doch die Form der Abstractheit und Allgemeinheit erst durch das Denken[1]).

In der Ideenlehre bestimmt Richard die Idee als eine Aehnlichkeit des Erkannten in dem Verstande, als eine Erkenntnissform, welche dem Erkannten entspricht. Da nun Gott nach Aussen durch Verstand und Wille thätig ist, so muss er die Ideen der Dinge in sich haben, welche er hervorbringt[2]). Die Idee, welche Gott von einem Dinge hat, kann aber wiederum in doppelter Weise gefasst werden. Man kann nämlich darunter verstehen die Wesenheit eines Dinges, wie und in so fern sie von Gott gedacht wird; denn dieser Gedanke steht zu dem Dinge selbst im Verhältnisse der Aehnlichkeit, weil er das Vor- oder Musterbild ist, nach welchem Gott schafft. Man kann aber unter Idee auch dasjenige verstehen, wodurch Gott die geschöpflichen Dinge denkt, dasjenige, wodurch in ihm der Gedanke der geschöpflichen Wesen bedingt ist. Denn wie wir nur durch die intelligible Species, welche und weil sie zu den Dingen im Verhältnisse der Aehnlichkeit steht, die Dinge selbst denken können, so muss auch in Gott ein solcher Erkenntnissgrund angenom-

1) Ib. l. c. Universale quadrupliciter potest accipi. Uno modo in causando, secundum quem modum dicimus, quod Deus est universalis causa omnium. Alio modo per indifferentiam aptitudinis ad informandum plura; secundum quem modum forma, quantum est ex se nata informare plures partes materiae unigeneas, diceretur universalis, si esset actu existens a materia separata. Tertio modo per indifferentiam in repraesentando, secundum quem modum species in intellectu existens dicitur universalis sub ratione, qua non repraesentat hominem hunc vel illum, sed hominem, in quantum homo est.... Quarto modo per indifferentiam in praedicando, secundum quem modum dicit Porphyrius, quod universale est, quod patitur de pluribus: et hoc est proprie universale. Nam universale dictum tribus modis primis secundum rei veritatem singulare est. Dico ergo, quod ipsum universale, de quo intendimus loqui, duo complectitur, scilicet id quod est universale, ut ipsam hominis vel angeli essentiam, ut intellectam praeter unitatem et multitudinem numeralem; et ipsam universalitatem, qua est praedicabilis de pluribus. Sed neutro modo est in reali existentia angelus universalis nec quaecunque res alia, quia ipsa universalitas est res constituta a ratione. Et dicitur intentio secunda, quia non accidit quidditati rei, nisi ut intellecta est praeter unitatem et multitudinem numeralem: secundum quem modum non potest esse actu in re extra: quapropter ut sic intellecta dicitur intentio prima.

2) In l. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 1.

men werden, durch welchen er die Dinge denkt, und weil dieser Erkenntnissgrund nur unter der Bedingung Erkenntnissgrund der Dinge sein kann, dass er zu den Dingen in einem Aehnlichkeitsverhältnisse steht, so muss auch auf ihn der Begriff der Idee angewendet werden. In dieser doppelten Weise also müssen wir Ideen von den Dingen in Gott annehmen. In Gott ist die Idee eines Dinges, in so fern Gott durch dieselbe das Ding denkt; und es ist in ihm die Idee desselben Dinges, in so ferne er durch die Idee als Erkenntnissgrund den wirklichen Gedanken desselben hat[1]).

Dieses vorausgesetzt, lässt es sich nun leicht entscheiden, wie und in welchem Sinne die göttliche Wesenheit selbst als Idee des Geschöpflichen bezeichnet werden könne und müsse. Verstehen wir nämlich unter Idee das Geschöpfliche selbst, wie und in so ferne es von Gott gedacht wird, dann können wir keineswegs sagen, dass die Ideen des Geschöpflichen mit der göttlichen Wesenheit zusammenfallen; denn so sind die Ideen eben blos Gedanken des göttlichen Verstandes. Verstehen wir dagegen unter Idee den Gott immanenten Erkenntnissgrund, durch welchen er die Dinge denkt, oder durch welchen ihm der Gedanke von geschöpflichen Dingen im Allgemeinen und Besondern überhaupt ermöglicht ist, dann müssen wir sagen, dass die Idee in diesem Sinne nichts anderes ist, als die göttliche Wesenheit; aber freilich nicht, wie sie an sich betrachtet wird, sondern wie und in wie ferne sie nach Aussen nachahmbar ist. Denn dadurch, dass Gott seine eigene Wesenheit in dieser ihrer Nachahmbarkeit nach Aussen denkt, ist in seinem Verstande der Gedanke des Geschöpflichen überhaupt, so wie der besondern geschöpflichen Dinge, durch welche seine Wesenheit nach Aussen nachgeahmt werden kann, bedingt. *Durch* seine Wesenheit als die *intelligible Species* oder die Idee der Dinge denkt Gott die letztern. So beruhen die Ideen der Dinge in Gott auf einem „respectus rationis“ der göttlichen Wesenheit zu geschöpflichen Dingen; denn dieses, dass die göttliche Wesenheit nach Aussen nachahmbar ist durch geschöpfliche Dinge, und nach dieser ihrer Nachahmbarkeit von Gott gedacht wird, bringt eine gewisse Beziehung der göttlichen Wesenheit zu geschöpflichen Dingen mit sich: allerdings nicht eine reale, weil die Dinge dadurch noch nicht wirklich sind, sondern solches erst durch den freien Willen Gottes werden; aber doch eine in der göttlichen Wesenheit begründete und dann durch das göttliche Denken auf diesen Grund hin gesetzte Beziehung (respectus rationis); denn Gott setzt sich dadurch, dass er sich als nachahmbar von geschöpflichen Dingen denkt, in eine ideale Beziehung zu diesen Dingen, und diese ideale Beziehung ist eben in ihrer Möglichkeit durch die Nachahmbarkeit der göttlichen Wesenheit selbst bedingt, weil, wenn letztere nicht nachahmbar wäre,

1) In l. sent. 1. dist. 36. art.2. qu. 2.

Gott durch sein Denken sich auch nicht in eine solche ideale Beziehung zu aussergöttlichen Dingen setzen, d. h. sich nicht als nachahmbar von geschöpflichen Dingen denken könnte [1]). — Und hält man dieses fest, dann lässt sich auch leicht die Frage beantworten, ob und in wie ferne eine Vielheit von Ideen in Gott anzunehmen sei. Nimmt man nämlich den Begriff der Idee subjectiv, d. h. als dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt, dann sieht man leicht, dass, in wie ferne die Idee in diesem Sinne nur die göttliche Wesenheit selbst ist, die Idee nur Eine sein könne, wie die göttliche Wesenheit nur Eine ist, dass aber, in wie ferne die göttliche Wesenheit von mehreren und verschiedenen Dingen nachahmbar ist, oder mit andern Worten eine ideale Beziehung (respectum rationis) zu vielen und verschiedenen Dingen hat, die göttliche Wesenheit sich als Idee zu vielen und verschiedenen Dingen verhalten könne, und folglich von diesem Gesichtspunkte aus und in diesem Sinne eine Vielheit von Ideen angenommen werden müsse. Nimmt man dagegen den Begriff der Idee objectiv, d. h. als dasjenige, was Gott denkt, so ist wiederum klar, dass auch hier eine Vielheit von Ideen angenommen werden müsse, weil Gott auf Grund der Imitabilität seiner Wesenheit viele und verschiedene Dinge denkt. Aber freilich ist dann diese Vielheit nicht so zu denken, als seien es viele und verschiedene Acte, in welchen Gott die Dinge denkt; denn das göttliche Denken ist Ein untheilbarer Act; die Vielheit fällt hier nur auf das Gedachte, nicht auf das Denken [2]).

§. 206.

Eine andere Frage ist diese, ob blos die species specialissimae, oder auch die Individuen in ihrer Individualität genommen in Gott eine Idee haben. Richard entscheidet sich im Gegensatze zu Heinrich von Gent für das letztere. Gott erkennt sich nicht blos als nachahmbar durch gewisse Arten, sondern auch durch individuelle Wesen; es müssen also auch die individuellen Wesen in ihm ideal präformirt sein [3]). Nur entsteht dabei die weitere Frage, ob auch solche individuelle Dinge,

1) In I. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 2.

2) In I. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 3. Restat ergo, quod pluralitas idearum in divino intellectu attenditur secundum diversas relationes rationes divinae essentiae, quae est forma divini intellectus ad diversas creaturas; et quia relatio rationis non consequitur rem nisi in quantum est intellecta, ideo dico, quod pluralitas idearum est in Deo per hoc, quod divinus intellectus intelligit essentiam suam ut diversarum creaturarum repraesentativam et ut ab eis imitabilem; quamvis autem ab aeterno non fuerit creatura in esse reali, neque una neque plures, tamen ab aeterno fuerunt per divinam essentiam a divino intellectu intellectam repraesentatae creaturae divino intellectui, et ab aeterno fuerunt in divina essentia plures relationes secundum rationem ad diversas creaturas non realiter existentes, sed divino intellectui repraesentatas.

3) In I. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 4.

welche stets im Stande der Möglichkeit bleiben und nie in die Wirklichkeit eintreten, in Gott eine Idee haben. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Richard wiederum zwischen der rein speculativen und zwischen der praktischen Erkenntniss Gottes. Handelt es sich um die speculative Erkenntniss, so kann es nicht in Abrede gestellt werden, dass Gott alles Mögliche erkennt, wenn es auch nie wirklich wird. Denn seine Wesenheit ist ihm die ratio cognoscendi alles Möglichen. Handelt es sich aber um die praktische Erkenntniss, d. h. um die Erkenntniss dessen, was Gott wirken will, so fallen unter diese Erkenntniss selbstverständlich blos jene Dinge, welche wirklich in's Dasein treten. Nun aber nennt man Idee im strengen Sinne nur den Erkenntnissgrund oder die Erkenntnissform der praktischen Erkenntniss, weil man unter Idee als solcher nicht blos die ratio cognitionis, sondern auch die ratio factionis rerum versteht, mit andern Worten: weil die Idee nicht blos die ratio cognoscendi res, sondern auch die ratio exemplaris rerum ist, nach welcher die Dinge geschaffen werden. Und wenn man nun Idee in diesem engsten und strengsten Sinne des Wortes nimmt, so kann es blos von solchen Dingen eine eigentliche Idee in Gott geben, welche wirklich in's Dasein treten sollen durch den göttlichen Willen [1]).

Die Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit kann, wenn es sich um die Frage handelt, ob beide ein und dasselbe, oder ob sie verschieden seien, von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden, nämlich vom Gesichtspunkte der Ursache aus und in Bezug auf das Beursachte. Von Seite ihrer Ursache betrachtet sind beide der Sache nach (realiter) ein und dieselbe Thätigkeit, und unterscheiden sich nur dem Begriffe nach (secundum rationem), weil und in so fern die Beziehung Gottes als Schöpfers zu den Dingen eine andere ist, als die Beziehung Gottes als Erhalters zu denselben. In ihrer Beziehung zu dem Beursachten dagegen muss ein realer Unterschied zwischen beiden Thätigkeiten festgehalten werden; denn die Wirkung ist beiderseits eine verschiedene. Die schöpferische Thätigkeit bewirkt nämlich, dass die Dinge vom Nichtsein zum Sein gelangen; die erhaltende Thätigkeit dagegen bewirkt, dass das schon Seiende im Sein beharrt; denn die Erhaltung ist nicht in dem Sinn eine fortgesetzte Schöpfung, als würde jedes Ding jeden Augenblick in's Nichts zurücksinken, und jeden Augenblick wieder neu geschaffen werden. Das müsste man allerdings annehmen, wenn man Schöpfung und Erhaltung nicht terminative der Sache nach (realiter) verschieden sein liesse. Aber dieser Unterschied muss eben festgehalten werden [2]).

1) In 1. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 4.

2) In 1. sent. 2. dist. 1. art. 2. qu. 1. Creatio et conservatio quantum ad

Eine Anfangslosigkeit der geschaffenen Welt hält Richard für innerlich unmöglich. Denn die Welt empfängt ja nicht, indem sie in's Dasein tritt, das Sein des Schöpfers selbst, sondern sie empfängt ein von dem des Schöpfers verschiedenes Sein. Wenn aber dieses, dann empfängt sie in der Schöpfung ein neues Sein, welches vorher nicht da war. Aber ein solches neues Sein empfangen und doch ewig und anfangslos sein, widerstreitet sich. Die Welt kann somit als geschaffene Welt nicht ewig sein [1]). Der Begriff der Schöpfung schliesst wesentlich den Begriff des Anfangs in sich; wenn nicht, dann fällt der Begriff des Schaffens mit dem Begriff der Erhaltung in Eins zusammen, was, wie gezeigt worden, nicht anzunehmen ist [2]).

Wenn hier Richard mit Heinrich von Gent der gleichen Ansicht ist, so stimmt er demselben auch darin bei, dass er im Menschen ausser der intellectiven Seele, welche die eigentliche Wesensform im Menschen ist [3]), noch eine andere substantielle Form annimmt, die Form der Körperlichkeit. Diese wird aus der Potenz der Materie extrahirt, ist aber nicht im Stande, dem menschlichen Körper ein volles und dauerndes Sein zu verleihen, weshalb die Auflösung des Leibes sogleich beginnt, wenn die intellective Seele vom Körper sich scheidet. Vielmehr verhält sich der Leib, mit dieser substantiellen Form

illud, quod dicunt ex parte Dei, realiter idem sunt, quia utraque est divina actio ipsa, quae Deus est; secundum tamen rationem differunt, quia alia est relatio secundum rationem ipsius Dei ad creaturam, in quantum est creator, et alia, in quantum est conservator. Quantum vero ad illud, quod dicunt ex parte creaturae vel connotant, realiter differunt, quia creari est accipere esse non de aliquo vel nunc primo referri ad aliquem sub ratione, qua dat esse non de aliquo. Conservari autem est teneri in esse praedicto, quod idem est quod duratio vel permanentia rei in esse praedicto per illum, a quo illud esse dependet. Accipere autem esse non de aliquo et duratio ipsius esse realiter differunt; ergo etiam relatio esse creati ad deum et relatio durationis ejus ad ipsum Deum sunt relationes differentes. Et ita sequitur, quod sive creari sit accipere esse non de aliquo, sive nunc primo referri ad aliquem sub ratione, qua dat esse non de aliquo, realiter differt a conservari.

1) In l. sent. 2. dist. 1. art 3 qu. 4.

2) Ib. l. c. Praeterea hoc videtur includi in signato creationis, quia creari est accipere esse non de aliquo. Hoc autem aut significat idem, quod habere esse non de aliquo ab aliquo, aut nunc primo habere esse ab alio non de aliquo. Non primo modo, ut videtur, quia cum creatura, quamdiu est, sit ab alio, sic non de aliquo semper crearetur, quamdiu est, quod falsum est; tunc enim nihil aliud esset ipsum conservari, quam ipsum creari, quod ante improbatum est. Restat ergo, quod creari est primo habere esse nunc ab alio non de aliquo. Sed rem habere esse nunc primo, ipsam includit non esse ab aeterno. Si ergo deus potuisset machinam mundialem ab aeterno creasse, potuisset facere contradictoria simul esse, quod falsum est.

3) In l. sent. 2. dist. 17. art. 1. qu. 3. Quodl. 1. qu. 13.

ausgestattet, zu der Seele als materia proxima, und erhält daher seine Vollendung erst durch diese [1]).

Der menschliche Wille wird bewegt von Gott, vom Verstande, vom Objecte, von dem sinnlichen Begehren und endlich von sich selbst. Gott bewegt den Willen als die causa prima und principalis aller geschöpflichen Thätigkeit; der Verstand bewegt denselben, indem er ihm das Object seines Strebens vorhält und ihn so zur Thätigkeit nicht determinirt, aber disponirt. Das Object bewegt den Willen, indem es in dem Willen eine gewisse Neigung zu ihm hervorruft; das sinnliche Begehren bewegt denselben, indem es ihn gleichfalls zu einem gewissen sinnlichen Gute inclinirt, ohne ihn dadurch zu necessitiren; der Wille endlich bewegt sich selbst, indem er es ist, welcher sich zu seinem Thun bestimmt und den Act, welchen er vollbringen will, elicirt. Und gerade hierauf muss das Hauptgewicht gelegt werden. Jeder andere bewegende Einfluss auf den Willen bleibt resultatlos, wenn der Wille nicht sich selbst bewegt. So kann er als „instrumentum se ipsum movens“ betrachtet werden [2]).

Wir glauben, das bisher Gesagte dürfte hinreichen, um die Denkweise Richards zu charakterisiren. Wir sehen, im Ganzen und Grossen bewegt er sich in den Bahnen der thomistischen Lehre, ohne dass es jedoch im Einzelnen an Abweichungen von derselben mangelt. Einen durchgreifendern Einfluss auf den Fortgang der Scholastik hat er nicht ausgeübt. Daher muss die Geschichte ihn zwar rühmend erwähnen; aber seinem Lehrsystem eine grössere und eingehendere Aufmerksamkeit zu schenken, dazu ist sie nicht verpflichtet.

c) Aegidius von Colonna und Gottfried von Fontaines.

§. 207.

Ein unmittelbarer Schüler des heil. Thomas war *Aegidius Colonna* (de Columna) aus dem edlen römischen Geschlechte der Colonna's, daher er auch Aegidius Romanus genannt wird. Noch jung kam derselbe nach Paris und genoss daselbst des Unterrichtes des heil. Thomas, dessen eifrigster Schüler und Vertheidiger er nachmals wurde. Er trat in den Orden der Augustiner-Eremiten ein und ward Lehrer der Philosophie und Theologie an der Hochschule von Paris. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines Talentes bewirkte, dass ihm die Erziehung des nachherigen Königs von Frankreich, Philipps des Schönen, übertragen wurde. Er erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel: Doctor fundatissimus oder Doctor fundamentarius. Er vertheidigte den heil. Thomas gegen die Angriffe des Oxforder Minoriten Wilhelm von Lamarre, von welchem weiter unten die Rede sein wird, indem er dessen „Re-

1) In l. sent. 2. dist. 17. art. 1. qu. 5. — 2) Quodl. 1. qu. 16.

prehensorium oder Correctorium fratris Thomae" eine eigene Widerlegungsschrift, das „Correctorium Corruptorii" entgegenstellte. Welches Ansehen er bei seinen Ordensbrüdern genoss, ersehen wir aus einem Beschlusse, welcher auf einer allgemeinen Versammlung des Augustinerordens zu Florenz im Jahre 1287 gefasst wurde. Er lautet also: Quia venerabilis magistri nostri Aegidii doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas praedicti magistri nostri omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant, eisdem praebentes assensum, et ejus doctrinae, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores [1]." Im Jahre 1296 wurde Aegidius Erzbischof von Bourges und starb daselbst im Jahre 1316, nachdem er zum Cardinal war erwählt worden. Seine hauptsächlichsten Schriften sind folgende: Das schon genannte „Defensorium seu correctorium corruptorii s. Thomae;" dann die „Quodlibeta;" ferner eine Schrift „De ente et essentia," „de materia Coeli;" „Commentarii in octo libros Physicorum Aristotelis;" „In Aristotelem de anima;" „Super libros Priorum Analyticorum;" „Super libros Posteriorum;" „Quaestiones metaphysicales;" und „De regimine principum libri tres [2]." — Es wird ihm nachgerühmt, dass er bei einer so grossen Anzahl von Schriften, welche er geschrieben, nicht ein einziges Mal sich widersprochen habe [3].

Aegidius ist nicht so fast ein origineller Denker; er hat keine eigenen Bahnen in seiner Speculation eingeschlagen; aber er hat das Verdienst, das Lehrsystem seines Meisters nach allen Seiten hin klar entwickelt, die von den Gegnern angegriffenen Lehrsätze genau determinirt und mit Geschick vertheidigt zu haben. Wir wollen zur Charakterisirung seiner Denk- und Lehrweise einige Hauptpunkte aus seinem Lehrsystem herausheben.

Die Frage, ob ein Mensch, welcher in einem falschen „Gesetze" oder in einer falschen Religion von Jugend auf gelebt und erzogen worden ist, zur Erkenntniss der Falschheit jenes „Gesetzes" und zur Erkenntniss der wahren Religion gelangen könne, wird von Aegidius bejaht. Und er gibt auch die Mittel an, wodurch der Mensch zu dieser Erkenntniss gelangen könne. Diese Mittel sind nach seiner Ansicht die natürliche Vernunft, die Wunder und die Offenbarung. Durch die natürliche Vernunft allein schon kann der Mensch erkennen, dass gar Vieles, was die ausserchristlichen Religionen lehren, nothwendig falsch sein müsse. So lehrt z. B. das muhamedanische Gesetz, dass Sünden gegen die Natur nichts Lasterhaftes seien. So lehrt ferner

1) In vita Aegidii, ab Angelo Rocca „Defensorio" praefixa.
2) *Hauréau*, De la phil. scol. t. 2. p. 285 sqq.
3) *Boulay*, Hist. univ. Paris. t. 3. p. 672.

Plato die Gemeinschaft der Weiber und der Güter. Das sind Dinge, welche schon die natürliche Vernunft als falsch erkennen kann und muss. Und wenn dieses, dann muss sie auch schliessen, dass das „Gesetz,“ welches solche Dinge lehrt, nicht das wahre sein könne [1]). Ist aber der Mensch zu dieser Erkenntniss gekommen, dann treten ihm die Wunder gegenüber, durch welche das wahre christliche Gesetz in seiner Wahrheit begründet worden ist. Er muss schliessen, dass nur jenes „Gesetz“ das wahre sein könne, welches auf dem Wege des Wunders in die Welt eingeführt worden ist, und gelangt so zur Erkenntniss der wahren Religion [2]). Aber sollte es auch geschehen, dass er nicht in der Lage wäre, das Christenthum als thatsächliche Institution zugleich mit den Wundern, wodurch es in die Welt eingeführt worden, zu erkennen, so bleibt noch ein drittes Mittel, wodurch er zur Erkenntniss desselben gelangen kann, nämlich die göttliche Offenbarung. Wer nämlich thut, was an ihm ist, wer gute Werke vollbringt und Gott bittet, dass er ihm den Weg des Heiles zeige, den wird auch Gott nicht verlassen, sondern auf irgend eine Weise ihm offenbaren, was er zu thun habe, um zur Wahrheit zu gelangen [3]).

Was aber die Wahrheiten des christlichen Glaubens selbst betrifft, so sind dieselben keineswegs der menschlichen Vernunft widerstreitend, wie solches bei vielen Lehrsätzen falscher Religionen stattfindet, sondern wenn dieselben auch zum grossen Theile über die Vernunft sind, so sind sie doch nicht gegen die Vernunft. Eben deshalb liegt es denn auch in der Möglichkeit der rein natürlichen Vernunft, alle Einwürfe zu lösen, welche vom Standpunkte der Vernunft aus gegen die Wahrheiten des Christenthums gemacht werden können [4]). Aber freilich ist dieser Satz nur im Allgemeinen zu nehmen. Es soll nämlich damit blos gesagt werden, dass die menschliche Vernunft an und für sich und im Allgemeinen genommen, die Möglichkeit in sich schliesst, alle Einwürfe gegen den Glauben zu lösen; nicht aber, dass jeder einzelne Mensch im Stande sei, diese Aufgabe durch blos natürliche Kraft ohne höhere Gnadeneinwirkung Gottes zu lösen [5]). Denn

1) *Aegid. Columna,* Quodlibeta (ed. Lovan. 1646), quodl. 3. qu. 7. p. 145.

2) Ib. l. c. p. 146, a sq.

3) Ib. l. c. p. 146, b. Omnino enim pie debemus credere, quod aliquis nutritus in falsa lege, si det se bonis operibus, ut eleemosynis faciendis et aliis operibus piis, et faciat, quod in se est, et deprecetur Deum, ut sibi ostendat salutis viam, et si lex bona sit, quam habet, dimittatur in ea, si mala est, eruatur ab ea, et ut Deus revelet ei, quid agendum sit..... etc. Das Beispiel des Cornelius wird angeführt.

4) Quodl. 5. qu. 7. p. 284, b sq.

5) Ib. l. c. p. 285, a. Quamvis quidquid potest per hominem contra fidem vià rationis dici, totum possit ab homine rationaliter solvi: attamen dicendum, quod ab isto homine vel ab illo sine spirituali Dei influxu possent solvi omnes, esset impossibile.

die Vernunft, wie sie in concreto in dem einzelnen Menschen wirklich ist, ist in ihrer Erkenntniss von den Sinnen abhängig, und ist daher schon in Bezug auf jene Wahrheiten, welche als Vernunftwahrheiten in ihren Bereich fallen, deficient, wie die Irrthümer beweisen, in welche auch die grössten Philosophen gefallen sind. Um so mehr muss sie sich deficient verhalten in Bezug auf solche Wahrheiten, welche über aller Vernunft stehen. Ohne besondere Erleuchtung Gottes wird also der einzelne Mensch nie dazu gelangen können, alle Einwürfe gegen den Glauben zu lösen. Er kann diesen oder jenen Einwurf lösen, über diesen oder jenen Defect der Erkenntniss sich erheben; aber alle Einwürfe zu lösen, allen Defect der Erkenntniss zu vermeiden: dazu reichen seine natürlichen Vernunftkräfte nicht aus; dazu bedarf es der erleuchtenden Gnade Gottes [1]). — Doch setzen wir auch den Fall, dass ein Mensch alle Einwürfe gegen den Glauben zu lösen vermöchte, so würde er damit doch noch keine demonstrative Erkenntniss von den Glaubenswahrheiten besitzen. Eine solche ist nicht möglich, weil eben die Wahrheiten des Glaubens über der Vernunft stehen, und daher die Gründe, welche für dieselben aufgebracht werden können, keine innere, sondern nur äussere Gründe sind [2]).

In jedem geschöpflichen Wesen ist das Sein von der Wesenheit real zu unterscheiden. Nur in Gott fallen beide zusammen. Gott ist das Sein durch sich und aus sich, das Sein schlechthin; die geschöpflichen Dinge dagegen sind nur dadurch, dass sie an dem Sein Gottes Theil nehmen [3]). Ihr Sein ist eine gewisse Actualität, welche ihnen von Gott so zu sagen eingedrückt wird. Ihre Wesenheit verhält sich zu diesem Sein an sich nur potentiell; zur Actualität des Seins kommt aber die Wesenheit nur dadurch, dass ihr von Gott diese Actualität mitgetheilt, eingedrückt wird [4]). Und daraus folgt, dass dieses Sein von der Wesenheit real verschieden sein müsse. Nur unter der Bedingung, dass man diese Verschiedenheit festhält, kann auch der Begriff der Schöpfung aufrecht erhalten werden. Denn das Compositum aus Wesenheit und Sein ist eben der Terminus der Schöpfung, und die Schöpfung besteht mithin darin, dass die an sich blos potentielle

1) Ib. l. c. p. 285, b. Quod enim ratio nostra, sic deficiens in intelligibilibus, non adjuta spiritualiter per divinum influxum in nullo deficeret, sed omnes rationes falsas solveret, non est possibile; potest quidem cavere sibi ab hoc defectu vel ab illo, et solvere hanc rationem defectibilem vel illam; sed ut in nullo deficiat et omnes rationes defectibiles et solubiles solvat, esse non potest.

2) Ib. l. c. p. 285, b sq. — 3) Quodl. 1. qu. 7. p. 16, a.

4) Ib. l. c. Esse ergo nihil est aliud, quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente; nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam, et illa actualitas impressa vocatur esse.

Wesenheit actuirt wird, dadurch, dass der Schöpfer ihr das Sein mittheilt [1]).

Das Princip der Individuation in den körperlichen Dingen ist die Materie, insoferne sie unter der Kategorie der Quantität steht, und durch dieselbe determinirt ist. Im Allgemeinen werden zwar die Accidentien durch das Subject selbst individuirt, welchem sie inhäriren. Aber die Quantität macht hievon eine Ausnahme. Denn wenn man auch die Quantität von dem Subjecte, welchem sie inhärirt, dem Begriffe nach trennt, so ist und bleibt sie doch immer etwas Ausgedehntes, weil die Ausdehnung ihr als Quantität wesentlich ist. Und wenn dieses, dann ist sie auch in ihrer Trennung vom Subjecte immer noch als theilbar in mehrere gleichartige Theile denkbar. Mit andern Worten: die Individuation kommt ihr nicht vermöge des Subjectes zu, welchem sie inhärirt, sondern sie ist derselben an sich eigen. Daraus folgt, dass, wo immer die Quantität sich vorfindet, da auch die Individualität gegeben ist, und dass gerade die Quantität es ist, welche die Individualität bedingt, weil sie allein die Individualität an und für sich zu eigen hat, während sowohl die bestimmenden Formen der Dinge, als auch deren Accidentien an sich allgemein sind, und nur durch ein Anderes individuirt werden können [2]). Nun ist es aber die Materie, welcher die Quantität angehört. Folglich muss die Materie, insoferne sie mit der Quantität behaftet ist, als das Princip der Individuation betrachtet werden. Die Materie als mit der Quantität behaftet ist nämlich ausgedehnt, und deshalb theilbar. Durch die verschiedenen Theile der Materie nun werden auch die Formen, die in diesen Theilen der Materie aufgenommen werden, getheilt; und so entstehen die Individuen [3]).

Die geistigen Wesen haben keine Materie; sie sind individuell durch sich selbst. Zwar sind sie als geschaffene Wesen nicht ohne Potenzialität; aber diese Potenzialität hat in ihnen nicht den Charakter der Materie [4]).

1) Ib. l. c. p. 16, b. Ex hoc etiam patere potest, quomodo sit creatio rerum. Nam si res essent simplices, et non esset ibi compositio inter essentiam et esse, non video, quomodo creari possent. Sicut enim non generantur per se nec materia nec forma, sed compositum; sic nec creatur essentia per se separata ab esse, nec creatur esse separatum ab essentia: sed creatur totum compositum ex essentia et esse.

2) Quodl. 1. qu. 11. p. 24, a sq.

3) Ib. l. c. p. 24, b. Hoc ergo modo fit individuatio: quia materia habet esse extensum per quantitatem, et in diversis partibus materiae recipiuntur diversae formae: forma dividitur, et divisa individuatur per materiam extensam. Sed cum extensio per quantitatem fiat, ad quantitatem est recurrendum, cum loqui volumus de individuatione corporum.

4) Quodl. 1. qu. 8.

§. 208.

Die Unterscheidung Heinrichs von Gent zwischen dem esse essentiae, dem esse naturae und dem esse rationis billigt Aegidius nicht. Wenn man nämlich sagt, dass die Wesenheit ein dreifaches Sein habe, nämlich ihr Sein an sich als Wesenheit (esse essentiae), vermöge dessen sie sich gleichgiltig verhält zur Universalität und Particularität, dann das Sein in den individuellen Dingen, in welchen sie individualisirt, particularisirt ist, und dann das Sein im Verstande, in welchem sie als allgemein gedacht wird, so ist das nach Aegidius eine ganz unhaltbare Aufstellung. Die Wesenheit an sich hat nämlich kein eigenes Sein, abgesehen von dem Einzelnen und von dem Verstande. Das, was man das Sein der Wesenheit an sich (esse essentiae) nennt, ist nicht verschieden von dem Sein, welches sie im Verstande hat (esse rationis). Denn nur der Verstand ist es, welcher die Wesenheit von ihren individuirenden Principien, mit welchen sie im Individuum auftritt, entkleidet, und sie als reine Wesenheit denkt. Nur muss dabei wieder ein doppeltes Sein der Wesenheit im Verstande unterschieden werden. Der Verstand denkt nämlich zunächst und auf erster Linie die reine Wesenheit als solche. Das ist die intentio prima. Dann aber, indem er auf diese Wesenheit reflectirt, und sieht, dass dieselbe von mehreren individuellen Dingen prädicirt werden kann, fasst er dieselbe als allgemein auf. Und das ist die intentio secunda. So ist das esse essentiae zwar ebenso wie das esse universalitatis ein esse rationis; aber beide unterscheiden sich in so fern von einander, als das erstere die intentio prima, das letztere die intentio secunda des Verstandes ist [1]). — Es ist diese Lehrbestimmung des Aegidius in so fern von Wichtigkeit, als sie die obige Unterscheidung, welche, wie wir sehen werden, der ganzen skotistischen Lehre vom Allgemeinen die Unterlage dargeboten hat, im Sinne des thomistischen Systems auf ihre rechte Bedeutung zurückführt.

Die Materie ermangelt, wenn man sie an und für sich betrachtet, der Actualität, der Bestimmtheit und Unterschiedenheit, sowie der

1) Quodl. 2. qu. 6..... Res enim considerata secundum esse essentiae habet esse rationis, et intellectus est ille, qui fertur in ipsam essentiam secundum se: et ipsa essentia creata secundum se non habet esse, sed solum habet considerationem secundum intellectum. Unde esse essentiae, prout est aliud ab esse naturae, est esse secundum intellectum, et esse essentiae non differt ab esse universalitatis, quasi unum sit esse rationis, et non aliud, ut isti (adversarii) videntur dicere, dum volunt, quod res, ut habet esse particulare, habeat esse naturae, ut vero habet esse universale, habeat esse rationis, ut autem habet esse essentiae, habeat esse, quod nec sit esse naturae, nec esse rationis. Utrumque enim, tam esse universalitatis, quam esse essentiae, est esse rationis: sed esse essentiae est rationis, tanquam intentionis primae, esse universalitatis rationis, tanquam intentionis secundae.... etc.

Ordnung. Sie ist daher in dieser Richtung nicht etwas an sich intelligibles; denn was an sich intelligibel und denkbar sein soll in einem positiven Begriffe, das muss etwas actuelles, distinctes und geordnetes sein. In ihrem Ansichsein betrachtet laufen alle Bestimmungen, welche von der Materie gegeben werden können, auf reine Privationen hinaus. Aber die Materie ist wenigstens in Potenz zur Actualität, sie ist fähig, durch die Form bestimmt und differenziirt zu werden, und wenn solches geschieht, dann tritt sie auch in die Schranken der Ordnung ein. So hat sie auch eine Beziehung zur Actualität, zur Form und zur Ordnung, und eben insoferne sie diese Beziehung hat, ist sie intelligibel, und wird unter einem positiven Begriffe gedacht. Die Materie steht daher zwischen dem reinen Nichts und zwischen dem Etwas gleichsam in der Mitte; sie nähert sich dem Nichts an, insoferne sie an sich reine Privation und als solche nicht in sich intelligibel ist; sie nähert sich dagegen dem Etwas an, insoferne sie als Potenz zur Wirklichkeit und als Unterlage der Form zum Etwas in Beziehung steht, und vermöge dieser Beziehung und nach derselben einen positiven Begriff bedingt [1]). Aber eben weil die Materie an sich zwischen dem Nichts und Etwas in der Mitte steht, kann derselben keine active Potenz in Rücksicht auf die Form beigelegt werden. Die Lehre, dass die Materie die Inchoation der Form in sich schliesse, welche dann die Materie unter dem Einflusse der bewegenden Ursache aus sich entwickle, ist nicht haltbar. Denn da würde man der Materie in ihrem Ansichsein schon eine gewisse Actualität beilegen, welche sie doch nicht hat und nicht haben kann [2]). Wenn Averroes jener Lehre huldigte, so that er es blos aus dem Grunde, um nicht eine Schöpfung aus Nichts annehmen zu müssen. Aber dieses Interesse kann selbstverständlich für die Wahrheit der Erkenntniss nicht massgebend sein [3]).

Die Potenzen der Seele sind nicht dasselbe mit ihrer Substanz, sondern sie müssen vielmehr als real verschieden von der Substanz der Seele gedacht werden. Alle Accidentien nämlich fliessen zwar aus der Substanz hervor, aber immer nach einer bestimmten Ordnung, so zwar, dass das eine Accidens unmittelbar, das andere dagegen nur mittelbar durch das erstere aus der Substanz hervorfliesst. Das muss denn auch bei der Seele stattfinden. Die Accidentien nun, welche unmittelbar

1) Quodl. 2. qu. 13.

2) Quodl. 2. qu. 12. Cum quaeritur, utrum potentia activa sit in materia, sub distinctione respondendum est. Si enim per hoc intendat aliquis quaerere, utrum res materiales agant, concedenda est propositio. Sed si intendat quaerere, utrum talis potentia sit in materia, qua materia se ipsam moveat, vel quâ cooperetur agenti, est omnino neganda. Unde quia propositio dicens, quod potentia activa sit in materia, magis importat hunc sensum posteriorem, quam priorem, ideo simpliciter neganda est. p. 83, a.

3) Ib. l. c. p. 80, a.

aus ihrer Substanz hervorfliessen, können nur jene sein, welche der Substanz der Seele ihrer Natur nach am nächsten stehen. Da nun die Substanz der Seele bleibend und unvergänglich ist, so stehen ihr der Natur nach nur solche Accidentien am nächsten, welche gleichfalls bleibend und unvergänglich sind. Von dieser Art sind aber nicht die Thätigkeiten der Seele, wie z. B. die Thätigkeit des Denkens und Wollens; denn diese Thätigkeiten sind nicht bleibend, sondern vorübergehend. Sie können also keineswegs unmittelbar aus der Substanz der Seele hervorfliessen, sondern sie können es nur mittelbar durch andere Accidentien, welche, der Natur der Seele entsprechend, bleibend und unvergänglich sind. Und das sind eben die Potenzen. Die Potenzen müssen sich also zur Substanz der Seele verhalten als deren bleibende Accidenzien, und sind folglich von der Substanz der Seele real verschieden [1]). Da ferner eine geschöpfliche Substanz nicht ohne Accidentien sein kann, so wird durch dasjenige, was die Accidentien einer Substanz corrumpirt, auch die Substanz selbst corrumpirt. Wären also in der Seele nicht bleibende, unvergängliche Accidentien, welche kein creatürliches Agens zu corrumpiren vermag, so müsste auch die Seele an und für sich genommen vergänglich und sterblich sein. Da aber die Seele wesentlich incorruptibel ist, so müssen wir nothwendig solche bleibende Accidentien in ihr annehmen: und das sind eben die Seelenkräfte. Daher können die Seelenthätigkeiten nicht unmittelbar von der Substanz der Seele ausgehen, sondern nur mittelbar durch die Seelenkräfte, welche von der Seelensubstanz real verschieden sind [2]).

Die Möglichkeit des liberum arbitrium im Menschen ist bedingt durch ein Dreifaches. Vor Allem ist sie wurzelhaft (radicaliter et primordialiter begründet in der Immaterialität der Seele. Denn der Begriff der Freiheit schliesst die Selbstbestimmung ein, weil, was sich nicht selbst zu Etwas bestimmen kann, sondern blos durch ein Anderes bestimmt wird, nicht frei genannt werden kann. Sich selbst bestimmen kann aber nur ein solches Wesen, welchem eine auf sich selbst zurückgehende Thätigkeit eignet; und eine solche ist wiederum nur bei immateriellen Substanzen möglich. Dann ist die Freiheit zunächst

1) Quodl. 3. qu. 11. p. 157, a sqq.

2) Ib. l. c. p. 158, b sq. Quod si esset aliquod agens naturale, quod posset in accidentia, quae immediate fundantur in substantia, oporteret, substantiam illam esse corruptibilem, quia posset exspoliari accidentibus immediate fundatis in se: et per consequens aliquod agens posset corrumpere talem substantiam. Si ergo anima non intelligeret per potentiam mediam, sed actio immediate reciperetur in ipsa substantia, fantasma causans talem actionem in anima, qualitercunque causaret, attingeret accidens, quod immediate fundatur in ipsa substantia: haberet etiam posse super ipsam substantiam: et ipsa substantia animae corruptibilis esset.

und unmittelbar (ex proximo) begründet in dem Verstande, insoferne derselbe durch ein und dieselbe Species oder Erkenntnissform sowohl die Sache selbst, als auch ihren Gegensatz erkennt; denn dadurch ist es ermöglicht, dass der Mensch sowohl die Sache als auch das Gegentheil derselben wählen kann. Und endlich ist die Freiheit formal (formaliter) begründet in der Potenz des Willens, vermöge deren der Mensch sich selbst für das eine oder für das andere wirklich bestimmt [1]).

Die Glückseligkeit des Menschen besteht in der Schauung Gottes; aber nicht insoferne sie eine Thätigkeit des Verstandes, sondern vielmehr, weil und insoferne sie das Ziel und das Object der Willensthätigkeit ist, welche nach dem höchsten Gute strebt. Und deshalb muss man sagen, dass die Glückseligkeit simpliciter in dem Acte des Willens gelegen sei; in dem Acte des Verstandes aber nur insofern, als der Wille in der Schauung Gottes seine Befriedigung und Glückseligkeit gewinnt [2]).

Doch halten wir hier inne. Schon aus dem Wenigen, was wir bisher aus dem Lehrsystem des Aegidius angeführt haben, ersehen wir zur Genüge, dass wir es hier im Ganzen mit einer treuen Erklärung und beziehungsweise Weiterbildung der thomistischen Lehre zu thun haben. Und insofern gebührt dem Aegidius ein ehrenvoller Platz in der Geschichte.

§. 209.

Wenn durch Aegidius die thomistische Lehre im Augustinerorden allgemeine Aufnahme fand, so geschah das Gleiche auch im Cistercienserorden, in welchem ihr *Humbert*, Abt von Prulli, Eingang verschaffte. Er schrieb Commentare zur aristotelischen Metaphysik, zum Tractat „De anima," und zu den Sentenzen des Lombarden, und schloss sich in diesen seinen Schriften ebenso treu an Thomas an, wie Aegidius von Colonna.

Endlich gewann das thomistische Lehrsystem auch die Sorbonnisten für sich. *Siger von Brabant*, welcher zur Congregation der Sorbonnisten gehörte, erklärte sich offen für Thomas. Das Gleiche gilt im Allgemeinen auch von dem Sorbonnisten *Gottfried von Fontaines* (Godefredus de Fontibus), obgleich derselbe doch manche Thesen des heil. Thomas bekämpfen zu müssen glaubte. Gottfried war Kanzler

1) Quodl. 4. qu. 21.

2) Quodl. 3. qu. 18. . . . Visio ergo (Dei) potest esse beatitudo, . . . non quia est aliquid intellectus, nec quia est ad intellectum pertinens, sed quia est objectum voluntatis. Unde dato quod non esset ibi actus intellectus, et esset objectum voluntatis finale, esset ibi beatitudo. Sic etiam, si ab hujusmodi visione, quae est actus intellectus, tolleretur, quod esset finis voluntatis, quantumcunque esset actus intellectus, nullo modo esset ibi felicitas. p. 188, a sqq.

der Universität Paris und einer der berühmtesten Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts. Er schliesst sich in der Lehre von den Universalien ganz an den heil. Thomas an. Das Allgemeine hat als solches nicht eine objective Existenz; es entsteht vielmehr nur dadurch, dass der Verstand die Quiddität der Dinge von diesen selbst abstrahirt, und dieselbe in dieser Abstraction als etwas Allgemeines, allen Individuen Gemeinsames denkt. Und wenn dieses von allen Allgemeinbegriffen gilt, so gilt es ganz besonders von dem allgemeinsten Begriffe, von dem Begriffe des Seins. In der That, wäre das Sein ein objectiv Allgemeines, gäbe es nur Ein Sein, welches der Träger und das Substrat aller Dinge wäre, von denen es prädicirt werden kann, so würde im Grunde Alles Eins, Ein Ding sein: die parmenideische Alleinslehre wäre fertig [1]).

So weit geht Gottfried, wie wir sehen, mit Thomas. Allein er geht noch weiter, als dieser. Er läugnet mit Heinrich von Gent allen realen Unterschied zwischen Sein und Wesenheit, zwischen Natur und Suppositum [2]); geht dann aber von dieser Negation zu ganz anderen Folgerungen fort, als wir sie bei Heinrich gefunden haben. Er erklärt sich nämlich gegen die Theorie von dem Princip der Individuation. Die Frage, welches das Princip der Individuation sei, sollte nach seiner Ansicht gar nicht aufgeworfen werden. Denn von einer Individuation der Dinge kann nur unter Voraussetzung einer Allgemeinheit die Rede sein. Aber eine solche Allgemeinheit gibt es nicht. „Res communiter non existunt.“ In der That, man sucht das Princip der Individuation immer in Etwas, was ausser dem Wesen, ausser der Substanz liegt, was also zu dieser erst hinzukommt und sich zu ihr wie ein Accidens verhält. Aber wie können durch ein Accidens Substanzen von einander real unterschieden und geschieden werden? Da würden ja doch die einzelnen Dinge stets der Substanz nach Eins sein, weil sie sich eben nur durch ein Accidens unterschieden [3]). Die individuelle Sub-

1) *Godefred. de Font.* Quodl. 3. qu. 1. In rerum natura extra intellectum non est aliquid, quod sit esse solum, ita scilicet, quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi sine appositione alicujus particularis rationis essendi. Quod patet primo, quia si universalia in suo esse universali et abstracto non habent esse in rerum natura, sed tantum in intellectu, oportet hoc maxime verificari de maxime universalibus. Sed ens et esse sunt de maxime universalibus; ergo etc. Secundo quia si aliquid in rerum natura esset esse absolute dictum, nullam determinatam rationem entis includens, cum omnia includant esse universaliter et absolute dictum, omnia essent illud unum esse, et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, sicut posuit Parmenides: quod falsum est. Ergo etc.

2) Quodl. 2. quaest. ult. Quodl. 7. qu. 5.

3) Quodl. 7. qu. 5. Si per accidentia solum fieret individuatio et formalis divisio, vel distinctio singularium sub una specie, non differrent re substantiali et essentiali essentialiter et substantialiter ad invicem, sed solo accidente, nec esset unus homo alius ab altero in substantia, quia quidquid ad substantiam pertinens esset in uno,

stanz geht den Accidentien voraus, weil diese erst zu ersterer hinzukommen können; es ist daher undenkbar, dass solche Accidentien selbst die Ursache oder das Princip der individuellen Substanz seien. Die Accidentien haben ihre Individualität oder Singularität von der Substanz, nicht umgekehrt diese von jenen [1]). Auf solche Weise lässt sich also die Frage, woher die Individualität der Dinge komme, nicht beantworten. Es ist aber diese Frage auch ganz müssig. Jedes Wesen ist eo ipso, dass es als wirklich gesetzt wird, individuell. Es gibt ja keine reale Allgemeinheit. In der Wirklichkeit kann nur Einzelnes existiren. Jedes Ding ist schon als wirklich gesetzte Substanz individuell, und braucht es nicht erst durch ein anderes Princip zu werden [2]). Will man also doch eine Antwort haben auf die Frage, welches das Princip der Individuation sei, so kann man erwiedern, dass dasselbe der actus existentiae selbst sei, in so fern derselbe beursacht wird durch die schöpferische Ursache der Dinge. Indem Gott schafft, schafft er das Wirkliche; das Wirkliche kann aber nur individuell sein: folglich muss das Princip der Individuation in höchster Instanz in dem schöpferischen Acte Gottes selbst gesucht werden [3]).

esset in alio, et ideo solum alius in accidentibus esset: sicut in uno homine existente sub aliquibus accidentibus, postea omnibus illis quacunque virtute creata vel increata mutatis, ipse non differet a se ipso substantialiter, sed accidentaliter tantum, et tum esset alius numero a seipso propter alietatem accidentium, quod tamen est falsum. Ergo cum hoc posito non variaretur homo secundum numerum vel individuum, quod non est nisi quia non variaretur secundum substantiam, quamvis variaretur secundum accidentia, individuatio in genere substantiae non videtur causari ex accidentibus.

1) Ib. l. c.

2) Ib. l. c. Res non existunt nisi singulariter, prout nomine proprio significantur; communiter autem sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur.

3) Ib. l. c. Cum suppositum dicat individuum in genere substantiae, est *ens per se existens et in se subsistens*. Tale quid autem est substantia prima, quae sec. Philosophum in l. Praedicamentorum proprie et principaliter et maxime dicitur substantia. Ergo in sua ratione non includit nisi quae ad rationem substantiae pertinent. Etenim propria substantia dicitur, ut dictum est; et sic, quamvis non habeat esse sine quantitate, in quantum est substantia materialis, tamen illam per se in sua ratione non includit. Ex quo videtur, quod quidquid importat natura significata nomine communi, sive abstracto sive concreto, sub ratione communi et indeterminata de principali et per se significato, cum, ut visum est, hoc non sit nisi id, quod ad substantiam pertinet, hoc totum et natura importat sub ratione propria et determinata suppositum, significatum nomine individui in genere substantiae, sive in abstracto, sive in concreto. Unde sicut humanitas significat talem entitatem ex carnibus et ossibus etc. constitutam, quod non est sine accidentibus indeterminatis, sive sine quantitate indeterminata et qualitate, etc. licet non significat illam naturam modo, quo intelliguntur ista: ita haec humanitas, puta

Wir werden später die Frage um das Princip der Individuation in der Nominalistenschule in ähnlicher Weise behandelt finden, wie sie Gottfried behandelt hat. Gottfried hat in dieser Beziehung der genannten Schule den Weg bereitet.

Damit wollen wir unseren Excurs über die Zeitgenossen und Schüler des heil. Thomas abschliessen. Wir sehen, es ist ein reges und reiches wissenschaftliches Leben, welches sich im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts gestaltet. Es ist eine glänzende Schaar von Denkern, welche an der Universität Paris das Licht ihrer Lehre leuchten liessen. Nicht in allen Punkten stimmen sie miteinander überein; die Einheit des Standpunktes und der Methode verhindert nicht die Mannigfaltigkeit der Ansichten in den besonderen Gebieten des Wissens. Wenn daher auch im dreizehnten Jahrhundert zum Oeftern „die Geister aufeinander platzten": wer wollte sich darüber wundern? Die wissenschaftliche Polemik ist ja auch ein Moment des wissenschaftlichen Lebens. Wo gar kein Widerspruch geduldet wird, wo jede Bekämpfung einer aufgestellten Ansicht als persönliche Beleidigung gefasst wird, da wird zuletzt das blinde „αὐτος ἔφα" an die Stelle der wissenschaftlichen Strebungen treten, und die wissenschaftliche Bewegung wird in Stagnation sich verlieren. Im dreizehnten Jahrhundert war man weit entfernt, unbedingt auf die Worte des Meisters zu schwören. Das Recht der wissenschaftlichen Kritik liess man sich durch kein Ansehen der Person schmälern. Ebensowenig glaubte auch derjenige Theil, dessen Ansichten bekämpft wurden, darüber „Scham und Entrüstung" fühlen zu müssen. Persönlichkeiten blieben in der Polemik überhaupt hüben und drüben aus dem Spiele. Wer nur Einen Scholastiker gelesen hat, hat sich davon zur Genüge überzeugen müssen. Selbst in demjenigen Lehrsysteme, auf welches wir nun überzugehen haben, und welches im ausgesprochenen Gegensatze zur thomistischen Theorie construirt ward, finden wir dieses bewahrheitet. Wir meinen das skotistische Lehrsytem. Säumen wir nicht länger mehr, unsere Aufmerksamkeit demselben zuzuwenden.

Socrateitas, significat entitatem ex determinata anima et corpore constitutam, quae non est sine accidentibus determinatis, licet non significet talem naturam sub modo, quo talia accidentia intelliguntur; et omnino proportionaliter dicendum est de hoc homine, puta Socrate, comparato ad hominem, quod hujusmodi accidentia determinata non magis sunt de significato vel ratione individui, puta Socratis, quam accidentia indeterminata de ratione speciei, puta hominis, cum species, tanquam substantia secunda, de individuo tanquam de subtantia prima per se et essentialiter praedicetur. Ex iis patet, quod Socrates est ens per se, quia contra ens per accidens distinguitur. Ergo non includit per se aliquid ad naturam accidentalem pertinens per se, sc. ex significato principali ... etc. Cf. *Hauréau,* op. cit. t. 2. p. 291 sqq.

4. Johannes Duns Skotus.

§. 210.

Wenn das Lehrsystem des heiligen Thomas in der öffentlichen Meinung seiner Zeit so günstige Aufnahme fand, wenn so viele Männer von den hervorragendsten Eigenschaften in intellectueller und sittlicher Beziehung freudig sich als Schüler des grossen Meisters bekannten, wenn die thomistische Lehre selbst bei den Trägern der kirchlichen Auctorität mehr und mehr an Ansehen gewann, und von denselben mit den glänzendsten Lobsprüchen überhäuft wurde: so erhoben sich doch auch zu gleicher Zeit manche Gegner, welche die thomistische Lehre nicht etwa blos in solchen Punkten bekämpften, welche für den Charakter des Ganzen weniger bestimmend waren, sondern auch in solchen, welche die für den Charakter des Ganzen massgebenden Principien in sich schlossen. Die Männer, von welchen diese Angriffe auf die thomistische Lehre ausgingen, waren, was den Grad und den Umfang ihrer intellectuellen Bildung betrifft, nicht minder hervorragend, als jene, welche als Anhänger und Vertheidiger der thomistischen Lehre auftraten; aber sie wollten nun einmal dieser thomistischen Lehre nicht in Allweg beistimmen; sie wollten in der speculativen Erforschung der höchsten Wahrheiten ihre eigenen Wege gehen; sie wollten auf andere Weise jenes grosse Gebäude der christlichen Wissenschaft aufbauen, an welchem bisher schon so viele Bauleute mit grösserem oder geringerem Erfolg gearbeitet hatten. Die Geschichte kann auch dieses Unternehmen jener Zeit, im Allgemeinen wenigstens, nicht beklagen. Die Polemik, welche sich in Folge desselben zwischen den Anhängern und Gegnern der thomistischen Lehre entspann, hatte das Gute, dass die controversirten Lehrpunkte allseitig untersucht, beleuchtet und in's Klare gestellt wurden. Dadurch konnte die speculative Erkenntniss der Wahrheit im Ganzen nur gewinnen. Denn es mussten die Begriffe scharf bestimmt und abgegränzt, es musste das Für und Wider genau untersucht und abgewogen, es mussten die einschlägigen Beweise mit aller Gründlichkeit entwickelt und, wo nothwendig, mit weitern Beweisen vermehrt und verstärkt werden, wenn man den Zwecken der Polemik genügen wollte: — und das konnte im Allgemeinen für die Förderung der speculativen Erkenntniss nur günstig wirken. Aber freilich muss die Geschichte sich das Recht vorbehalten, aus der Untersuchung und Prüfung der Acten dieses Streites sich selbstständig ihr Urtheil über den speculativen Werth jener Lehrmeinungen, welche von Seite der genannten Gegner des heil. Thomas den thomistischen Lehrsätzen entgegengestellt wurden, zu bilden, und dieses Urtheil rückhaltlos auszusprechen. Und dieses Urtheil kann in Bezug auf die meisten dieser Lehrpunkte keineswegs ein günstiges sein. Es wird sich zeigen, dass jene Polemik gegen die thomi-

stische Lehre, von welcher wir jetzt zu sprechen haben, die Träger dieser Polemik vielfach zu Ansichten verleitete, welche die metaphysische Kritik keineswegs zu bestehen vermögen. Die Geschichte kann daher in dieser Polemik gegen die thomistische Lehre keinen Fortschritt der christlichen Speculation zu einer höhern Stufe ihrer Entwickelung erblicken. Vielmehr ging dieselbe im Laufe dieser Polemik vielfach wieder zu Lehrmeinungen zurück, welche eben durch das thomistische Lehrsystem waren überwunden worden. Es wird unsere Aufgabe sein, dieses zu beweisen.

Wie die Schüler und Vertheidiger des heil. Thomas zumeist dem Dominicanerorden angehörten, so ging dagegen die Opposition gegen die thomistische Lehre zunächst aus dem Schoosse des anderen grossen Bettelordens, des Ordens der Franziscaner, hervor. Schon frühzeitig entspann sich zwischen beiden Orden eine gewisse Rivalität, welche naturgemäss auch auf das wissenschaftliche Gebiet sich hinüberverpflanzte. Wundern wir uns darüber nicht. Das Menschliche haftet nun einmal allen menschlichen Einrichtungen, und wenn sie auch noch so vortrefflich sind, untrennbar an; und wenn dieses Menschliche hin und wieder in stärkerem Grade zum Vorschein tritt, so ist dies noch nicht ein Zeichen, dass die Einrichtung selbst eine misslungene oder eine im Verfall begriffene sei; vielmehr haben wir darin nur ein allgemein menschliches Gebrechen zu erkennen, welches allem Menschlichen sich an die Ferse heftet, und ihm wie der Schatten dem Körper folgt. Eine Folge jener Rivalität zwischen den beiden Orden, wie sie sich auch auf das wissenschaftliche Gebiet hinüberverpflanzt hatte, war denn nun auch diese, dass man auf Seite der Franziscaner das Lehrsystem des grössten Meisters der Dominicanerschule, des heil. Thomas, in vielen und wichtigen Punkten zu bekämpfen unternahm, und ihm ein anderes, neues Lehrsystem entgegenzusetzten versuchte. In den allgemeinen Gesichtspunkten waren die beiden Parteien einig: — die aristotelische Philosophie ward von beiden als das Medium der speculativen Entwicklung und Begründung der höhern Wahrheit anerkannt und gebraucht; die Offenbarungslehre galt beiden als ein unantastbares Heiligthum; aber in den besonderen Lehrpunkten, welche die Grundlagen und Ecksteine des speculativen Lehrgebäudes bildeten, traten sie zu einander vielfach in ein gegensätzliches Verhältniss.

Es ist schon früher erwähnt worden, dass die averroistischen Lehrsätze im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts ganz besonders im Schoosse des Franziscanerordens sich eingenistet hatten. Die Verurtheilung jener Lehrsätze durch den Erzbischof von Paris i. J. 1269 traf daher auch ganz besonders Lehrer aus dem Franziscanerorden. Allein auf der zweiten Versammlung der Universitätslehrer von Paris, welche unter dem Vorsitze desselben Erzbischofs Stephan i. J. 1277 abgehalten ward, wurden unter die verurtheilten Sätze auch

solche aufgenommen, welche in der thomistischen Lehre gleichfalls enthalten waren. Dazu gehörte der Satz: „Quod Deus non potest individua multiplicare sub una specie sine materia;“ und der weitere Satz: „Item, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non potest plures ejusdem speciei facere, et quod materia non est in angelis[1]). Die letztgenannte Thesis soll noch ausdrücklich den Beisatz bei sich geführt haben: „Contra fratrem Thomam.“ Allein dieser Beisatz ist, wie de Rossi bemerkt, jedenfalls unächt; in den Manuscripten, welche Duplessis d'Argentré zu seiner „Collectio judiciorum de novis erroribus“ benützte, findet er sich nicht. Es ist in der That auch unglaublich, dass einzig Thomas als Irrender hätte namhaft gemacht werden sollen, während bei keiner der übrigen Thesen irgend Jemand als Verfasser genannt ist. Dass aber die genannten Sätze auch im Lehrsystem Thomas sich vorfinden, ist nicht zu bezweifeln, und es kann daher nur die Frage sein, ob sie *in dem Sinne*, in welchem Thomas sie nahm, censurirt wurden, oder nicht. Die Gegner des Thomismus, besonders die Franziscaner, behaupteten dieses, während die Dominicaner ihren Lehrer vertheidigten. Dass die Dominikaner im Rechte waren, ergibt sich daraus, dass später i. J. 1323 der Bischof Stephan de Bouret auf Ansuchen vieler gelehrter Männer förmlich aussprach, dass die von seinem Vorgänger decretirte Censurirung der vielbesprochenen Sätze, wie sie nun immer gemeint gewesen sein möge, der wohlberechtigten Geltung der thomistischen Lehre keinerlei Eintrag thun solle, und dass die Verdammung jener Sätze keineswegs eine Censurirung der thomistischen Lehre in sich schliesse[2]). — Jedoch das möge hier blos vorübergehend erwähnt sein. Für den Geschichtschreiber der Philosophie hat der berührte Vorgang zunächst blos die Bedeutung, dass er zeigt, wie der Streit gegen die thomistische Lehre in den Schulen, besonders in den Franziscanerschulen, damals schon begonnen hatte. Und es wird sich zeigen, dass gerade diese von der Pariser Versammlung verworfenen Lehrsätze von den Franziscanern zum Ausgangspunkte aller weiteren Polemik gegen den Thomismus genommen wurden, und dass die Lehrmeinungen, welche sie diesen verurtheilten Sätzen entgegenstellten, den ganzen wesentlichen Charakter ihrer eigenen Lehre im Gegensatze zum thomistischen Lehrsysteme in letzter Instanz bestimmt und begründet haben.

Der erste Franziscaner, welcher als einer der hervorragendern Führer der Opposition gegen das thomistische Lehrsystem bezeichnet

1) *Hauréau,* De la phil. scolastique, p. 216.

2) Supra dictam articulorum condemnationem et excommunicationis sententiam, in quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam S. Thomae praedicti et doctoris eximii, ex certa scientia, tenore praesentium totaliter abnuimus — heisst es in dem bischöflichen Erlasse. *Oudin,* 3, p. 369—371. — *Werner,* Thomas von Aquino, Bd. 1. S. 863 f.

werden muss, ist *Wilhelm von Lamarre.* Auf der hohen Schule zu Oxford, wo die Lehrer aus dem Franziscanerorden das Uebergewicht hatten, hatte derselbe seine wissenschaftliche Bildung erhalten, und den Geist des Widerspruches gegen den Thomismus eingesogen. Um das Jahr 1285 gab er eine Schrift heraus, welche gegen die thomistische Lehre gerichtet und in den heftigsten Ausdrücken abgefasst war. Er gab ihr den Titel: „Reprehensorium seu Correctorium fratris Thomae." Man findet in dieser Schrift schon ein Summarium aller jener Einwürfe gegen die thomistische Lehre, welche uns sogleich bei dem grössten Philosophen und Theologen der Franziscanerschule, bei Duns Skotus, begegnen werden. Er bestreitet den Satz, dass die Engel ohne Materie seien [1], er will, dass die Materie auch ohne Form bestehen könne [2]; er verwirft die thomistische Lehre von dem Princip der Individuation [3]; er erklärt sich gegen die von Thomas aufgestellte Einheit der Wesensform im Menschen [4]; er behauptet, dass das Angefangenhaben der Welt nicht als ein reiner Glaubensartikel betrachtet werden dürfe [5], u. s. w. Er ist überzeugt, dass die thomistische Lehre verderblich sei für den Glauben, dass sie zur Häresie führe, und in dieser Ueberzeugung glaubt er sich gegen dieselbe erheben zu müssen. — In seine Fussstapfen trat dann auch sein Landsmann *Wilhelm Varron* ein, von welchem wir zwar keine Schriften besitzen, dessen Auctorität aber häufig von dem Hauptgegner der thomistischen Lehre angerufen wird, auf welchen wir nun unverzüglich überzugehen haben [6].

Dieser Hauptgegner des Thomas, welchen die Franziscanerschule noch über ihren Begründer, den Alexander von Hales nämlich, stellte, und als ihr eigentliches Haupt anerkannte, war *Duns Skotus.* Er war es, welcher alle Instanzen, die von den Franziscanern gegen die thomistische Lehre geltend gemacht wurden, in Eins zusammenfasste, und dieselben zu einem vollkommenen System verarbeitete. Dieses System wurde dann von der Franziscanerschule als das ihrige adoptirt, und dem thomistischen entgengesetzt. — Johannes Duns Skotus wurde nach Wadding in Irland, nach Anderen dagegen zu Dunston oder Duns, einem kleinen Dorfe nicht weit von Alnewick in Northumberland, einer Provinz von England, geboren. Das Jahr seiner Geburt ist nicht genau bekannt; die Einen geben das Jahr 1266, die Anderen das Jahr 1274 an. Er trat schon in früher Jugend in den Orden der Franziscaner-Minoriten, und diese sandten ihn an die von ihrem Orden geleitete Schule von Oxford, wo er im dortigen Marton-Collegium seine Studien machte. In den ersten Stadien seiner Studien soll er eine leidenschaftliche Vorliebe für die Mathematik an den Tag gelegt haben: eine Nachricht,

1) *Aegidii Columnae,* Defensorium seu correctorium corruptorii, p. 41.
2) Ib. p. 392. — 3) Ib. p. 410. — 4) Ib. p. 112.
5) Ib. p. 394. Vgl. *Hauréau,* De la phil. scolastique, tom. 2. p. 231 sqq.
6) Ib. p. 234.

die wir um so lieber glauben, als in seinen philosophischen und theologischen Werken die mathematische Methode eine so bedeutende Rolle spielt. In seinem dreiundzwanzigsten Jahre ward er Professor der Theologie zu Oxford. Der Ruf seiner grossen Gelehrsamkeit verbreitete sich bald über den ganzen Continent, und soll die Zahl der Oxforder Studirenden von 3000 auf 30,000 vermehrt haben, — wohl eine übertriebene Angabe. Später (um 1301) ward er an die Universität Paris berufen, und hier erhöhte sich sein Ruhm noch mehr. Im Jahre 1308 endlich rief ihn ein Schreiben seines Ordensgenerals nach Cöln. Die Schöffen der Stadt wollten nämlich ihrer Hochschule den Glanz eines so ausgezeichneten Namens zuwenden, und drangen daher bei seinem Ordensgeneral auf dessen Berufung. Zudem griff damals in Cöln die Secte der Begharden immer mehr um sich, und diesen sollte er durch die Waffen der Wissenschaft entgegenwirken. In Cöln war aber seine Wirksamkeit nur von kurzer Dauer; denn er starb noch in demselben Jahre, den 8. November 1308 [1]).

Duns Skotus zeichnete sich besonders aus durch Scharfsinn und feine Unterscheidungsgabe, welche sich freilich oft bis zur Spitzfindigkeit steigerte. Deshalb erhielt er auch von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel: Doctor subtilis. Durch diesen seinen Scharfsinn und seine feine Unterscheidungsgabe war er, wie kein Anderer, befähigt, mit den ihm verfehlt dünkenden Ansichten seiner theologischen Vorgänger, insbesonders des heil. Thomas, aufzuräumen, und überhaupt eine scharfe kritische Sichtung des gesammten traditionellen Lehrstoffes der Philosophie und Theologie vorzunehmen. Und das hielt er denn auch für seine Aufgabe. Aber eben weil sein Standpunkt ein wesentlich polemischer war, darum ist auch sein System bei weitem nicht derartig in sich abgerundet, wie das thomistische. Die fortwährenden Widerlegungen seiner Vorgänger, in welchen er sich mit einer wahren Lust ergeht, lassen oft den Faden des Zusammenhanges fast verlieren, und die Masse der subtilsten Unterscheidungen, durch welche man sich durchzuarbeiten hat, erschweren das Verständniss seiner Lehraufstellungen ungemein. Dazu kommt noch, dass seine Sprache bei weitem nicht mehr so fliessend und angenehm ist, wie die des heil. Thomas. Sein Ausdruck ist vielmehr ohne alle Glätte, roh und vernachlässigt; seine Sprache schwerfällig, die Darstellung abgerissen; die Mittelglieder der Beweisführung sind oft nur angedeutet, nicht ausgeführt. So kommt es, dass das Studium seiner Schriften keineswegs so anziehend ist, wie das der thomistischen Werke; es bedarf eines energischen Anlaufes, um in seinen Gedankengang sich hineinzuarbeiten. Auch die massvolle Haltung, welche wir an Thomas bewundern, wohnt ihm

1) Vita Scoti, a *Matthaeo Ferchio,* 1622. in 8. Ejusdem Vita a *Paulino Berti* et a *Luca Waddingo,* praefixa operibus. Cf. *Brucker,* Hist. crit. t. 3. p. 825 sqq.

nicht in gleichem Masse bei; sein Ausdruck ist vielfach derb und schneidend. Rechnen wir dazu noch, dass seine Speculation in Folge ihrer polemischen Haltung oft mehr scharfsinnig als tief ist, so werden wir den Duns Skotus nicht mehr auf die gleiche Höhe mit Thomas stellen können. Seinen Ruhm wollen wir aber damit keineswegs beeinträchtigen. Wenn wir auch seine Lehrmeinungen in vielfacher Beziehung nicht billigen können, so bleibt ihm doch immer der Ruhm, in dem Trifolium der grössten Scholastiker des Mittelalters nach Albert dem Grossen und Thomas von Aquin das dritte Glied zu sein.

Die Werke Duns Skots füllen in der Lyoner Ausgabe von 1639 zwölf Bände in dreizehn Folianten. Der erste Band enthält eine „Grammatica speculativa" und „In universam logicam Quaestiones." Der zweite Band schliesst in sich einen Commentar in octo libros Physicorum, und „Quaestiones in libros de anima imperfectae." Im dritten Bande begegnet uns der „Tractatus de rerum principio," der „Tractatus de primo principio," und die „Theoremata subtilissima." Im vierten Bande stehen die „Expositio in Metaphysicam," dann die „Conclusiones metaphysicae," und endlich die „Quaestiones in Metaphysicam." Vom fünften bis zum zehnten Bande reicht der grosse Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, das Hauptwerk des Duns Skotus, in welchem der ganze Inhalt seines Lehrsystems ausführlich niedergelegt ist. Daran schliessen dann im eilften Bande an: „Reportatorum Parisiensium libri quatuor," und im zwölften die „Quaestiones quodlibetales." Es ist wahrhaft staunenswerth, wie Duns Skotus, welcher sein Leben doch nur auf zweiundvierzig, nach Anderen gar nur auf vierunddreissig Jahre brachte, eine solche Menge von so umfangreichen Werken zu Stande bringen konnte. Und dabei sind seine exegetischen Werke noch gar nicht mitgezählt. Die geistige Kraft dieser Männer muss riesenhaft, ihr Fleiss über alle Beschreibung gross gewesen sein.

§. 211.

Duns Skotus legt in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen gleich seinen Vorgängern das Hauptgewicht auf die Theologie. Er sucht vor Allem nachzuweisen, dass ausser der Philosophie als natürlicher Wissenschaft für den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande auch noch eine andere höhere Doctrin nothwendig sei, welche nicht durch die blosse natürliche Vernunft gefunden werden kann, sondern vielmehr von Gott auf übernatürlichem Wege dem Menschen zugetheilt, also inspirirt sein muss [1]). Wir wissen, dass Thomas gleichfalls diesen Satz an die Spitze seiner theologischen Erörterungen gestellt hatte;

1) *Duns Scotus*, In libr. sent. prolog. qu. 1. (ed. Lugd. 1639).

aber Duns Skotus erachtet die Beweisführung des heil. Thomas für diesen Satz als ungenügend, weil sie voraussetze, dass der Mensch zu einem übernatürlichen Ziele geschaffen sei, was doch erst zu beweisen sei. Zudem müsste, falls der thomistische Beweis Geltung haben sollte, zuerst festgestellt sein, dass die natürliche Erkenntniss keineswegs den Menschen hinreichend disponire zur Erreichung einer übernatürlichen Erkenntniss [1]). Duns Skotus sucht daher den gedachten Satz auf andere Weise zu begründen. Jedes Wesen, sagt er, welches mit Bewusstsein und Erkenntniss handelt, muss den Zweck erkennen, um dessenwillen es handelt; denn sonst kann es diesen Zweck in seinem Handeln und durch dasselbe nicht anstreben. Nun aber kann der Mensch den höchsten Zweck all seines Handelns durch seine blosse Vernunft nicht deutlich erkennen. Folglich muss ihm diese deutliche Erkenntniss durch eine höhere, übernatürliche Erkenntnissquelle zufliessen [2]). Warum aber kann der Mensch seinen höchsten Endzweck durch seine blosse Vernunft nicht deutlich erkennen? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. Wir erkennen den höchsten Zweck eines Wesens überhaupt nur aus dessen Thätigkeit, welche uns zeigt, dass und wie ein bestimmter Zweck der Natur dieses Wesens zukomme. Wir erkennen nun aber in uns selbst nach dem Stande, in welchem wir uns gegenwärtig befinden, keine Thätigkeit, aus welcher wir mit Bestimmtheit abnehmen könnten, dass unser höchstes Ziel die unmittelbare Anschauung der getrennten Substanzen, im Besonderen der göttlichen Substanz sei. Und selbst wenn wir zu dieser Erkenntniss möglicher Weise gelangen könnten, so wäre es uns doch ganz unmöglich, zu wissen, dass diese Anschauung eine ewige sein müsse, und dass nicht blos unsere Seele, sondern die Seele in Verbindung mit dem Leibe jene ewige Glückseligkeit zu geniessen habe, wenn dieselbe eine vollkommene sein soll [3]). Zudem müssten wir, falls unsere natürliche

1) Ib. libr. sent. prol. qu. 1, 18 sq. p. 24. — 2) Ib. prol. qu. 1, 6, p. 6, a.

3) Ib. l. c. n. 7. p. 6, b. Nullius substantiae finis proprius cognoscitur a nobis, nisi ex actibus ejus nobis manifestis, ex quibus ostenditur, quod talis finis sit conveniens tali naturae. Nullos autem actus experimur, nec cognoscimus in esse naturae nostrae in statu isto, ex quibus cognoscamus, visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis: ergo non possumus naturaliter cognoscere distincte, quod iste finis sit conveniens naturae nostrae. Hoc saltem certum est, quod quaedam conditiones finis, propter quas est appetibilior et ferventius inquirendus, non possunt determinate concludi ratione naturali. Etsi enim daretur, quod ratio naturalis sufficeret ad probandum, quod visio nuda et fruitio Dei est finis hominis, tamen non concluderetur, quod illa perpetuo convenit homini perfecto in corpore et anima . . . et tamen perpetuitas hujus boni est conditio reddens finem appetibiliorem, quam si esset transitorium. Consequi etiam hoc bonum in natura perfecta, appetibilius est, quam in anima separata, sicut patet per Augustinum 1. sup. Genesim. Istas ergo et similes conditiones finis necessarium

Erkenntniss uns allein hinreichen sollte, durch unsere blosse Vernunft erkennen erstens, wie und auf welche Weise unser höchstes Ziel zu erreichen sei, zweitens müssten wir all das erkennen, was uns nothwendig ist zur Erreichung dieses Zieles, und endlich drittens müssten wir erkennen, dass diese Mittel hinreichend seien zur Erreichung jenes Zieles. Allein Nichts von alle dem lässt sich durch die blosse natürliche Vernunft erkennen. Denn die Verbindung unserer Handlungen mit dem höchsten Ziele unsers Daseins beruht ja nicht auf Nothwendigheit, d. h. nicht aus unsern Handlungen erfolgt mit Nothwendigkeit die Erreichung unseres Zieles, sondern dass wir durch unsere Handlungen das Ziel unseres Daseins erreichen, beruht einzig darauf, dass Gott mit freiem Willen unsere Handlungen als würdig der ewigen Belohnung acceptirt, und sie als hinreichend für diese ewige Belohnung erachtet. Das ist aber etwas an sich Contingentes, was durch keine Beweise als nothwendig erschlossen werden kann [1]). Allerdings sagen die Philosophen, dass die Erkenntniss der getrennten Substanzen die edelste Erkenntniss und somit der höchste Zweck all unserer Thätigkeit sei, und sie haben hierin auch Recht. Allein eine vollkommene Erkenntniss der getrennten Substanzen ist uns ja gerade auf natürlichem Wege nicht möglich. Denn das, was den getrennten Substanzen eigenthümlich ist, vermögen wir weder a priori aus ihrer Natur zu erschliessen, weil wir von dieser keinen directen, eigenthümlichen Begriff haben, noch vermögen wir es a posteriori aus ihren Wirkungen zu erkennen, denn der Schluss aus den Wirkungen lässt entweder den Verstand im Zweifel über das Erschlossene, oder er führt ihn geradezu in den Irrthum. So vermögen wir aus den Wirkungen Gottes keineswegs jene Eigenschaft der göttlichen Natur, vermöge deren sie dreien Personen communicabel ist, oder in drei Personen subsistirt, zu erschliessen, weil jene Wirkungen Gott nicht zur Ursache haben, in so fern er dreipersönlich ist; ja der Schluss aus den Wirkungen der ersten Ursache führt uns vielmehr zur gegenthei-

est noscere ad efficaciter inquirendum finem; et tamen ad eas non sufficit ratio naturalis: ergo requiritur doctrina supernaturaliter tradita.

1) Ib. prol. qu. 1, 8. p. 6 sq. Sed haec tria non potest viator ratione naturali cognoscere. Probatio primi, quia beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis ejus, quem Deus acceptat tanquam dignum tali praemio, et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescunque, sed contingenter datur a Deo actus aliquos in ordine ad ipsam tanquam meritorios acceptante. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quod in hoc errabant philosophi ponentes omnia, quae sunt a Deo, immediate ab eo esse necessario. Saltem alia duo membra sunt immanifesta. Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, utpote tanquam contingenter acceptantis talia velut digna vita aeterna. Et quod etiam ista sufficiant, dependet mere ex voluntate divina circa ea, ad quae contingenter se habet.

ligen Annahme, weil im Bereiche dieser Wirkungen eine und dieselbe Natur immer nur in Einem Suppositum subsistirt. Er führt uns also vielmehr zum Irrthum, als zur wahren Erkenntniss. Ebenso ist es eine Eigenschaft der göttlichen Natur, dass sie nach Aussen in contingenter Weise wirksam ist, während dagegen die Schlussfolgerung aus den Wirkungen vielmehr zur gegentheiligen Annahme hinführt, wie daraus hervorgeht, dass die Philosophen immer eine nothwendige Wirksamkeit Gottes nach Aussen angenommen haben [1]). Und so verhält es sich auch in vielen andern Dingen [2]).

So ist denn ausser der natürlichen Wissenschaft, der Philosophie, auch noch eine andere höhere, inspirirte Doctrin nothwendig, um der menschlichen Erkenntniss jenen Umfang und jene Vollkommenheit zu geben, welche nothwendig ist, damit der Mensch der Wahrheit, und zwar der ganzen Wahrheit versichert sei, und auf dieser Grundlage dann seiner ewigen Bestimmung zustrebe. Diese höhere übernatürlich verliehene Doctrin nun besitzen wir in der christlichen Lehre. Sie ist uns hinreichend gewährleistet. Denn für ihre Wahrheit sprechen die Weissagungen, welche in den heiligen Schriften enthalten sind und ihre Erfüllung gefunden haben; es spricht dafür die durchgängige Uebereinstimmung, welche zwischen den heiligen Schriftstellern obwaltet, der unbefleckte Charakter derselben, welcher eine Lüge bei denselben nicht zuliess, um so mehr, da sie die Lüge selbst verdammten; es spricht dafür der Fleiss und die Sorgfalt, womit von jeher über die Erhaltung und Reinerhaltung der heiligen Schriften gewacht wurde; die Uebereinstimmung alles dessen, was in der christlichen

1) Ib. prol. qu 1, 14. p. 17. Secundo probo ratione; quia non cognoscuntur talia cognitione „propter quid,“ nisi cognoscantur propria subjecta, quae subjecta includunt talia „propter quid;“ sed propria eorum subjecta non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia; ergo etc. Nec cognoscuntur illa propria eorum demonstratione „quia“, videlicet ex effectibus. Quod probatur: nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista, vel ducunt in errorem; quod apparet ex proprietatibus primae substantiae immaterialis in se. Proprietas enim naturae ejus est, quod sit communicabilis tribus: sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso, in quantum trinus. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis ducunt in oppositum et in errorem: quia in nullo effectu invenitur una natura numero, nisi in uno supposito. Proprietas etiam istius naturae ad extra, est causare contingenter: et ad oppositum hujus, magis deducunt effectus in errorem, sicut patet per opiniones Philosophorum ponentium, primum necessario causare.

2) Ib. l. c. De proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet hoc idem: quia effectus magis ducunt in sempiternitatem et aeternitatem et necessitatem earum, quam in contingentiam et novitatem. Similiter videntur Philosophi ex motibus concludere, quod numerus istarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum coelestium. Similiter, quod illae substantiae sunt naturaliter beatae et impeccabiles, sicut Philosophi posuerunt: quae omnia absurdissima sunt.

Lehre enthalten ist, mit der gesunden Vernunft; die Unvernünftigkeit und Widersinnigkeit alles dessen, was im Gegensatze mit der Lehre des Christenthums von jeher behauptet worden ist; die unerschütterliche Fortdauer der Kirche, im Gegensatze zu der blos ephemeren Dauer aller Häresien; es sprechen endlich dafür die Wunder und Zeichen, welche zur Bestätigung dieser Lehre gewirkt worden sind [1]).

Mit dieser geoffenbarten Lehre nun beschäftigt sich im Gegensatze zur Philosophie die Theologie. Betrachten wir aber die geoffenbarte Lehre näher, so finden wir, dass dieselbe eine doppelte Klasse von Wahrheiten enthält, nämlich nothwendige und zufällige. Zu den nothwendigen Wahrheiten gehört z. B. die Dreipersönlichkeit Gottes, zu den zufälligen die Menschwerdung Gottes, weil diese auf einem freien Willensentschlusse Gottes beruht [2]). Hienach unterscheidet denn Duns Skotus auch zwischen nothwendiger und zufälliger Theologie (theologia necessaria et contingens), je nachdem sie die nothwendigen oder zufälligen Wahrheiten der Offenbarung behandelt. Beide Zweige der Theologie kommen aber darin überein, dass ihr Subject Gott ist, und zwar nicht etwa Gott in einer gewissen Beziehung oder unter besondern Attributen, sondern Gott, in so fern er Gott ist, jene bestimmte unendlich vollkommene Natur, welche wir Gott nennen. Denn was zuerst die nothwendige Theologie betrifft, so muss das erste Subject (- Object) einer Wissenschaft alle jene Wahrheiten virtualiter in sich schliessen, welche dieser Wissenschaft eigen sind. Nun aber schliesst nur Gott allein und zwar sub ratione deitatis alle nothwendigen theologischen Wahrheiten virtualiter in sich: folglich kann nur er allein sub ratione Deitatis das erste Subject der nothwendigen Theologie sein [3]). Dasselbe gilt jedoch auch von der Theologia contingentium. Denn Alles, was in de.selben behandelt und gelehrt wird, reducirt sich doch zuletzt auf gewisse Prädicate, welche Gott nach seiner Natur eigen sind, und vermöge deren er in solcher Weise sich wirksam erweist, wie es der Glaube lehrt [4]). — Daraus folgt dann auch, dass die Theologie wesentlich eine einheitliche Wissenschaft sei; denn da ihr Object nur Eines ist, und sie dieses Object nur unter Einem Gesichtspunkte betrachtet, so kann sie nur als eine einheitliche Wissenschaft gedacht werden [5]).

Allein obgleich das erste Subject der Theologie Gott ist, so fern er sub ratione Deitatis betrachtet wird, so ist die Theologie doch nicht eine speculative, sondern vielmehr eine praktische Wissenschaft. Denn Alles, was dieselbe lehrt, hat zum höchsten Zwecke nicht so fast die

1) Ib. prol. qu. 2, 3. sqq. p. 42 sqq. — 2) Ib. prol. qu. 3. (qu. 2 lateralis) n. 6. p. 70. — 3) Ib. prol. qu. 3. (qu. 2 lat.) 7. p. 79 sq. — 4) Ib. prol. qu. 3. (qu. 2. lat.) 13. p. 88. Cf. Report. Paris. prol. qu. 1. art. 4. — 5) Report. Paris. prol. qu. 3. art. 3. quaestiunc. 2. p. 22, b.

Beseitigung der Unwissenheit und die Erweiterung unserer Erkenntniss, sondern vielmehr die Förderung unseres Heils. Durch die Erkenntniss, welche uns die Theologie gewährt, sollen wir in den Stand gesetzt werden, unser Heil zu wirken, und ausserdem soll uns jene Erkenntniss zur Aufmunterung gereichen, dass wir um so eifriger und thätiger dasjenige vollbringen, was zum Heile führt [1]). Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, ist kein speculativer, sondern ein praktischer Act, ein Act des Willens, und selbst das Schauen Gottes, welches dem Glauben folgt, hat seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern im Genuss [2]). Daher kann auch die Theologie selbst wesentlich nur einen praktischen Charakter haben.

Fragen wir endlich noch nach der Stellung, welche die Theologie zu den übrigen Wissenschaften einnimmt, so ist vor Allem aus dem Bisherigen leicht ersichtlich, dass die Theologie von den übrigen Wissenschaften, in specie von der Philosophie, sich wesentlich unterscheidet. Das erste Object der Theologie ist Gott sub ratione Deitatis: das kann von keiner andern Wissenschaft, auch nicht von der Philosophie, resp. von der Metaphysik gesagt werden. Es ist falsch, wenn man die Metaphysik in Bezug auf das Object mit der Theologie auf gleiche Linie stellt. Denn keine Wissenschaft beweist ihr Object, wie solches doch die Metaphysik in Bezug auf Gott thut. Ausserdem kommt der Philosophie jener wesentlich praktische Charakter, welcher der Theologie eigen ist, nicht zu [3]). Aber indem die Theologie von allen andern Wissenschaften sich wesentlich unterscheidet, hat sie auch den Vorrang vor allen diesen Wissenschaften. Sie hat das edelste und vorzüglichste Object, und die Principien, von welchen sie getragen wird, nehmen den höchsten Grad der Gewissheit für sich in Anspruch. Und gerade diese beiden Momente: die höhere oder geringere Vorzüglichkeit des Objectes, und der höhere oder geringere Grad der Gewissheit sind massgebend für den höhern oder niedern Rang der respectiven Wissenschaft [4]). Deshalb ist denn auch die Theologie keiner andern Wis-

1) In l. sent. prol. qu. 4. per totum. Non est autem haec (scil. theologia) inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sunt. Sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur. nr. 42.

2) In l. sent. prol. qu. 3. (qu. 4. lat) 41. p. 163. Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni.

3) Report. prol. qu. 3. quaestiunc. 3. p. 23, a sq.

4) Rep. prol. qu. 3. quaestiunc. 3. p 23, b. Quaeritur, an theologia sit prior aliis scientiis. Dicendum, quod sic: quia cum sit duplex prioritas in scientia, scilicet ex nobilitate subjecti et ex certitudine notitiae, haec est utroque modo certissima, quia habet objectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt.

senschaft subalternirt; denn eine subalterne Wissenschaft entnimmt ihre Principien aus der höhern subalternirenden Wissenschaft: die Theologie aber hat ihre eigenen Principien. Aber auch die Theologie selbst verhält sich nicht subalternirend zu einer andern Wissenschaft; denn auch die andern Wissenschaften haben ihre eigenen Principien und entnehmen dieselben keineswegs aus der Theologie [1]). Wie also die Theologie als selbstständige Wissenschaft anerkannt werden muss, so bleibt dabei auch die Selbstständigkeit der übrigen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie bestehen.

§. 212.

Nachdem wir nun diese allgemeinen Gesichtspunkte des skotistischen Lehrsystems entwickelt haben, können wir in das Innere des letztern einzudringen suchen. Mit allen seinen Vorgängern unterscheidet Duns Skotus in den Dingen dieser Welt zwischen Materie und Form. Es sind das hier, wie überall, die Grundbegriffe, auf welche die ganze Speculation sich stützt, und von denen in der Construction des Systems ausgegangen wird. Aber bei Duns Skotus hat diese Unterscheidung zwischen Materie und Form eine wo möglich noch weiter greifende Bedeutung, als bei seinen Vorgängern, und um daher sein System in seinen Grundzügen nachconstruiren zu können, ist es schlechterdings nothwendig, vor Allem die Lehrsätze herauszustellen, welche er über Materie und Form und über deren gegenseitiges Verhältniss zu einander aufstellt.

Was nun zuerst die Materie betrifft, so erklärt sich Duns Skotus, wie vor ihm schon Heinrich von Gent, vor Allem gegen die Ansicht derjenigen, welche die Materie als solche für eine reine Potenz ansehen, die, abgesehen von der Form, durchaus kein actuelles Sein besitze, weshalb die Trennung derselben von der Form gleichbedeutend sei mit deren Vernichtung [2]). Der Materie muss vielmehr auch ohne die Form ein Sein, eine Actualität zugeschrieben werden. Man kann nämlich die Materie von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten, einmal in so fern sie Etwas von Gott Geschaffenes, eine ausser das Nichts gesetzte Wirkung Gottes ist, und dann in so ferne sie das Substrat der Form und durch dieselbe bestimmbar ist. Es muss

1) Ib. quaestiunc. 4. p. 23, b. In I. sent. prol. qu. 3. (qu. 4. lat.) p. 108. Ad sec. quaestionem dico, quod haec scientia (theologia sc.) nulli subalternatur. Quia licet subjectum ejus possit aliquo modo contineri sub subjecto Metaphysicae, nulla tamen principia accipit a Metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumtam ex ratione entis. Nec ipsa aliam (scientiam) sibi subalternat: quia nulla alia scientia accipit principia ab ipsa. Nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota.

2) De rerum principio, qu. 7. art. 1, 1. p. 37, b.

daher auch ein doppeltes Sein der Materie unterschieden werden: das Sein, welches sie durch die göttliche Schöpfungsthätigkeit, und das Sein, welches sie von der Form hat. Die Form kann mithin nicht einzig und allein der Grund des Seins und der Actualität der Materie sein; von der Form erhält die Materie nur jenes bestimmte Sein, welches sie in dem aus Materie und Form zusammengesetzten besondern Wesen hat; die Form ist aber nicht die Formalursache der Materie als solcher; ihr Sein als Materie hat diese nicht von der Form, sondern von der göttlichen Schöpfung. Allerdings wird die Materie von Gott nicht ohne Form geschaffen; in der Wirklichkeit tritt die Materie nie ohne Form auf; aber der Ordnung nach ist doch in der Schöpfung die Materie das Frühere im Verhältniss zur Form, und geht somit das Sein der Materie als solcher dem Sein, welches sie durch die Form erhält, wenigstens der Ordnung nach voraus. Beides muss also wohl unterschieden werden [1]). Und in der That, wäre die Materie als solche nicht ein wirkliches Sein, dann würde ihr Sein ganz mit dem Sein der Form zusammenfallen. Dann aber könnte man nicht mehr sagen, dass Materie und Form miteinander in einem Dinge eine *reale* Composition bilden [2]). Die Materie, sagt man, ist das passive Princip in einem Dinge; vermöge der Materie verhält sich ein Ding leidend, wie es sich durch die Form thätig verhält. Nun kann aber ein Nichtwirkliches ebenso wenig leidend sich verhalten, wie es thätig sein kann. Wie also die Form, um Princip der Thätigkeit in einem Dinge sein zu können, etwas Wirkliches sein muss, so muss ebenso gut auch die Materie etwas Wirkliches sein, um Princip der Passivität in einem Wesen sein zu können [3]). Von welchem Standpunkte man also auch immer die Sache betrachten möge, — immer ist man genöthigt, ausser dem bestimmten Sein, welches die Materie in einem Dinge durch die Form besitzt, der Materie auch ein Sein zuzuerkennen, welches ihr als einer göttlichen Schöpf-

1) Ib. l. c. art. 1, 2. pag. 38, a. Quamvis autem materia a Deo sit facta, ac per hoc suam habeat actualitatem, haec actualitas est alia ab illa, quam habet forma; quia materia licet non sit a Deo nisi sub forma, et ut sic semper simul tempore fuerit materia et simul forma, ordine tamen naturae prius est esse et creatio materiae, et per consequens sua actualitas, quam forma vel ejus creatio..... Unde licet materia actum suum, quem habet, ut est terminus creationis, non habeat de actione, nisi in composito, ut est sub forma, non tamen habet illud, quod est actu extra nihil et terminus creationis, a forma, sed tantum tale vel tale esse, ut coeli vel terrae. In 1 sent. 2. dist. 12. qu. 1. et 2. Metaph. 9. qu. 1.

2) De rerum princ. qu. 7. art. 1, 3. p. 38, a sq. Si materia non esset aliqua res actu, ejus entitas non distingueretur ab entitate et actualitate formae, et sic nullam realem compositionem faceret cum ea.

3) Ib. l. c. p. 38, b. Posse pati ad materiam reducitur, sicut agere ad formam; sed quod non est aliquid actu, non est principium patiendi nec fundamentum; ergo necessario materia habet actualitatem aliam ab actualitate formae, in qua actualitate formae fundantur et stabiliuntur.

ung ohne die Form und vor der Form eigen ist. Und eben deshalb wäre es in Kraft der göttlichen Allmacht an und für sich auch möglich, dass die Materie ohne alle Form existirte, obgleich in der Wirklichkeit solches nie stattfindet [1]). Freilich ist sie in ihrer Ablösung von der Form etwas rein Unbestimmtes; allein diese Unbestimmtheit ist nicht gleichbedeutend mit Nichtsein; sie ist nur die Negation einer bestimmten Existenzweise, welche eben durch die Form bedingt ist [2]).

Gilt dieses von der Materie im Allgemeinen, so darf aber nach Duns Skotus die Materie nicht blos auf die körperlichen Dinge beschränkt bleiben, sondern sie muss vielmehr auch den geistigen Dingen zugetheilt werden. D. h. nicht blos die körperlichen Dinge sind aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern auch die geistigen Wesen. Hier ist der Punkt, wo Duns Skot von seinem Vorgänger Heinrich von Gent abweicht und seine eigenen Wege einschlägt. In jedem geschöpflichen Wesen, lehrt er, ist ja Potenz und Act zu unterscheiden: nur Gott ist reine Actualität. Jedes geschöpfliche Wesen ist daher auch ein zusammengesetztes, weil in jedem Actualität und Potenzialität miteinander verbunden sind. Und es ist dieses nicht eine blos gedachte, sondern eine reale Zusammensetzung; denn wie Gott deshalb, weil er reine Actualität ist, auch absolut einfach sein muss: so muss das geschöpfliche Wesen deshalb, weil in ihm Potenz und Act verbunden sind, auch ein nicht einfaches, d. i. ein real zusammengesetztes Wesen sein, zusammengesetzt nämlich aus den beiden Factoren der Potenzialität und der Actualität. Betrachten wir nun aber das Verhältniss zwischen Potenz und Act näher, so sehen wir leicht, dass die Potenz zum Act als das an sich Unbestimmte sich verhält, welches durch den Act zu einem bestimmten Sein determinirt wird. Daher müssen wir weiter sagen, dass jedes geschöpfliche Wesen zusammengesetzt ist aus einem an sich Unbestimmten und aus einem Bestimmenden, welche beide in Einheit mit einander das respective Wesen in seinem eigenthümlichen Sein constituiren [3]). Nun ist aber das an sich Unbestimmte überall die Materie, während die Form als das Bestimmende sich verhält. Folglich muss jedes geschöpfliche Wesen, eben weil es und in so ferne es ein geschöpfliches ist, aus Materie und Form zusammengesetzt sein [4]). Nicht auf die körperlichen

1) Ib. qu. 8. art. 6. In l. sent. 2. dist. 12. qu. 2.

2) De rer. princ. qu. 7. art. 1 7. p. 39, a. Actualitas materiae omnino est indeterminata, nullius generis vel speciei, nisi per reductionem ad genus substantiae decernatur est specificetur per formam.

3) De rer. princ. qu. 7. art. 2, 14 sqq. p. 40, b sqq.

4) Ib. qu. 7. art. 2, 23. p. 42, b. Ostendo, quod cum compositio ex indeterminato et determinato sequatur omne ens creatum, quod in his, quae sunt de genere substantiae, illud indeterminatum sit vere substantia; et cum non sit forma,

Wesen allein also findet die Unterscheidung von Materie und Form Anwendung, sondern auch auf die rein geistigen Wesen, eben weil auch diese geschöpfliche Wesen sind. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass die Einheit von Materie und Form in den geistigen Wesen eine vollkommnere ist, als in den körperlichen Dingen. Denn je grösser die Actualität ist, wodurch eine Form sich auszeichnet, desto inniger durchdringt sie die Materie, desto mehr zieht sie dieselbe zu sich heran und verbindet sie mit sich zur Einheit. Nun ist aber die Actualität der geistigen Formen die höchste und vollkommenste. Folglich ist in denselben auch die Einheit von Materie und Form die innigste und vollkommenste. Und eben deshalb schliessen solche Wesen auch die Quantität von sich aus, und bewahren ungeachtet der Materie, welche das Substrat ihres Seins bildet, die Einfachheit und Unkörperlichkeit [1]). Gott ist die absolute Einheit; je näher also die geschaffenen Wesen Gott stehen, desto grösser muss auch ihre Einheit sein. Und da die geistigen Wesen Gott am nächsten stehen, so müssen wir ihnen auch die höchste Einheit unter den geschaffenen Dingen zuerkennen [2]).

Wenn nun aber alle geschöpflichen Dinge aus Materie und Form zusammengesetzt sind, so frägt es sich weiter: Ist es ein und dieselbe Materie, welche allen geschöpflichen Dingen als Substrat zu Grunde liegt, oder haben wir je nach der Verschiedenheit der Dinge auch verschiedene Materien zu unterscheiden? Die Art und Weise, wie diese Frage beantwortet wird, muss entscheidend sein für den ganzen innern Charakter des skotistischen Systems.

§. 213.

Duns Skotus unterscheidet eine dreifache Materie: die materia primo prima, die materia secundo prima und die materia tertio prima. Die materia primo prima ist die reine Materie, welche und in so ferne sie noch ohne alle Form und daher auch noch ohne alle Bestimmt-

oportet, quod sit materia; ac per hoc omnia, quae sunt in genere substantiae, sunt composita ex materia et forma. Ostensum est, quod indeterminatum et determinatum habent inter se proportionem, ita quod unum determinat aliud; sed actus determinans in genere substantiae, et correspondens, erit necessario substantia: sed in genere substantiae nihil est indeterminatum, nisi materia; ergo si omnis natura per se subsistens sit composita ex indeterminato et determinato, sequitur, quod omnis creatura per se subsistens cujusmodi est substantia, sit composita ex materia et forma.

1) Ib. l. c. n. 25. p. 43, a. Quanto forma est actualior, tanto magis se intimat materiae et unit eam sibi: sed forma Angeli et animae rationalis sunt actualissimae: ergo omnino sibi uniunt materiam, ac per hoc nec in quantitatem prorumpunt, quia virtutis unitivae sunt, nec habent aliquam formam corporalem, propter quam recedant a simplicitate.

2) Ib. l. c.

heit ist, — das letzte Substrat aller bestimmten Wirklichkeit. Sie ist als solches, wie wir bereits wissen, nicht ein leeres Nichts, sondern etwas Wirkliches, aber freilich ein solches Wirkliches, welches dem Nichts am nächsten steht, weil sie noch nicht durch eine Form eine *bestimmte* Wirklichkeit gewonnen hat. Ihre Actualität ist diejenige, welche sie als eine von Gott schöpferisch gesetzte Wirkung besitzt: eine weitere Actualität, welche ihr erst durch die Form zu Theil werden kann, hat sie noch nicht [1]). Sie kann daher auch nicht das Substrat irgend einer geschöpflichen Wirksamkeit sein; auf sie kann nur die göttliche Thätigkeit bestimmend einwirken [2]). — Die materia secundo prima dagegen ist diejenige, welche wir als das Subject der Generation und Corruption erkennen. Dieselbe ist schon nicht mehr reine Materie, sondern sie ist schon durch eine substantielle Form und durch die Quantität bestimmt, weil nur an und in einer so gestalteten Materie der Process der Generation und Corruption sich vollziehen kann. Diese materia secundo prima ist daher auch schon das Substrat der Wirksamkeit geschöpflicher Agentien im Gegensatze zur materia primo prima, welche nur der göttlichen Wirksamkeit zugänglich ist [3]). — Die materia tertio prima endlich ist das Substrat jedweder Einwirkung particulärer Agentien, jener Stoff, welcher sich der von aussen bildenden Thätigkeit der geschöpflichen Ursachen unterbreitet, wie solches z. B. bei der künstlerischen Thätigkeit des Menschen stattfindet [4]).

1) Ib. qu. 8. art. 3, 19. p. 51, a. Voco autem materiam primo primam subjectam quandam partem compositi, habentem actum de se omnino indeterminatum respectu determinationis cujuslibet formae, cujus actualitas est immediate prope nihil, ac per hoc minima, nullum actum formae, vel substantialis vel accidentalis habens in sua essentia nec in sua actuali existentia, per quem actum formaliter actu sit ens quoddam extra nihil; sed illum actum habet a Deo efficiente; actum vero talem vel talem, puta coelicum vel terrenum, habet a forma, per quam et cum qua subsistit in composito.

2) Ib. l. c. cf. art. 5. p. 55, b sqq.

3) Ib. qu. 8. art. 3, 20. p. 51, a sq. Dicitur autem materia secundo prima, quae est subjectum generationis et corruptionis, quam mutant et transmutant agentia creata, seu Angeli, seu agentia corruptibilia, quae, ut dixi, addit ad materiam primo primam; quia esse subjectum generationis non potest sine aliqua forma substantiali aut sine quantitate, quae sunt extra rationem materiae primo primae, eo quod proportionaliter respondet tanquam subjectum eorum secundis agentibus, sc. creatis, quae dicuntur secundaria respectu Dei, et nihil possunt producere, nisi de ista secunda materia.

4) Ib. l. c. p. 51, b. Dicitur autem materia tertio prima materia cujuslibet artis et materia cujuslibet agentis naturalis particularis; quia omne tale agit veluti de aliquo semine, quod quamvis materia prima sit respectu omnium, quae per artem producuntur, supponit tamen materiam, quae est subjectum generationis, et ulterius aliquam formam per naturam productam; aliter nulla ars quidquam operatur.

Diese Unterscheidungen vorausgesetzt beantwortet nun Duns Skotus die obengestellte Frage dahin, dass er, wie er selbst sich ausdrückt, zu der Ansicht des Avicebron zurückkehrt und dieselbe sich aneignet. Die materia primo prima ist hienach Eine in allen geschöpflichen Dingen, seien dieselben nun geistiger oder körperlicher Natur [1]).

Die materia primo prima, lehrt Duns Skotus, muss nothwendig als eine einheitliche gefasst werden. Denn wären es zwei, so müsste dieser Zweiheit doch wieder eine Einheit vorausgesetzt werden, aus welcher die Zweiheit entspringt, und es wäre folglich keine der beiden Materien die erste [2]). Zudem müssten die ersten Materien, falls es mehrere wären, sich unterscheiden; unterscheiden könnten sie sich aber nur durch die Form; sie müssten also schon eine bestimmte Form haben, und würden dadurch eo ipso aufhören, erste Materien zu sein [3]). Die materia primo prima steht in der Mitte zwischen dem Nichts und dem Sein; zwischen zwei Gegensätzen kann es aber nur Eine Mitte geben [4]).

Ist aber die materia primo prima eine in sich einheitliche, dann folgt daraus von selbst, dass, weil alle Dinge an der Materie participiren, auch in allen Dingen die materia primo prima ein und dieselbe sein müsse, und dass mithin die materia primo prima von allen geschöpflichen Dingen univoce zu prädiciren sei [5]). In der That, die Fähigkeit, Accidentien anzunehmen, kommt allen Dingen, körperlichen wie geistigen, in gleicher Weise zu, folglich muss auch der Grund, auf welchen hin sie fähig sind, Accidentien anzunehmen, in allen Dingen derselbe sein. Der Grund, auf welchen hin ein Wesen Accidentien annehmen kann, ist aber die passive Potenz, und diese ist, wie wir bereits wissen, identisch mit der Materie: folglich muss auch in allen Dingen diese Materie ein und dieselbe sein [6]). — Die

1) Ib. qu. 8. art. 4, 24. p. 52, a. Ego autem ad positionem Avicembronis redeo; et primam partem, sc. quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus, quam spiritualibus, sit una materia, teneo.

2) Ib. l. c. n. 25. p. 52, b. Si essent duae primae materiae, cum ante dualitatem sit unitas, ex qua oritur ille binarius; ergo neutra illarum fuit prima.

3) Ib. l. c.

4) Ib. l. c. n. 24. Certum est, cum illa materia minimum habeat de entitate, est medium inter ens et nihil. Impossibile autem est, inter duo extrema dari duo media per aequalem distantiam; ergo si sint duae materiae, unum plus habebit de entitate, quam aliud.

5) Ib. l. c. n. 26. Si ergo quaestio quaerat, an omnia habentia materiam, habeant unigeneam, vel univoce participent materiam, loquendo de materia primo prima, quae est in omnibus, dico, quod sic.

6) Ib. l. c. Passio communis consequens aliqua necessaria habet causam communem, per quam inest omnibus illis, ut dicitur 9 Met. text. 17; recipere accidentia inest omnibus substantiis corporalibus et spiritualibus; ergo per causam communem: illa non est nisi materia, ut ostensum est, quia non forma, cum in

ganze Welt muss ferner als eine in sich geschlossene Einheit gedacht werden, woraus folgt, dass die Theile derselben in einer solchen gegenseitigen Verbindung miteinander stehen müssen, dass daraus möglicherweise eine Einheit der Welt erwachsen kann. Wie nun die Theile einer Pflanze oder eines Thieres nur dadurch eine organische Einheit bilden, dass sie alle aus einem einheitlichen Samen sich herausgebildet haben, so kann auch die Einheit der Welt nur aus einem analogen Zusammenhange ihrer Theile mit einem gemeinsamen Grunde erwachsen. Die Form aber ist es nicht, welche diese Theile in der angezeigten Weise mit einander einigt; denn die Form ist nicht das Einigende, sondern das Unterscheidende. Folglich kann der Grund der Einheit der Welt nur die Materie sein: und daraus folgt, dass die Materie aller Dinge in letzter Instanz nur Eine sein kann, welche Eine Materie dann in den verschiedenen Dingen auf verschiedene Weise durch die entsprechenden Formen determinirt ist [1]. — Ueberall in der Natur geht ja die Entwicklung von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen, d. h. von dem Unbestimmtern zum Bestimmtern fort. Warum sollte das nicht auch bei der Welt als Ganzem stattfinden! Gewiss können wir uns die Weltentstehung nur in der Weise denken, dass unter dem Einflusse der göttlichen Wirksamkeit von dem an sich ganz Unbestimmten, von der materia primo prima aus die Weltbildung zu den bestimmten Dingen fortgeschritten ist. Und wenn dieses, dann ist damit von selbst gegeben, dass jene ursprüngliche Materie in allen Dingen sich finden müsse, dass sie also in allen Dingen nur Ein und dieselbe sein könne [2]. — Und so stellt sich uns die Welt unter dem Bilde eines herrlichen Baumes dar, dessen Same und Wurzel die erste Materie, dessen Blätter die Accidentien, dessen Aeste und Zweige die corruptibeln Geschöpfe, dessen Blüte die vernünftige Seele, und dessen Früchte endlich die reinen Geister, die Engel, sind. Ueber dem Ganzen aber waltet Gott als Schöpfer und Bildner [3]. In anderer Weise lässt sich die Sache auch so darstellen, dass aus der gemeinsamen Wurzel der materia primo prima zuerst zwei Aeste emporwachsen, die geistige und körperliche Creatur, und dass dann diese beiden Aeste wieder in besondere Zweige auseinander gehen, die geistige Creatur in die

ea non fundetur potentia passiva, sicut nec activa in materia; ergo est materia, quae est subjectum omnis receptionis.

1) Ib. l. c. n. 26. p. 53, a. — 2) Ib. l. c. n. 28 sq. p. 53, b.

3) Ib. l. c. n. 30. p. 53, b sq. Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus Dei, aut immediate, ut coelos, Angelos et animam rationalem, aut mediantibus agentibus creatis, sicut producuntur generabilia et corruptibilia.

Engel und Menschenseelen, die körperliche in die corruptibeln und incorruptibeln Körper[1]).

Wenn Duns Skotus sagt, dass er in seiner Lehre von der Materie auf Avicebron zurückkehren wolle, so hat er hiemit, wie wir sehen, getreu Wort gehalten: denn er weicht in keinem Punkte von Avicebrons Ansicht ab. Betrachten wir nun aber diese Lehre näher, so kann es uns nicht entgehen, dass mit der Position der Einheit und Allgemeinheit der ersten Materie ein Satz aufgestellt ist, welcher von den weittragendsten Folgen sein muss. Es schliesst nämlich jene Position nichts weniger in sich, als die Objectivirung des Allgemeinen in seiner Allgemeinheit. Indem nämlich die erste Materie als eine in sich einheitliche und in dieser Einheit allen Dingen gemeinsame betrachtet wird, ist damit Nichts anderes gesagt, als dass der allgemeine Begriff der Materie seine Allgemeinheit nicht blos vom Denken herleitet, dass nicht das Denken allein es ist, welches auf der Grundlage der Objectivität den Begriff der Materie zur Allgemeinheit erhebt, sondern dass vielmehr der allgemeine Begriff der Materie in seiner Allgemeinheit vor dem Denken und ohne dasselbe etwas in der Objectivität wirklich Gegebenes sei. Die Objectivität des Allgemeinen in seiner Allgemeinheit ist also hier, wenigstens in Bezug auf den Begriff der Materie, zum Princip erhoben. Damit ist offenbar ein sehr bedeutungsvoller Schritt gethan, und es lässt sich leicht denken, dass es bei diesem Schritte allein nicht bewendet bleiben konnte. — Verfolgen wir den Gedankengang Duns Skots weiter.

§. 214.

Ist die erste Materie in der objectiven Wirklichkeit etwas an sich Einheitliches und Allgemeines, welches als das an sich unbestimmte Substrat allen bestimmten Dinge zu Grunde liegt, so kann aus diesem Unbestimmten das Bestimmte nur dadurch entstehen, dass die bestimmenden Formen mit der Materie sich vereinigen und so die an sich gleiche und einheitliche Materie zu einer Vielheit und Verschiedenheit von bestimmten Wesen auseinander theilen. Nun finden wir aber im Bereiche der weltlichen Dinge eine dreifache Bestimmtheit: die generische, specifische und individuelle. Gewisse Dinge kommen der Gattung nach mit einander überein und unterscheiden sich durch die specifische Differenz; gewisse Dinge kommen der Art nach miteinander überein und unterscheiden sich durch ihre individuellen Eigenthümlichkeiten. Die generische Bestimmtheit darf also nicht mit der specifischen und diese nicht mit der individuellen verwechselt werden: sie müssen vielmehr genau von einander unterschieden werden. Das Verhältniss dieser drei Bestimmtheiten zu einander aber besteht darin, dass die generische von der specifischen, und die specifische von der individuellen voraus-

1) Ibd. l. c. p. 54, a.

gesetzt wird; denn ohne Gattung gibt es keine Art, ohne Art kein Individuum. Vergleichen wir sie jedoch miteinander, so kann es uns nicht entgehen, dass die generische Bestimmtheit die schwächste ist, d. h. dass diese generische Bestimmtheit der reinen Unbestimmtheit der Materie noch am nächsten steht. Die Materie ist zwar in den Gattungen der Dinge schon differenziirt in eine Vielheit und Verschiedenheit; aber die Bestimmtheit, in welche sie in der Gattung eintritt, ist noch eine sehr geringe und steht auf der niedrigsten Stufe. Dagegen nimmt die specifische Bestimmtheit schon eine höhere Stufe ein; denn die Arten haben schon ein weit bestimmteres Sein, als es das generische Sein der Dinge ist. Auf der höchsten Stufe der Bestimmtheit endlich steht die individuelle; denn das Individuum schliesst sich in seinem Sein nicht blos gegen die übrigen Gattungen und Arten, sondern auch gegen die übrigen Individuen derselben Art ab, und tritt auch diesen als verschieden gegenüber. Wenn also, wie wir gesehen haben, die generische von der specifischen, und diese von der individuellen Bestimmtheit vorausgesetzt ist, so sieht man leicht, dass hier in der Bestimmung der Materie zu den Weltdingen ein natürlicher Fortgang stattfindet von dem minder Bestimmten zu dem mehr Bestimmten, von dem minder bestimmten generischen zu dem mehr bestimmten specifischen, und endlich zu dem meist bestimmten individuellen Sein[1]).

Halten wir diese Gesichtspunkte fest, so sind die Folgerungen hieraus unschwer zu ziehen. Alle Bestimmtheit ist durch die Form bedingt. Wenn also die Materie in natürlichem Fortgange zur generischen, specifischen und individuellen Bestimmtheit erhoben wird, so müssen wir auch zwischen generischen, specifischen und individuellen Formen unterscheiden. Durch die generische Form wird die Materie zu einer bestimmten Gattung, durch die specifische zu einer bestimmten Art und durch die individuelle zu einem bestimmten Individuum determinirt. Und wie die generische von der specifischen und die specifische von der individuellen Bestimmtheit vorausgesetzt wird, so gilt das Gleiche auch von den bestimmenden Formen. Die specifische Form setzt die generische und die individuelle beide voraus. Und daher kommt die Species nur

1) Ibidem qu. 8. art. 4, 28. p. 53, b. Certum est, quod omnis ordo creaturarum naturaliter est a Deo inditus eis, ac per hoc ille ordo vel modus est perfectissimus: nunc autem in toto opere naturae et artis etiam ordinem hunc videmus, quod omnis forma sive plurificatio semper est de imperfecto et indeterminato ad perfectum et determinatum, de uno materiali ad plura formaliter distincta; ita facit natura universalis omnes formas, quoad suum genus mediate vel immediate, et particularis omnia membra de uno semine, omnes ramos de uno germine; ergo est ille ordo selectissimus. Videtur, quod Deus in constitutione mundi hunc ordinem servaverit, ut de uno indeterminato, quod est materia immediate subjecta vel mediate (dico propter accidentia, quae oriuntur) omnem multitudinem rerum fecerit; et quod, saltem ordine naturae, procedat de imperfecto ad perfectum;

dadurch zu Stande, dass mit der generischen die specifische, und das Individuum nur dadurch, dass mit beiden die individuelle Form sich verbindet und zu einer bestimmten Einheit sich vereinigt. Nur auf solche Weise kann die Determination der Materie zu den verschiedenen Dingen der Welt gedacht werden, *wenn*, wie Duns Skotus solches thut, die erste Materie als ein an sich einheitliches und allgemeines Substrat aller Dinge objectiv gesetzt wird.

Damit bleibt nun aber die oben berührte Objectivirung des Allgemeinen in dem skotistischen System nicht mehr auf die Materie allein beschränkt, sie dehnt sich auch auf die Formen aus. Betrachten wir nämlich die generischen und specifischen Formen näher, so ist ihnen die Eigenschaft der Allgemeinheit wesentlich; denn die generische Form findet sich in mehreren Arten, die specifische in mehreren Individuen. Werden also die Formen in der Weise, wie es hier geschieht, aufgefasst, dass sie nämlich in der objectiven Wirklichkeit die allgemeine und unbestimmte Materie zu den verschiedenen Gattungen und Arten determiniren und differenziiren, indem sie sich mit derselben verbinden: dann sind dieselben nicht mehr blos im Begriffe, sondern auch in der objectiven Wirklichkeit ein allgemeines Sein; sie erhalten die Eigenschaft der Allgemeinheit, ebenso, wie die Materie, nicht mehr durch das Denken, sondern sie sind an sich in der objectiven Wirklichkeit schon allgemein. Der excessive Realismus droht nach seinem vollen Inhalte in das System des Duns Skotus hereinzutreten. Untersuchen wir daher, um uns über den Stand der Sache zu vergewissern, die Art und Weise, wie Duns Skotus das *Allgemeine*, das Universale, auffasst

Im allgemeinen Begriffe, lehrt Duns Skotus, denken wir das Wesen oder die Natur bestimmter Dinge; die Natur dieser Dinge bildet den Inhalt des allgemeinen Begriffes. Nun hat man behauptet, dass jede Natur in der objectiven Wirklichkeit nur individuell sein könne, mit andern Worten: dass es in der objectiven Wirklichkeit nur individuelle Dinge geben könne, keine allgemeine Natur. Die Eigenschaft der Allgemeinheit erhalte jener Begriff, in welchem wir die Naturen der Dinge denken, erst von unserm Verstande. Aber das ist ganz unrichtig. Würde es in der objectiven Wirklichkeit keine allgemeinen Naturen, sondern nur Individuen geben, dann würden wir in Wahrheit von jedem Einzelnen nur aussagen können, dass es dieses Einzelne wäre [1]); es gäbe keinen einheitlichen, gemeinsamen Massstab, nach welchem besondere Dinge beurtheilt werden könnten [2]); es würde kein

illud autem imperfectum, ex quo fecerit, non est nihil, quia imperfectum aliquid participat, quod perficit; neque est forma, quia haec distinguit; ergo materia.... etc.

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 3. p. 336. Quia tunc in singulis praedicationibus idem praedicaretur de se.

2) Ib. l. c. p. 335 sq. In omni genere est unum primum, quod est metrum

Individuum von dem andern mehr oder weniger verschieden sein, weil der numerische Unterschied allein eine Bedeutung hätte[1]). Nein, der Verstand bildet nicht die allgemeinen Naturen der Dinge; er findet dieselben schon vor. Die allgemeinen Naturen würden sein, wenn auch der Verstand nicht wäre, welcher sie denkt. Das Feuer würde seiner allgemeinen Natur nach brennen, die Individuen würden sich in dem Kreise ihrer Art nach der natürlichen Weise erzeugen, wenn auch der Verstand alles dieses nicht dächte[2]). Die allgemeinen Naturen werden constituirt durch die Einheit der generischen und specifischen Form, und diese Formen bieten sich dem Verstande als in der Natur selbst liegende Objecte dar, die von seinem Denken unabhängig sind.

Aber wie hat man sich nun diese allgemeinen Naturen zu denken? — Indem Duns Skotus die allgemeine Natur von der Individualität unterscheidet, unterscheidet er damit zugleich auch zwischen einer doppelten Einheit in den Dingen, zwischen der numerischen Einheit und zwischen der Wesens- oder Natureinheit. Die numerische oder individuelle Einheit der Dinge ist zwar diejenige Einheit, welche unserer Erkenntniss am nächsten liegt; aber sie kann nicht die einzige sein. Ausser derselben müssen wir in dem Individuum noch eine andere Einheit annehmen, welche der individuellen Einheit vorausgeht und von ihr verschieden ist: und das ist die Natureinheit des Dinges. Jedes Ding ist nämlich als Individuum eine Einheit; aber auch die allgemeine Natur, welche in dem Individuum als individualisirt sich darstellt, ist als solche eine in sich geschlossene Einheit, welche nicht mit der individuellen Einheit verwechselt werden darf. Letztere kann

et mensura omnium, quae sunt illius generis: ista autem unitas est alicujus, in quantum primum in genere; ergo est realis, quia mensurata sunt realia et realiter mensurata: ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis: igitur unitas illius primi est realis. Ista autem unitas non est unitas singularis vel numeralis: quia nullum est singulare in genere, quod sit mensura omnium illorum, quae sunt in illo genere. Nam secundum Philosophum 3 Met. in individuis ejusdem speciei non est hoc prius, illud posterius.... nullum ergo individuum est per se mensura eorum, quae sunt in specie sua, igitur nec unitas individualis nec numeralis.

1) Ib. l. c. p. 336 sq. Si omnis unitas realis est numeralis; ergo omnis diversitas realis est numeralis; sed consequens est falsum: quia omnis diversitas numeralis, in quantum numeralis, est aequalis, et ita omnia essent aeque distincta: et tunc sequitur, quod non plus potest intellectus abstrahere a Socrate et Platone aliquod commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum.

2) Ib. l. c. p. 337. Nullo existente intellectu ignis causaret ignem et corrumperet aquam, et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum secundum formam, propter quam generatio esset univoca: intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

erst auf die erstere folgen. Würden wir diese beiden Einheiten in den Dingen nicht unterscheiden, dann könnten wir auch keinen Unterschied setzen zwischen der allgemeinen Natur und dem Individuum; wir würden bei dem Individuum allein stehen bleiben müssen, was, wie bereits nachgewiesen worden, nicht zulässig ist [1]). Beide Einheiten unterscheiden sich nun aber dadurch von einander, dass die individuelle oder numerische Einheit die höchste und strengste Einheit ist, die Einheit der Natur dagegen als eine geringere gefasst werden muss. Das Individuum ist als solches in dem Grade Eines, dass es als Individuum schlechterdings incommunicabel, also ganz in sich abgeschlossen ist. Die allgemeine Natur dagegen ist in der Weise eine Einheit, dass es ihr ungeachtet ihrer Einheit nicht widerstreitet, in einer Mehrheit von Individuen individuell wirklich zu sein. Sie ist in ihrem Fürsichsein eine in sich geschlossene Einheit, weil sie sich gegen jede andere Natur abschliesst; aber sie ist doch nicht ganz und gar incommunicabel, wie die individuelle Einheit, weil die allgemeine Natur mittheilbar ist an eine Mehrheit von Individuen, indem es ihr durchaus nicht widerstreitet, als ein und dieselbe Natur in mehreren Individuen individuell wirklich zu sein [2]).

§. 215.

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun die oben gestellte Frage, wie wir die allgemeinen Naturen der Dinge aufzufassen haben, leicht beantworten. Die allgemeine Natur erscheint in der objectiven Wirklichkeit als individualisirt in den besondern individuellen Dingen; unser Verstand dagegen fasst sie als allgemein auf. Für sich selbst also verhält sie sich ganz indifferent zu jener Besonderheit und zu dieser Allgemeinheit. An und für sich ist sie weder particulär noch universell; sie ist nur das, was sie ist, — nichts weiter; aber es liegt in ihr die Möglichkeit, einerseits in der objectiven Wirklichkeit als individualisirt aufzutreten in den Individuen, und andererseits von dem Verstande als etwas Allgemeines gedacht zu werden. Als die bestimmte Natur, welche sie ist, geht sie also aller Besonderheit im Bereiche des Wirklichen und aller Allgemeinheit im Bereiche des Denkens voraus; sie kann beide Formen, die Form der Besonderheit in der Objectivität und die Form der Allgemeinheit im Denken annehmen; aber an und für sich kommt ihr keine von beiden Formen zu; sie ist früher

1) Ib. ll. cc.

2) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 7. p. 357. Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se: et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem: non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis.

als diese beiden Formen, und in so fern sie früher ist, widerstreitet es ihr in ihrem Ansichsein nicht, ohne die eine und ohne die andere Form zu sein. In diesem ihrem Ansichsein, in welchem sie sich indifferent verhält zur Allgemeinheit und Besonderheit, ist sie das eigentliche Object, auf welches der allgemeine Begriff geht, und bildet den Inhalt des letztern [1]).

Fassen wir nun diese Bestimmungen näher in's Auge, so sehen wir leicht, dass Duns Skotus die allgemeine Natur in der Wirklichkeit nicht als ein universale actu aufzufassen gewillt ist. Das der Wirklichkeit nach Allgemeine ist als solches erst durch das Denken bedingt. Würden die allgemeinen Naturen in der objectiven Wirklichkeit als actu universalia aufgefasst werden, dann würde die Natureinheit nicht mehr geringer sein als die individuelle Einheit; ja

1) Ib. l. c. Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aliqualiter videri per dictum Avicennae 5 Met, ubi vult, quod „equinitas sit tantum equinitas: nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis." Intellige, non est ex se una unitate numerali, nec plures pluralitate opposita illi unitate: nec universalis actu eo modo, quo aliquid est universale factum ab intellectu non ut objectum intellectus; nec est particularis de se; licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis: et secundum istam prioritatem naturalem est „quod quid est" et per se objectum intellectus, et per se ut sic consideratur a Metaphysico, et exprimitur per definitionem: et propositiones verae primo modo sunt verae ratione quidditatis sic acceptae, quia nihil dicitur de quidditate per se primo modo, nisi quod includitur in ea essentialiter, in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora ipsa naturaliter. Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc ad esse universale et singulare: sed et ipsa habens „esse" in intellectu, non habet primo ex se universalitatem; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate, ut sub modo intelligendi ipsam: tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi, quia non conceptus Metaphysici, sed Logici. Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis, secundum ipsum Avicennam; prima ergo intellectio est naturae, ut ei non cointelligitur aliquis modus, neque qui est ejus in intellectu, neque qui est ejus extra intellectum: licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus: et sicut secundum illud „esse" non est natura de se universalis, sed quasi universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem ejus, secundum quam est objectum: ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam; et in quantum est prior naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente: et sicut objectum in intellectu secundum illam entitatem ejus, et universalitatem habet vere „esse" intelligibile: ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum „esse" extra animam reale: et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacunque unitate singularitatis ponatur. Hoc ergo modo intelligo, naturam habere unitatem realem minorem unitate numerali.

beide Einheiten würden ineinander aufgehen, und zwischen den Individuen würde kein substantieller Unterschied mehr stattfinden; ein und dieselbe Natur der Zahl nach müsste von mehreren Individuen prädicirt werden: was unstatthaft ist. Eine solche reale und actuelle Allgemeinheit treffen wir blos in Gott, in welchem die den drei Personen gemeinsame göttliche Natur zugleich auch singulär ist, und daher ganz in jeder der drei Personen subsistirt. Im Bereiche der geschöpflichen Dinge dagegen fällt die Natureinheit nirgends mit der individuellen Einheit zusammen, und deshalb darf hier auch die allgemeine Natur nicht als eine actu universale Natur gefasst werden, sondern nur als eine gemeinsame (natura communis), oder vielmehr als eine solche, welche als eine in sich bestimmte und aller Individualität vorausgehende Natur die Möglichkeit in sich schliesst, in mehreren Individuen zu sein, und wenn sie in Einem Individuum individualisirt ist, ohne Widerspruch auch in einem andern Individuum individualisirt sein kann. Eine reale Allgemeinheit, ein actu universale kann es in der Wirklichkeit nicht geben[1]).

Es lässt sich nicht verkennen, dass Duns Skotus mit diesen Bestimmungen es darauf absieht, den excessiven Realismus, welcher unstreitig in seinem Systeme angelegt ist, abzuwenden und so das Aeusserste zu vermeiden. Die objective Wirklichkeit der allgemeinen Naturen hält er fest und muss sie festhalten, weil er sonst mit dem Begriffe einer allgemeinen und einheitlichen Materie, welche allen Dingen als gemeinsames Substrat zu Grunde liegt, gar nicht mehr zurecht kommen könnte. Die allgemeine Materie muss zuerst durch allgemeine Formen determinirt werden, bevor sie zur individuellen Bestimmtheit in den Individuen emporsteigen kann. Denn die Gattung geht der Art und diese dem Individuum voraus, letzteres ist ohne die Voraussetzung der beiden erstern nicht möglich. Dennoch aber will er die allgemeinen Naturen in der objectiven Wirklichkeit nicht als actu allgemein gelten lassen, wie solches die älteren excessiven Realisten gethan hatten. Die selbstständige Realität des Individuums soll aufrecht erhalten, das Individuum soll nicht zu einer blossen Erscheinungsweise des Allgemeinen herabgesetzt werden, sein eigenes Sein und Für

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 9. p. 361. Dico, quod eo modo, quo in Divinis commune est unum reale, eo modo commune in creaturis non est unum reale: ibi enim commune est singulare et individuum: quia ipsa natura divina de se est haec: eodem modo manifestum est, quod nullum universale in creaturis est realiter unum: hoc enim ponendo esset ponere, quod aliqua natura creata non divisa praedicaretur de multis individuis praedicatione dicente „hoc est hoc:“ sicut dicitur Pater est Deus, et Filius est idem Deus. Tamen in creaturis est aliquod commune unum unitate reali minori unitate numerali: et illud quidem commune non est ita commune, quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune, quod non repugnet sibi esse in alio, quam in eo, in quo est.

sich sein als Individuum soll ihm unverkümmert bleiben. Darum theilt Duns Skotus den allgemeinen Naturen zwar eine eigene Einheit zu, unterschieden von der Einheit der Individuen: aber er erklärt jene Einheit für eine geringere, als die individuelle Einheit, und bestimmt sie dahin, dass sie zugleich die Möglichkeit der Pluralität einschliesse, in so fern die allgemeine Natur ohne Widerspruch in mehreren Individuen wirklich, mehreren Individuen gemeinsam sein kann. Nur in dem Individuum kann zwar die allgemeine Natur wirklich sein; aber wenn sie in dem Einen Individuum wirklich ist, so hört sie deshalb nicht auf, auch in andern Individuen wirklich sein zu können. So ist die Realität der allgemeinen Natur in ihrer Priorität vor den Individuen gewahrt, aber doch zugleich gesagt, dass sie nicht als allgemeine wirklich sei, sondern ihre Wirklichkeit thatsächlich nur in den Individuen habe und haben könne, woraus wiederum folgt, dass die Individuen keineswegs in der Einheit des allgemeinen Seins untergehen, sondern als für sich seiende Wesen stehen bleiben. So sucht Duns Skotus die Tragweite des excessiv-realistischen Princips abzuschwächen und einen Mittelweg zu finden, um beide, das Allgemeine und Einzelne, ohne gegenseitige Beeinträchtigung des einen durch das andere, miteinander zu versöhnen. Ob ihm dieses gelungen sei, ist allerdings fraglich. Wenn, wie Duns Skotus sich ausdrückt, die einheitliche allgemeine Materie in einem continuirlichen Fortgange durch das Hinzutreten der Formen immer mehr zur Bestimmtheit contrahirt wird, bis sie endlich im Individuum zur höchsten Bestimmtheit gelangt: dann wurzelt ja zuletzt doch alles Individuelle in einer realen Allgemeinheit, nämlich in der allgemeinen Materie, und es ist dann nicht abzusehen, warum denn die reale Allgemeinheit in ihrer vollen Bedeutung blos auf die Materie beschränkt bleiben, bei den allgemeinen Naturen aber, welche durch die Verbindung der allgemeinen Formen mit der Materie entstehen, in der Weise abgeschwächt werden solle, wie es im skotistischen Systeme geschieht. Wie dem auch immer sei: so viel steht fest, dass die skotistische Lehre vom Allgemeinen eine gefährliche Annäherung an die Theorie des excessiven Realismus in sich schliesst, wenn sie auch gleichwohl mit diesem nicht in Eins zusammengeworfen werden kann.

§. 216.

Doch wir wollen den Gang des skotistischen Lehrsystems weiter verfolgen. Aus der bisher entwickelten Lehre vom Allgemeinen ergibt sich nun von selbst die Bestimmung des Princips der Individuation, wie wir sie bei Duns Skotus finden. Dass das Princip der Individuation in dem skotistischen Systeme nicht die Materie sein könne, ist von selbst klar: denn die Materie ist ja das Allgemeine, welches erst

durch ein Anderes individualisirt werden soll [1]). Ebenso wenig kann aber das Princip der Individuation etwas blos Negatives sein; denn vermöge der Individualität widerstreitet es dem Individuum, in mehrere Theile, welche mit ihm gleichartig sind, zertheilt zu werden. Eine blosse Negation aber begründet keinen Widerspruch, sondern nur eine Disposition, welche der durch die Affirmation gesetzten entgegen gesetzt ist. Die Blindheit z. B. ist eine Negation, nämlich die Negation der nächsten Fähigkeit (potentia proxima) zum Sehen: aber Niemand wird sagen, dass dem blinden Auge die Fähigkeit des Sehens gar nicht und in keiner Weise zukommen könne, dass solches innerlich unmöglich sei [2]). Das Individuationsprincip muss also etwas Positives, eine positive Entität sein. Wir müssen ein Positives in dem Individuum annehmen, eine positive Realität, welche das Individuum als solches bedingt, welche das Individuum zum Individuum macht. Eine solche positive Realität allein kann Princip der Individuation sein. In der That: Jede Einheit folgt einer Entität, d. h. nur eine positive Entität kann das Prädicat der Einheit für sich in Anspruch nehmen, und jede besondere positive Entität hat auch ihre besondere ihr entsprechende und eigenthümliche Einheit. Daraus folgt, dass auch die individuelle Einheit in einer positiven Entität begründet sein müsse, dass aber diese positive Entität nicht die allgemeine Natur des Individuums sein könne, weil diese, wie wir gehört haben, ihre eigene Einheit hat. Die individuelle Einheit muss somit in einer positiven Entität begründet sein, welche als solche verschieden ist von der allgemeinen Natur; mit andern Worten: das Individuationsprincip muss etwas Positives sein, welches zur allgemeinen Natur erst hinzu kommt [3]). Aber was ist

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 5. p. 401 sq.

2) In l. sent. 2. dist 3. qu. 2. p. 374 sq. Probo, quod non sit aliquod individuum formaliter per negationem vel privationem. Primo, quia nihil simpliciter repugnat alicui enti per solam privationem in eo, sed per aliquid positivum in eo: igitur dividi in partes subjectivas non repugnat huic lapidi in eo, quod est quoddam ens, per aliquas negationes. Probatio antecedentis: quia quantumcunque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati, ... non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid, quia per possibile vel impossibile, circumscriptis illis negationibus, cum non sint, staret tale ens cum opposito illarum negationum, et ita cum illo, cui dicitur repugnare per se, quod est impossibile.

3) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 9. p. 406 sq. Sicut unitas in communi sequitur entitatem in communi, ita quaecunque unitas per se consequitur aliquam entitatem: ergo unitas simpliciter, qualis est unitas individui, saepe prius descripta, scilicet cui repugnat divisio in plures partes subjectivas, et cui repugnat non esse hoc signatum, si est in entibus, sicut omnis opinio supponit, consequitur per se aliquam entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se realis, ut probatum est: igitur consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam: et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia totum, cujus haec est unitas, perfectum est de se.

denn nun diese positive Entität, und wie haben wir uns dieselbe zu denken?

Offenbar kann diese positive Entität nicht als ein blosses Accidens gedacht werden, wie etwa die Quantität; denn das Accidens setzt die individuelle Substanz schon als fertig voraus, weil es zu dieser erst hinzu kommen kann; hier aber fragt es sich, wodurch die individuelle Substanz selbst in ihrer Individualität hergestellt werde [1]. Wir müssen vielmehr, um das Wesen des Individuationsprincips zu bestimmen, die Analogie der specifischen Differenz zu Hilfe nehmen. Die specifische Differenz constituirt, indem sie sich mit der Gattung verbindet, die Species. Sie verhält sich also zur Gattung, wie die Form zur Materie, und die Species stellt sich somit dar als ein Ganzes, welches aus einem materiellen und aus einem formellen Momente besteht. Dieses Ganze bildet eine Einheit, vermöge deren es ihm widerstreitet, in mehrere Species der gleichen Ordnung sich zu vertheilen, und diese Einheit ist bedingt durch die specifische Differenz, durch welche die Gattung zu einem bestimmten, in sich abgeschlossenen Etwas zusammengezogen wird. Ganz ebenso verhält es sich nun auch mit der individuellen Differenz. Indem dieselbe zur Species hinzukommt und mit derselben sich verbindet, constituirt sie in Verbindung mit der Species das Individuum. Sie verhält sich also zur Species gleichfalls wie die Form zur Materie. Als Form actualisirt sie die Species in bestimmter Weise, und dadurch, dass sie dieselbe actualisirt, contrahirt sie dieselbe zum Individuum und bildet so in Einheit mit der Species jenes Ganze, welchem die individuelle Einheit zukommt. Vorher verhält sich die Species blos potentiell zu der Bestimmtheit, welche sie im Individuum gewinnt, indem aber die individuelle Differenz als Form hinzutritt, erhebt sie sich in Einheit mit dieser Differenz zum bestimmten Individuum, welches als solches schlechterdings incommunicabel ist, weil die individuelle Differenz als solche nichts gemein hat mit jeder andern individuellen Differenz in der gleichen Ordnung.

Daraus sehen wir, dass nach der skotistischen Lehre die Individualität nicht von der Materie, sondern von der Form kommt, und dass es in der Stufenleiter der Formen die *letzte* Form ist, welche als das Princip der Individuation bezeichnet werden muss. Diese letzte Form ist jedoch nicht aufzufassen als eine Sache (res), welche zur Species als zur andern Sache (res) hinzukömmt, sondern nur als eine *Realität*, welche zur Realität der Species hinzutritt. Sie ist also die *letzte* formale Realität des Dinges. Diese letzte Realität gibt dem Dinge seine individuelle Bestimmtheit, und contrahirt es zur Individualität, „ad esse hanc rem.“ Sie schlägt nicht in die

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 4, 3 sqq. p. 583 sqq.

Quidditát des Dinges ein, sie gibt demselben keine quidditative Bestimmtheit, sondern sie bewirkt blos, dass das quidditativ schon bestimmte Wesen dieses individuelle Wesen sei und kein anderes. Die Schüler Duns Skots haben dieselbe ganz treffend mit dem Ausdrucke „Häcceität" bezeichnet, und daher die skotistische Lehre dahin formulirt, dass das Princip der Individuation die Häcceität sei [1]).

So haben wir uns denn den Fortgang des Seins von der reinen Unbestimmtheit der Materie zur höchsten Bestimmtheit im Individuum in folgender Weise zu denken: Zuerst wird die Materie durch die allgemeinsten generischen Formen zu den allgemeinsten Gattungen bestimmt und differenziirt. Dann werden diese Gattungen im continuirlichen Fortgange wieder durch die specifischen Differenzen weiter bestimmt und contrahirt bis herab zu den letzten Arten. Zu den Individuen endlich werden diese Species contrahirt durch die letzte formale Realität, durch die Häcceität. Die allgemeine menschliche

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 11. p. 407 sq. Ulterius declarando solutionem istam, quae sit ista entitas, a qua sit unitas ista perfecta, per simile ad entitatem, a qua sumitur differentia specifica, potest declarari. Nam differentia quidem specifica, sive entitas, a qua sumitur differentia specifica, potest comparari ad illud, quod est juxta se, vel ad illud, quod est supra se. Primo modo differentiae specificae et illi entitati specificae repugnat per se dividi in plura essentialiter specie vel natura, et per hoc repugnat toti, cujus illa entitas est per se pars. Ita in proposito huic entitati individuali repugnat primo dividi in quascunque partes subjectivas, et per ipsam repugnat talis divisio per se toti, cujus illa entitas est pars: et tantummodo est differentia in hoc, quia illa unitas naturae specificae minor est ista unitate, et propter hoc illa non excludit omnem divisionem, quae est secundum partes subjectivas, sed tantum illam divisionem, quae est partium essentialium; ista autem excludit omnem.... Comparando autem ad illud, quod est supra se, dico, quod illa realitas, a qua sumitur differentia specifica, est actualis respectu illius realitatis, a qua sumitur genus vel ratio generis, ita quod haec realitas non est formaliter illa.... Quandoque tamen illud contrahens est aliud a forma, a qua sumitur ratio generis; quandoque autem non est res alia, sed tantum alia formalitas vel alius conceptus ejusdem rei: et secundum hoc aliqua differentia specifica habet conceptum non simpliciter simplicem, puta quae sumitur a formali; aliqua habet conceptum simpliciter simplicem, quae scilicet sumitur ab ultima abstractione formae.... Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem; sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae. Quoad aliud etiam est dissimilis, quod illa realitas specifica constituit compositum, cujus est pars, in esse quidditativo, quia ipsa est entitas quaedam quidditativa: ista autem entitas individui est primo diversa ab omni entitate quidditativa, quod probatur ex hoc, quia intelligendo quamcunque entitatem quidditativam, loquendo de entitate quidditativa limitata, non habetur in quidditate intellecta, unde ipsa sit haec; ergo illa entitas, quae de se est haec, est alia entitas a quidditate vel ab entitate quidditativa: non potest ergo totum, cujus est pars, constituere in esse quidditativo, sed in esse alterius rationis.

Natur z. B. wird durch die Socratität oder Platonität, welche sich zu der Natur wie die letzte Form verhält, zu Socrates und Plato. Und so im Uebrigen.

Halten wir nun diese Grundsätze fest, so ergibt sich hieraus von selbst, in welchem Verhältnisse das Allgemeine zum Besondern, die allgemeine (specifische) Natur zur Individualität in den Dingen steht. Zwischen beiden muss nämlich ein Unterschied obwalten, und dieser Unterschied kann nicht ein blos gedachter sein; denn die allgemeine Natur ist der Individualität vorausgesetzt, und wird eben durch die individuelle Differenz, in so fern sie sich zu ihr als letzte Form verhält, zum Individuum contrahirt. Der Unterschied zwischen beiden ist somit in der Sache selbst gegeben, es ist zwischen beiden ein Unterschied a parte rei anzunehmen, weil der Sache nach selbst das eine nicht das andere ist. Allein dieser Unterschied ist doch nicht ein eigentlich realer, d. i. ein Unterschied wie zwischen Sache und Sache (res et res), weil eben die individuelle Form nicht eine andere *Sache* (res) ist, als die specifische, sondern nur als eine andere *Realität* betrachtet werden muss. Er ist vielmehr zu fassen als ein Unterschied zwischen zwei Realitäten ein und derselben Sache: und das ist ein *formaler* Unterschied. Beide, das Einzelne und das Allgemeine, das Individuum und die allgemeine Natur des Individuums sind also der Sache nach Eins, oder vielmehr, sie sind in der Wirklichkeit Eine Sache, Ein Ding; aber beide sind doch von einander formell verschieden. Ihr Unterschied ist nicht blos in der Sache begründet, sondern er liegt selbst schon in der Sache; das Denken findet diesen Unterschied vor, und weil er doch kein eigentlich realer, d. h. kein Unterschied wie zwischen res et res ist, so müssen wir ihn als einen Unterschied wie zwischen Realität und Realität ein und derselben Sache, d. h. als einen formalen bezeichnen, welcher als solcher zwischen dem eigentlich realen und dem blos gedachten Unterschiede in der Mitte steht[1]).

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 15. p. 413. Omnis entitas quidditativa, sive partialis, sive totalis alicujus generis, est de se indifferens, ut entitas quidditativa, ad hanc entitatem et illam; ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate (individuali), ut est haec: et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum: et sicut oppositum non includit suam entitatem, quâ est hoc in quantum natura, ita nec materia in quantum natura suam includit entitatem, qua est haec materia, nec forma in quantum natura, includit suam; ergo ista entitas (individualis) non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum: ita, quod quodlibet commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui, quantuncunque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: sed haec est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturae formaliter, nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde

So viel über die metaphysischen Grundlehren des skotistischen Systems. Dass dieselben unter sich enge zusammenhängen, dass immer die eine mit Nothwendigkeit aus der andern folgt, und dass sie zuletzt alle in der Grundvoraussetzung einer einheitlichen allgemeinen Materie für alle geschöpflichen Dinge wurzeln, und nur in dieser Voraussetzung ihre hinreichende Erklärung finden, dürfte die bisherige Entwicklung jener Grundlehren zur Genüge herausgestelltt haben. Man glaubt in der Reihenfolge dieser skotistischen Grundlehren in der That einen fortlaufenden Commentar zur Metaphysik des Avicebron vor sich zu haben. Vergleichen wir daher dieselben mit den metaphysischen Grundlehren des heil. Thomas, so kann es uns schon jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, dass beide, das thomistische und skotistische Lehrsystem, nicht etwa blos in einzelnen Lehrpunkten von einander abweichen, sondern dass zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied obwaltet, dass das eine einen wesentlich andern Charakter aufweist, als das andere. Doch es möge hier genügen, dieses im Allgemeinen angedeutet zu haben: wir werden später ohnediess noch die Unterschiede zwischen beiden Systemen im Detail darzustellen haben.

§. 217.

Wir gehen zur skotistischen Erkenntnisslehre über. Duns Skotus hat die allgemeinen Grundzüge derselben mit den übrigen Scholastikern gemein. Alle Erkenntniss geht von der sinnlichen Wahrnehmung aus [1]). Der Sinn erfasst das Einzelne, der Verstand dagegen das Allgemeine, die allgemeinen Naturen der Dinge [2]). Wenn also dem Sinne die individuelle Einheit entspricht, so entspricht dagegen dem Verstande jene andere geringere Einheit, welche der individuellen Einheit vorausgesetzt ist, — die Wesens- oder Natureinheit. Der allgemeine Begriff des Verstandes hat nämlich zum Inhalte jene gemeinsame Natur, welche in den einzelnen Dingen hervortritt, und von diesen in ihrer Einzelheit formell verschieden ist. Die universelle Einheit, wie sie im Begriffe sich darstellt, hat also zum Gegenstande die objective Natureinheit und correspondirt mit derselben [3]). Jn wie fern beide von einander doch verschieden sind, haben wir bereits gesehen.

Das Medium, wodurch der Verstand die intelligibeln Naturen der Dinge erkennt, ist die intelligible Species. Duns Skotus sucht weit-

accipitur genus, et realitas, unde accipitur differentia, ex quibus realitas specifica accipitur: sed semper in eodem sive parte, sive toto, sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctae.

1) In l. sent. 2. dist. 11. qu. 1, 3. p. 653.

2) Quaest univers. qu. 13. art. 2, 15. Proprium objectum intellectus est universale, sicut singulare est objectum sensus

3) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 7. p. 357.

läufig nachzuweisen, dass wir intelligible Species als Medien der intellectiven Erkenntniss anzunehmen haben. Das Object der Verstandeserkenntniss, sagt er, ist das Allgemeine als solches. Das Object ist aber der Natur nach früher, als die Erkenntniss desselben. Folglich muss das Allgemeine als solches vorher dem Verstande präsent sein, damit er dasselbe zu erkennen vermöge. Als Allgemeines ist ihm aber das Object nicht präsent in der sinnlichen Vorstellung oder im Phantasma; denn dieses hat immer den Charakter der Einzelheit. Folglich muss es ihm in einem andern präsent sein, welches von dem Phantasma wesentlich verschieden ist: und dieses andere ist eben die intelligible Species [1]). Zudem unterscheidet der „Philosoph" zwischen dem thätigen und möglichen Verstande, und weist dem thätigen Verstande die Function zu, das der Potenz nach Intelligible actu intelligibel zu machen. Diese Thätigkeit des thätigen Verstandes muss nun aber offenbar eine reale Wirkung haben, wie jede andere Thätigkeit; diese Wirkung kann jedoch nicht in dem Phantasma liegen, denn in dem Phantasma bringt der thätige Verstand keine Veränderung hervor, und brächte er sie auch hervor, so würde solches Nichts nützen für die intellective Erkenntniss, weil das Phantasma für sich allein keine intellective Erkenntniss bedingen kann. Was also der thätige Verstand hervorbringt, das muss in dem möglichen Verstande sein. Und hier kann die Wirkung, auf erster Linie wenigstens, nicht der Act der Erkenntniss selbst sein; denn dieser setzt das Object voraus, und ist ohne dieses nicht möglich. Die Wirkung des thätigen Verstandes im möglichen Verstande muss also auf erster Linie etwas sein, wodurch das Object nach seinem intelligibeln Sein und sub ratione universalitatis repräsentirt wird: und das ist eben die intelligible Species. Durch diese ist dann die Erkenntniss des Gegenstandes selbst bedingt [2]).

1) In I. sent. 1. dist. 3. qu. 6, 5 sq. p. 517 sq.

2) In I. sent. 1. dist. 3. qu. 6, 8. p. 521. Intellectus agens est potentia mere activa secundum Philosophos, quia „est illud, quo est omnia facere," sicut possibilis est, „quo est omnia fieri," et secundum Philosophum est sicut „ars ad materiam," i. e. ita comparatur ad intellectum possibilem, sicut ars ad materiam. Omnis autem actio realis habet aliquem terminum realem et unum: ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellectus agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum: et ita intellectus agens non transferret objectum ab ordine in ordinem, nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili, quam phantasma; ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipitur in intellectu agente. Illud autem primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu: universale autem in actu praecedit actum intelligendi, sicut praedictum est in antecedente, quia objectum sub ratione objecti praecedit actum. Et confirmatur ratio, quia intellectus agentis est, facere de non universali universale, vel de intellecto in potentia intellectum in actu.... Cum autem universale, in quantum universale, nihil

Nun entsteht aber die Frage: Welches sind denn überhaupt die Factoren der intellectiven Erkenntniss? Mit andern Worten: Ist in der intellectiven Erkenntniss der Verstand allein thätig, so dass seine Thätigkeit allein die Erkenntniss erzeugt? Oder ist es umgekehrt die Thätigkeit des Objectes allein, welche die Erkenntniss seiner selbst in uns hervorbringt? Oder endlich concurriren beide, die Thätigkeit des Verstandes und die Thätigkeit des Objectes miteinander zur Hervorbringung der intellectiven Erkenntniss in unserm Vestande? — Duns Skotus entscheidet sich für die dritte Alternative. Der Verstand allein kann die Erkenntniss nicht erzeugen; denn in dieser Voraussetzung müsste er alle Begriffe von Natur aus in sich schliessen, um sie aus sich selbst heraus produciren zu können. Aber das widerstreitet der Natur unserer Erkenntniss. Denn jede Erkenntniss hat Bezug auf ein bestimmtes Object, sie beruht auf einer gewissen Verähnlichung des Subjectes mit dem Objecte, sie wird durch das Object specificirt, und je vollkommener das Object ist, desto vollkommener ist auch die darauf bezügliche Erkenntniss. Die Erkenntniss ist also wesentlich auch durch das Object bedingt: sie ist nicht rein spontan, sondern auch receptiv [1]). Eben so wenig kann aber auch das Object die alleinige Ursache der Erkenntniss sein, so dass der Verstand in der Erkenntniss sich rein passiv verhielte. Diess geht schon daraus hervor, dass die Vollkommenheit einer Erkenntniss nicht einzig und allein von der Vollkommenheit des Objectes abhängt, sondern dass wir auch um so besser und vollkommener erkennen, je mehr wir unsere Denkkraft anspannen. Ist nämlich die vollkommnere Erkenntniss durch eine energischere Denkthätigkeit bedingt, so muss auch die Erkenntniss überhaupt

sit in existentia, sed tantum sit in aliquo, ut repraesentante objectum sub illa ratione: ista verba nullum intellectum habent, nisi quia intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo, quod fuit repraesentativum singularis hoc realiter est facere repraesentativum sub ratione universalis, quia actio talis non terminatur, nisi ad repraesentativum objecti sub ratione universalis: ergo talis actio intellectus agentis terminatur ad aliquam formam realem in existentia, quae formaliter repraesentat universale, in quantum universale, quia aliter non posset terminari actio ejus ad universale sub ratione universalis.

1) In 1 sent. 1. dist. 3. qu. 7. n. 2 sqq. n. 20. p. 588. Et etiam, quia tunc (sc. si intellectio esset unica causa cognitionis) actus non esset similitudo objecti, nec distingueretur essentialiter propter distinctionem objecti, quia essentialis distinctio non est ab eo, quod non est causa, nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito aequali conatu hinc inde ex parte intellectus. Probatio, quia posita causa totali efficacius operante, sequitur perfectior actio, et ita si anima esset causa totalis, ubicunque ipsa ex parte sui perfectius ageret ex majori conatu, perfectiorem intellectionem produceret. et ita intellectio Dei non esset perfectior intellectione muscae, quod est contra Philosophum, ponentem 10 Eth. c. 1. felicitatem in speculatione objecti perfectissimi.

durch eine subjective Denkthätigkeit mitbedingt sein [1]). Und so müssen wir denn nothwendig annehmen, dass beides zur intellectiven Erkenntniss concurrirt, die Thätigkeit des Verstandes und das Object. Eines ohne das andere würde keine Erkenntniss zu Stande zu bringen vermögen [2]). Ein analoges Verhältniss findet schon in der sinnlichen Erkenntniss statt [3]); um so mehr muss dieses Verhältniss Geltung haben in der intellectiven Erkenntniss. Ein grösseres Gewicht fällt hiebei allerdings auf die Verstandesthätigkeit; aber das Object kann deswegen nicht ausgeschlossen sein [4]). Wie der Vater ohne die Mutter nicht zeugen kann, so kann auch der Verstand ohne Object keine Erkenntniss erzeugen [5]). Nur frägt es sich noch, wie wir denn diese Thätigkeit des Verstandes in der Erkenntniss aufzufassen haben. Fällt die Thätigkeit ausschliesslich dem thätigen Verstande zu; oder muss auch der mögliche Verstand als thätig gedacht werden? Duns Skotus spricht sich nicht entschieden für die eine oder für die andere Alternative aus. Fällt die Thätigkeit in der Erkenntniss, sagt er, einzig dem thätigen Verstande zu, dann muss demselben eine doppelte Thätigkeit zugeschrieben werden. Die erste besteht darin, dass er das der Potenz nach Intelligible zur actuellen Intelligibilität erhebt, und so die intelligible Species hervorbringt; die andere darin, dass er das der Potenz nach Erkannte zum actu Erkannten macht, indem er in dem möglichen Verstande durch das Medium der intelligibeln Species die wirkliche Erkenntniss hervorbringt [6]). Ist aber auch der mögliche Verstand in der Erkenntniss thätig, dann bleibt die Thätigkeit des thätigen Verstandes blos auf die Hervorbringung der intelligibeln Species beschränkt, während die geistige Besitzergreifung des Gegenstandes durch die intelligible Species in der wirklichen Erkenntniss der Thätigkeit des möglichen Verstandes zuzuschreiben ist [7]). Da jedoch

1) In l. sent. l. dist. 3. qu. 7, 17. p 586.

2) Ib. n. 20. p. 588. Si ergo nec anima sola, nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem: sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Quodl. 15, 2 sqq p. 411 sqq.

3) In l sent l. dist. 3. qu. 7, 24. p 592.

4) In l. sent. l. dist. 3. qu. 8, 2. p. 609 sq.

5) In l. sent. l dist. 3. qu. 7, 21. p. 588 sq, Quodlib. 15, 10. p. 424.

6) Quodlib. 15, 16. p. 426 sq. De isto articulo si prima via tenetur, posset dici, quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellecto actu intellectum Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili, correspondens isti duplici actioni intellectus agentis: quarum prima est receptio speciei intelligibilis a phantasmate per primam actionem intellectus agentis: et secunda esset receptio intellectionis a specie intelligibili per secundam actionem intellectus agentis.

7) Quodl. 15, 18. p. 429 sq.

zwischen dem thätigen und möglichen Verstande kein realer Unterschied stattfindet, so dürfte wohl, meint Duns Skotus, die erstere Ansicht vorzuziehen sein [1]).

§. 218.

Wenn nun dieses die Art und Weise ist, wie die Verstandeserkenntniss überhaupt zu Stande kommt, so fragt es sich weiter, welches denn der Ordnung der Entstehung nach die erste Erkenntniss des Verstandes sei. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Duns Skotus zwischen verworrener und deutlicher Erkenntniss [2]). Handelt es sich nun zunächst um die verworrene, unbestimmte Erkenntniss, dann sind es der Ordnung der Zeitfolge nach nicht die allgemeinsten Begriffe, welche zuerst in der Erkenntniss des Verstandes hervortreten, sondern es sind vielmehr die alleruntersten Artsbegriffe, welche als die ersten in unserm Verstande auftauchen. Nicht das Allgemeinste, sondern das am wenigsten Allgemeine erkennen wir zuerst [3]). Jede natürliche Ursache bringt nämlich, falls kein Hinderniss dazwischen tritt, so viel an ihr liegt, immer die vollkommenste Wirkung hervor, welche sie überhaupt hervorbringen kann. Nun sind aber alle Factoren, welche zu jener ersten Erkenntniss des Verstandes, von welcher die Rede ist, concurriren, natürliche Ursachen, weil sie dem Acte des Willens vorangehen, und ein Hinderniss steht ihrer vollen Wirksamkeit nicht im Wege. Folglich muss auch die erste Verstandeserkenntniss, welche sie hervorbringen, die vollkommenste sein. Die vollkommenste Erkenntniss ist aber die Erkenntniss der untersten Art, der speciellste Artsbegriff (species specialissima); denn die allgemeineren Begriffe, unter welchen der unterste Artsbegriff steht, stehen zu dem Inhalte des Letztern im Verhältniss der Theile zum Ganzen: das Ganze ist aber immer vollkommener, als der Theil. Daraus folgt, dass das erst Erkannte nicht die allgemeinsten Begriffe sein können, sondern dass vielmehr umgekehrt die speciellsten Begriffe die ersten in unserer Erkenntniss sein müssen [4]). In der That,

1) Ib. n. 20. p. 431.

2) In l. sent. 1. dist. 3 qu. 2, 21 p. 409. Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur, sicut exprimitur per nomen; distincte vero, quando concipitur, sicut exprimitur per definitionem.

3) In l. sent. 1. dist 3. qu. 2, 22. p. 409 His praeintel ectis primo pono ordinem originis in cognitione eorum actuali, quae concipiuntur confuse, et quoad hoc dico, quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum.

4) Ib. l. c. n 23. p. 410. Causa naturalis agit ad effectum suum secundum ultimum potentiae suae, quando non est impedita; igitur ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere, primo agit. Omnia autem concurrentia ad istum primum actum intellectus sunt causae mere naturales, quia praecedunt om-

wäre die gegentheilige Ansicht die richtige, dann wäre die Metaphysik, welche die allgemeinsten Begriffe zum Gegenstande hat, nicht blos der Ordnung der Natur, sondern auch der Ordnung der Zeit nach die erste Wissenschaft: was doch gewiss nicht zugegeben werden kann [1]). Zudem, wäre die erste Erkenntniss des Verstandes das Allgemeinste: wie lange würden wir dann brauchen, bis wir in einem gegebenen Falle zur Erkenntniss der Natur eines Dinges gelangten, welches gegenwärtig in den Bereich unserer sinnlichen Erfahrung eintritt. Wir müssten auf der Leiter aller allgemeinen Begriffe, unter welche dieses Ding fällt, erst herabsteigen bis zu dem Dinge selbst, und am Ende dieses intellectuellen Processes würde erst die Erkenntniss der Natur des gegebenen Dinges eintreten. Das ist denn doch in keiner Weise anzunehmen. Das Ersterkannte muss vielmehr dasjenige sein, was mit dem geringsten Aufwande von Denkthätigkeit vom Sinnlichen abstrahirt wird: und das sind nicht die allgemeinsten, sondern die speciellsten Begriffe [2]).

Handelt es sich jedoch nicht, wie bisher, von der verworrenen, sondern von der deutlichen Erkenntniss, dann gilt das Umgekehrte; dann sind die allgemeinsten Begriffe das Ersterkannte, während die speciellen Begriffe erst auf jene folgen können. Denn die deutliche Erkenntniss eines Gegenstandes resultirt ja gerade daraus, dass wir alles dasjenige im Besondern erkennen und unterscheiden, was in dem Wesen desselben eingeschlossen ist. Nun ist aber der Begriff des Seienden in allen untergeordneten speciellen Begriffen quidditativ eingeschlossen, weil ja alle Dinge eben Dinge, Wesen (entia) sind. Folglich ist ein deutlicher Begriff gar nicht möglich ohne den vorgängigen Begriff des Seienden oder des Wesens. Dieser Begriff ist ein einfacher, und kann daher nicht verworren, sondern nur deutlich gedacht werden. Folglich ist der Begriff des Seienden der erste deutliche Begriff, und kein anderer Begriff kann deutlich gedacht werden ohne Voraussetzung dieses ersten deutlichen Begriffes. Damit ist nun von selbst festgestellt, dass die deutliche Erkenntniss von dem allgemeinsten Begriffe auf der Leiter der nächstfolgenden Begriffe bis zu den untersten Artsbegriffen herabsteigt, und dass also hier nicht das Besondere, sondern das Allgemeine in der Erkenntniss das erste

nem actum voluntatis, et non sunt impeditae, ut patet. Ergo primo producunt perfectissimum conceptum, in quem possunt. Ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimae. Si enim aliquis alius esset, puta conceptus alicujus communioris, ille esset perfectissimus, in quem ista possent; et cum conceptus illius communioris sit imperfectior conceptu speciei specialissimae, sicut pars est imperfectior toto, sequeretur, quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita nunquam causarent conceptum illum.

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. n. 24.

ist [1]). Und deshalb geht denn auch die Metaphysik, wenn es sich um die distincte Erkenntniss handelt, den übrigen Wissenschaften voraus, weil sie die Principien der letztern zu verdeutlichen und zu begründen hat, und daher dieselben im Grunde erst bedingt und ermöglicht [2]).

Wir sehen, Duns Skotus tritt auch in der Lösung dieses Problems „de primo intelligibili" in entschiedenen Gegensatz mit der thomistischen Lehre; denn Thomas stellte, wie wir gesehen haben, in Bezug auf dieses Problem gerade die entgegengesetzten Lehrsätze auf. Wir mussten daher diesen Punkt ausführlich erörtern, und diess zwar um so mehr, als derselbe von den Anhängern der beiderseitigen Lehrsysteme im Verfolge der Zeit heftig controvertirt worden ist.

Nachdem wir nun auch die Erkenntnisslehre des Duns Skot in ihren Hauptgrundsätzen kennen gelernt haben, ist es endlich an der Zeit, dass wir der theologischen Lehre unseres Philosophen uns zuwenden. Sehen wir daher, was das skotistische System in diesem Gebiete uns Eigenthümliches bietet.

§. 219.

Wie Thomas von Aquin, so behandelt auch Duns Skotus vor Allem die Frage, ob der Satz: „Deus est" ein durch sich selbst bekannter Satz, eine unmittelbar evidente Wahrheit sei, welche einen Beweis weder bedürfe noch zulasse. Und er entscheidet in ähnlicher Weise, wie sein Vorgänger. Verstehen wir nämlich unter dem Sein, welches wir in der gedachten Proposition Gott beilegen, das reale Sein Gottes selbst, dann ist es an sich klar, dass dieses Sein ihm zukommt, und es bedarf dafür keines Beweises [3]). Anders aber verhält

1) Ib. l. c. n. 24. p. 410 sq Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico, quod est e converso, quod primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora, et quae sunt remotiora, posteriora sunt Hoc sic probo, quod ex secundo praemisso nihil concipitur distincte, nisi quum concipiuntur omnia, quae includuntur in ratione ejus essentiali. Ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus. Ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quod habet conceptum simpliciter simplicem: ergo potest concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia distincte cognoscere habetur per definitionem, quae inquirit per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definitivum. In divisione autem prius occurrunt conceptus communiores, deinde genera et differentiae, in quibus concipitur distincte conceptus communior.

2) Ib. l. c. n. 25. p. 411.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 4. p. 239. Dico, quod propositio illa est per

es sich, wenn es sich um den Begriff handelt, welchen wir von Gott haben, wenn also die Frage so gestellt wird: Ist es unmittelbar evident, dass dem Begriffe des göttlichen Wesens, welchen wir in unserm Verstande haben, ein reales göttliches Wesen in der Wirklichkeit entspreche? In diesem Sinne muss nach Duns Skotus die unmittelbare Evidenz des Daseins Gottes in Abrede gestellt werden[1]). Denn abgesehen von allem Uebrigen, ist der Begriff, welchen wir von Gott haben, kein einfacher; er ist vielmehr zusammengesetzt aus mehreren Begriffen, in so fern wir nämlich Gott denken als das unendliche, als das nothwendige, als das höchst weise, höchst gute Wesen, u. s. w. Ein solcher zusammengesetzter Begriff lässt nun aber eine unmittelbar evidente Prädication nur unter der Bedingung zu, dass vorher schon die Zusammengehörigkeit jener Momente, aus welchen er besteht, unmittelbar evident ist. Allein diese Bedingung ist in unserm Falle nicht gegeben. Denn bei allen jenen Bestimmungen, welche wir im Begriffe Gottes zusammenfassen, ist die Zusammengehörigkeit derselben mit dem Begriffe Gottes nicht durch sich selbst einleuchtend, sondern muss erst anderswoher, durch Beweise nämlich, einleuchtend gemacht werden. Folglich kann auch dann, wenn wir ihm das Prädicat des Seins beilegen, die Zusammengehörigkeit dieses Prädicats mit dem Subjecte nicht an sich einleuchtend sein, sondern muss gleichfalls anderswoher, nämlich durch Beweise, evident gemacht werden[2]). Und diese Beweise

se nota, quae conjungit ista extrema: „esse" et „essentiam divinam," ut est haec, sive *Deum* et *esse* sibi proprium.

1) Ib. l. c. Quod si quaeritur, an esse insit alicui conceptui, quem nos concipimus, ita quod sit propositio per se nota, in qua enunciatur esse de tali conceptu, puta in tali propositione, cujus extrema possunt a nobis concipi, — potest enim in intellectu nostro esse aliquis conceptus de Deo dictus non communis sibi et creaturae, puta necessario ens, vel ens infinitum, vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare esse eo modo, quo a nobis concipitur, — dico, quod nulla talis est per se nota.

2) Ib. l. c. n. 5. p. 240 sq. Tertio, quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici, nisi sit per se notum, partes illius conceptus uniri. Nullus autem conceptus, quem habemus de Deo, proprius sibi et non conveniens creaturae, est simpliciter simplex, vel saltem nullus, quem nos distincte percipimus esse proprium Dei, est simpliciter simplex. Ergo nihil est per se notum de tali conceptu, nisi per se notum sit, partes conceptus illius uniri. Sed hoc non est per se notum, quia unio illarum partium demonstratur per duas rationes. Major manifesta est, quia ratio in se falsa est de omni falsa, ergo nulla ratio est de aliquo vera, nisi sit in se vera. Ergo ad hoc, quod cognoscatur aliquid esse verum de aliqua ratione, vel ipsam esse veram de aliquo, oportet cognoscere ipsam veram esse in se. Non est autem ratio in se vera, nisi partes illius rationis sint unitae. Et sicut oportet scire quantum ad praedicationes quidditativas, quod partes illius rationis possint uniri quidditative, puta quod altera contineat alteram formaliter; ita quantum ad veritatem propositionis enunciantis esse, oportet cognoscere, partes rationis subjecti vel praedicati uniri actualiter.... Probatio

können dann im Allgemeinen nur aposterioristischer Natur sein, weil sie für unsere Erkenntniss bestimmt sind, und unsere Erkenntniss von den Wirkungen zur Ursache fortschreitet [1]).

Fragen wir nun, welches denn die Beweise sind, die Duns Skotus für das Dasein Gottes führt, so schlägt er in seinem Beweissystem folgenden Gang ein. Vor Allem beweist er, dass eine höchste wirkende Ursache angenommen werden müsse. Thatsächlich nämlich gibt es Dinge, welche hervorgebracht sind. Was aber hervorgebracht ist, setzt eine Ursache voraus, welche es hervorbringt; denn es kann weder aus Nichts entstehen, noch von sich selbst hervorgebracht sein — beides widerstreitet der Vernunft. Ist jene Ursache wiederum hervorgebracht, dann recurrirt die nämliche Voraussetzung, und so fort. Wollen wir also nicht einen Fortgang in's Unendliche annehmen, — und wir können ihn nicht annehmen, weil er gleichfalls der Vernunft widerstreitet, — so müssen wir zuletzt zu einer ersten und höchsten wirkenden Ursache kommen, welche als solche nicht mehr hervorgebracht ist, sondern durch sich selbst existirt. Das ist die erste Primität [2]).

Dann beweist Duns Skotus, dass wie eine höchste wirkende, so auch eine höchste Zweckursache angenommen werden müsse. Alle hervorgebrachten Dinge sind nämlich als solche auch zu bestimmten Zwecken hingeordnet, folglich hängen sie nicht blos ab von einer wirkenden, sondern auch von einer Zweckursache, welche über ihnen steht, weil sie ohne Voraussetzung eines Zweckes ihres Daseins nicht da wären. Ist nun diese Zweckursache der Dinge wiederum von der Art, dass sie zu einem bestimmten Zwecke hingeordnet ist, dann hängt sie wiederum von einer höhern Zweckursache ab, welcher ihr ihre bestimmte Zweckbeziehung gibt, und so fort. Folglich müssen wir auch hier wiederum, falls wir nicht unvernünftiger Weise einen Fortgang in's Unendliche annehmen wollen, zuletzt auf eine höchste Zweckursache kommen, welche nicht mehr auf einen höhern Zweck bezogen ist, sondern absolut in sich selbst ruht. Das ist die zweite Primität [3]).

Endlich sucht Duns Skotus darzuthun, dass wie eine höchste wirkende und Zweckursache, so auch ein höchst vollkommenes Sein über

minoris: Quemcunque conceptum concipimus sive boni sive veri, si non contrahatur per aliquid, ut non sit conceptus simpliciter simplex, ut dicendo: „summum bonum" vel „infinitum bonum," vel „increatum," vel „immensum," et sic de aliis, nullus talis est proprius Deo. Voco autem conceptum simpliciter simplicem, qui non est resolubilis in aliquos conceptus simplices, quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci. Report. Par. l. 1. dist. 3. qu. 2

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 10. p. 245 sq.

2) In l. sent. 1. dist. 2 qu. 2, 11. p. 247. De primo principio, c. 3. concl. 2 sqq.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 17. p. 255. De prim. princ. c. 3. concl. 9 sqq. p. 233, a.

allen Dingen angenommen werden müsse. Da nämlich die hervorgebrachten Dinge mehr oder weniger vollkommen sind, so muss diese Stufenfolge der Vollkommenheit zuletzt enden in einem Vollkommensten. Ist nun dieses nicht absolut vollkommen, so reducirt es sich selbst wiederum auf ein Vollkommeneres, weil es dann selbst wiederum in der Reihe des mehr oder minder Vollkommenen steht. Und so fort. Soll also die Stufenleiter der Vollkommenheit nicht in's Unendliche fortgehen, so müssen wir auch hier zuletzt auf ein absolut vollkommenes Wesen kommen, welches als solches das erste ist, und kein vollkommeneres Wesen mehr über sich voraussetzt. Das ist die dritte Primität [1]).

Fassen wir nun diese drei Primitäten, welche im Bisherigen erwiesen worden sind, näher in's Auge, so sehen wir leicht, dass die eine die andere einschliesst, d. h. dass jenem Wesen, welchem die eine Primität zukommt, nothwendig auch die andern beiden Primitäten zukommen müssen. Eine wirkende Ursache nämlich, welche durch sich selbst wirksam ist, wirkt immer um eines Zweckes willen, und je höher die Ursache steht, desto höher ist auch der Zweck, um dessen willen sie wirksam ist. Die höchste wirkende Ursache muss also auch um des höchsten und letzten Zweckes willen thätig sein. Nun kann aber jene höchste wirkende Ursache nicht um eines ausser ihr selbst liegenden Zweckes willen thätig sein, weil sie sonst von etwas ausser ihr Seiendem abhängig und folglich nicht mehr die höchste und letzte Ursache wäre. Folglich ist sie selbst der Zweck ihrer Wirksamkeit, und da ihre Wirksamkeit, wie wir gesehen haben, den letzten und höchsten Zweck verfolgt, so ergibt sich hieraus, dass die höchste wirkende Ursache zugleich auch die höchste Finalursache ist, dass also die erste Primität die zweite nothwendig in sich schliesst [2]). Das Gleiche gilt auch von der dritten Primität. Die erste Ursache verhält sich nämlich zu ihren Wirkungen nicht als causa univoca, sondern als causa aequivoca; denn ihre Wirkungen sind nicht gleichartig mit ihr selbst. Jede causa aequivoca ist aber stets vollkommener als ihre Wirkungen: folglich muss auch die erste Ursache das vollkommenste Wesen sein: — die erste Primität schliesst auch die dritte nothwendig in sich ein [3]).

Jenes Wesen nun, welchem die gedachten drei Primitäten zukommen, oder vielmehr, welches wir unter den gedachten drei Primitäten denken, nennen wir Gott. Folglich ist durch die bisher geführten

1) De prim. princ. c. 3. concl. 11 sq. p. 233, a. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 17. p. 256 sq. — 2) Ib. l. c. p. 257.

3) Ib. l. c. Primum efficiens non est univocum respectu illarum naturarum effectarum, sed aequivocum: ergo eminentius et nobilius eis: ergo primum efficiens est eminentissimum. De prim. princ. c. 3. concl. 15. p. 233, b.

Beweise das Dasein Gottes begründet und gewährleistet. Das Dasein Gottes kann unmöglich geläugnet werden.

Durch die bisher entwickelten Prämissen ist aber zugleich auch die Einheit Gottes festgestellt. Jenes Wesen nämlich, welchem die gedachten drei Primitäten zukommen, kann wesentlich nur Eines sein, und schliesst wesentlich alle Pluralität aus. Vermöge jener drei Primitäten existirt nämlich das göttliche Wesen nothwendig. Denn es schliesst ja jede Ursache seines Daseins aus, und was keine Ursache seines Daseins hat und doch existirt, das existirt aus sich selbst nothwendig [1]). Gäbe es nun zwei Naturen, welchen die Nothwendigkeit des Seins eigen wären, so müssten sie sich durch gewisse reale Momente von einander unterscheiden, während sie ein anderes Moment mit einander gemein haben müssten. Jene unterscheidenden Momente könnten dann aber möglicher Weise entweder von der Art sein, dass sie die nothwendige Existenz der beiden göttlichen Naturen begründeten, oder sie könnten sich dazu gleichgiltig verhalten. Allein keine dieser beiden Alternativen ist zulässig. Denn würden die unterscheidenden Momente die nothwendige Existenz der beiden göttlichen Naturen begründen, dann würde, weil die beiden Naturen schon vermöge desjenigen Momentes, welches sie mit einander gemein haben, nothwendig existiren, die nothwendige Existenz derselben zweifach begründet sein, was nicht zulässig ist. Würden sie sich aber zur nothwendigen Existenz der beiden Naturen gleichgiltig verhalten, dann könnten sie auch nicht mehr als Momente des nothwendigen Seins als solchen betrachtet werden, weil sie nicht mehr im Begriffe desselben eingeschlossen wären. Das nothwendige Wesen kann also unmöglich ein mehrfaches, es kann nur ein einziges sein [2]). Dasselbe ergibt sich, wenn wir die Primität der höchsten Vollkommenheit in's Auge fassen. Denn es liegt schon im Begriffe des Vollkommensten, dass es nur Eines ist. Sind es zwei, dann ist keines von beiden mehr das Vollkommenste, weil keines das andere an Vollkommenheit überragt [3]).

1) De primo princ. c. 3. concl. 5. p. 231.

2) Ib. l. c. concl. 6. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 19. p 258. Si duae naturae sint necessariae esse, aliquibus rationibus propriis realibus distinguuntur, et dicantur A et B. Istae rationes aut sunt rationes formaliter necessario essendi, aut non. Si sic, et praeter haec illa duo per illud, in quo conveniunt, sunt formaliter necessaria: ergo utrumque duabus rationibus formalibus erit „necesse esse:“ quod est impossibile, quia cum neutra illarum rationum per se includat aliam, utrâque illarum circumscriptâ esset „necesse esse“ per alterum, et ita esset aliquid „necesse esse“ per illud, quo circumscripto, non minus esset „necesse esse.“ Si vero per illas rationes, quibus formaliter distinguuntur, neutrum formaliter sit necesse; ergo illae rationes non sunt formaliter rationes necessario essendi, et ita sequitur, quod neutrum includitur in „necesse esse,“ quia „necesse esse“ nihil includit, quod non sit „necesse esse.“ — 3) Ib. l. c.

Und wie könnte auch eine einheitliche Zweckbestimmung aller Dinge gedacht werden unter der Voraussetzung eines mehrfachen höchsten Zweckes[1])!

§. 220.

Nach Feststellung der Einheit Gottes schreitet Duns Skotus fort zur Begründung der Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Er bestimmt vorerst den Begriff des Unendlichen dahin, dass wir uns unter dem Unendlichen, wenn wir diesen Begriff auf Gott anwenden, das actu Unendliche zu denken haben. In diesem Sinne ist daher unendlich dasjenige Wesen, welches alles Endliche über alles Mass hinaus übersteigt, folglich alle Endlichkeit und Begrenztheit in jedweder Beziehung wesentlich von sich ausschliesst. Dass nun aber das göttliche Wesen in dieser Weise als unendlich gedacht werden müsse, erfolgt gleichfalls aus jenen drei Primitäten, unter welchen wir es durch die oben ausgeführten Beweise für Gottes Dasein erkannt haben. Was nämlich zunächst die höchste Finalursache betrifft, so kann dieselbe nur als unendlich gedacht werden. Denn unser Wille befriedigt sich nicht mit einem endlichen Gute, sondern er strebt vielmehr ein unendliches Gut an, und kann nur im Besitze dieses unendlichen Gutes seine volle Ruhe finden. Die natürliche Neigung unsers Willens kann nun aber nicht auf Unmögliches hingerichtet sein: folglich muss es ein unendliches Gut wirklich geben; mit andern Worten: jenes Wesen, welches das höchste Ziel des Strebens unsers Willens und in weiterer Folge auch das höchste Ziel aller übrigen Dinge ist, muss nothwendig als ein unendliches gedacht werden[2]). Das Gleiche wird sich uns ergeben, wenn wir die andere Primität in's Auge fassen, nach welcher wir Gott als das Erste in der Vollkommenheit denken. Dasjenige Wesen, welches in der Stufenleiter der Vollkommenheit die erste und höchste Stufe einnimmt, kann als solches kein vollkommneres Wesen mehr über sich haben; denn sobald es ein Vollkommneres über sich zulässt, hört es auf, das Erste in der Vollkommenheit zu sein. So vollkommen wir uns nun aber auch ein endliches Wesen denken, immer lässt sich über demselben noch ein Vollkommneres denken; nur das Unendliche schliesst als solches wesentlich alles Vollkommenere aus. Folglich muss Gott,

1) Ib. l. c. Hoc patet tertio per rationem de ratione finis: quia duo fines ultimi si essent, haberent duas coordinationes entium ad se, ita, quod ista entia ad illa nullum ordinem haberent, quia nec ad finem illorum. Nam quae ordinarentur ad unum finem ultimum, non possent ordinari ad alium, quia ejusdem causati duas esse causas totales vel perfectas in eodem ordine est impossibile. Cf. dist. 2. qu. 3. p. 287 sqq. De prim. princ. c. 4, concl. 11. p. 252 sqq.

2) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 31. p. 281. De primo princ. c. 4. concl. 9, 25 p. 247, a.

in so ferne ihm die Primität des Ersten in der Vollkommenheit zukommt, gleichfalls mit Nothwendigkeit als unendliches Wesen gedacht werden [1]). Endlich lässt sich die Unendlichkeit Gottes auch aus der ersten Primität erschliessen, nach welcher Gott die erste wirkende Ursache ist. Denn in so fern er die erste und allgemeine Ursache ist, ist seine Causalität nicht auf einen bestimmten Bereich des Möglichen beschränkt, sondern erstreckt sich vielmehr über alles Mögliche: er kann also unendlich Vieles beursachen. Dazu ist aber wesentlich auch eine unendliche Kraft vorausgesetzt: denn eine endliche, beschränkte Kraft kann einer solchen unendlichen Causalität nicht gewachsen sein [2]). Diess um so mehr, da, wie sich später zeigen wird, die erste Ursache erkennend und wollend thätig ist, folglich alles, was sie hervorbringen kann, actu in ihrer Erkenntniss haben muss. Sind also unendlich viele Dinge möglich, so muss die erste Ursache diese unendlich vielen Dinge actu in ihrer Erkenntniss haben: und dazu ist denn wiederum eine unendliche Erkenntniss vorausgesetzt [3]).

Kann also die Unendlichkeit des göttlichen Wesens keinem Zweifel unterliegen, so folgt aus dieser Unendlichkeit von selbst, dass Gott alle Vollkommenheiten, welche mit keiner Unvollkommenheit vermischt sind, zukommen müssen, und zwar in denkbar vollkommenstem Masse, weil, so wie nur Eine Vollkommenheit ihm mangelt, mit diesem Mangel die Unendlichkeit nicht mehr zusammen bestehen könnte [4]).

Aber obgleich diese Folgerung evident ist, so soll damit doch keine Zusammensetzung in das göttliche Wesen eingetragen werden; denn eine solche lässt sich mit der Idee Gottes nicht vereinbaren. Wie nämlich Gott unendlich ist, so ist er auch absolut einfach. Denn was irgendwie eine Zusammensetzung zulässt, das kann ein Theil eines Andern sein, welches aus ihm selbst und aus einem andern Theile besteht. Dieses Ganze steht dann über den Theilen und ist vollkommener als diese. Nun wissen wir aber, dass das Unendliche als solches alles Höhere und Vollkommnere ausschliesst. Folglich kann das Unendliche als solches keine Zusammensetzung zulassen, es schliesst dieselbe wesentlich aus; es ist absolut einfach. Und wie sollten die Theile, aus welchen das unendliche Wesen besteht, beschaffen sein? Sind sie endlich oder sind sie unendlich? Aber aus endlichen Theilen

1) Ib. c. 4. concl. 9, 23. p. 246, a. In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 31 sq. p. 282 sq. Eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius. Finito autem non est incompossibile aliquid esse perfectius, quare etc. Minor probatur, quia infinitas non repugnat enti: omni finito majus est infinitum, quare etc.

2) In 1. sent. 1. d. 2. qu. 2, 25 sqq. p. 272 sqq. De prim. princ. c. 4. concl. 9, 26. p. 247, a sqq.

3) Ib. l. c. n. 15 sqq. p. 242, b sqq. In 1 sent. 1. d. 2. qu. 2, 29. p. 275.

4) De prim. princ. c. 4. concl. 3, 3. p. 237 sq.

kann nie ein Unendliches entstehen. Nimmt man dagegen die Theile als selbst wiederum unendlich an, dann setzt man sich damit in Widerspruch mit dem schon erwiesenen Satze, dass Unendliches nicht componirbar sei [1]. Und ausserdem wäre damit das Princip festgestellt, dass es ein mehrfaches Unendliches gebe. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn wenn es einmal feststeht, dass die drei Primitäten nothwendig in Einem Wesen vereinigt sein müssen, und dass dieses Eine Wesen unendlich ist, so ist damit auch schon gesagt, dass es nur Ein Unendliches geben könne [2]. Dasselbe ergibt sich auch aus der Nothwendigkeit des göttlichen Seins. Ist das göttliche Wesen ein zusammengesetztes, dann sind entweder alle Theile desselben nothwendig, oder nicht. Wenn ersteres, dann hört das nothwendige Wesen, wenn wir uns einen Theil desselben wegdenken, deswegen nicht auf, nothwendig zu sein. Das heisst aber nichts Anderes, als es ist nothwendig durch Etwas, und zugleich wiederum nicht nothwendig durch dieses selbe Etwas, was sich widerstreitet. Sind dagegen nicht alle Theile des nothwendigen Wesens nothwendig, dann ist dasselbe zusammengesetzt aus einem nothwendigen und möglichen Sein, und ist daher nicht mehr aus sich selbst in jeder Beziehung nothwendig, was es doch sein muss, wenn der Begriff der Nothwendigkeit des Seins nach seiner vollen Bedeutung aufrecht erhalten werden soll [3].

1) In 1. sent. 1. dist. 8. qu 1, 5. p. 712. Ostendo generaliter propositum per rationem infinitatis, et primo, quod Deus non sit componibilis per hoc, quod omne componibile potest esse pars alicujus totius compositi, quod est ex ipso et alio componibili: omnis autem pars potest excedi: contra rationem autem infiniti est, posse excedi: ergo infinitum non est componibile. Sed Deus est infinitus; ergo non est componibile. Et confirmatur ratio, et quasi idem est, quia omne componibile caret perfectione illius, cum quo componitur, ita quod illud aliud componibile non habet in se omnem perfectionem et omnimodam identitatem cum illo, quia tunc non posset cum illo componi. Nullum autem infinitum caret eo, cum quo potest aliquo modo esse idem: imo omne tale habet in se secundum perfectam identitatem, quia alias posset intelligi perfectius, puta si haberet illud in se, sicut compositum habet, et istud infinitum non habet: contra rationem infiniti autem est simpliciter, quod ipsum posset intelligi perfectius, vel aliquid perfectius eo. Ex hoc sequitur ulterius, quod sit omnino incompositus, quia si sit compositus, aut ex finitis, aut ex infinitis. Si ex infinitis, nullum tale est componibile, ex probatis. Si ex finitis, ipsum non erit infinitum, quia finita non reddunt aliquid infinitum in perfectione, sicut modo loquimur. De prim. princ. c. 4. concl. 10, 31. p. 249, b.

2) In 1. sent. 1. dist. 2 qu. 3.

3) In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 1, 5 p. 712. Si „necesse esse" sit compositum, sint componentia A et B. Quaero de A, si sit formaliter ex se „necesse esse," aut non, sed „possibile esse"? Alterum enim horum oportet dare in quacunque re sive natura, ex qua aliquid componitur. Si est ex se „possibile esse," ergo „necesse esse" ex se componitur ex „possibile esse," et ita non erit „necesse esse," ex se. Si autem A est ex se „necesse esse," igitur est ex se in ultima actualitate, et ita cum nullo facit per se unum. Similiter si A est ex se „necesse

Ist durch diese Beweise die Einfachheit des göttlichen Wesens im Allgemeinen festgestellt, so ist damit von selbst gegeben, dass das göttliche Wesen nicht aus Materie und Form, aus Potenz und Act zusammengesetzt sein könne. In der That, würde diese Zusammensetzung, wie sie in allen geschöpflichen Dingen sich findet, auch auf Gott Anwendung finden, dann würde Gott aufhören, die erste wirkende Ursache zu sein: die erste Primität, unter welcher wir ihn denken, müsste ihm abgesprochen werden. Denn Materie und Form sind nicht an sich schon Eins; die Form vereinigt sich nicht durch sich selbst mit der Materie, noch die Materie durch sich selbst mit der Form: beide müssen vielmehr vereinigt werden durch eine höhere wirkende Ursache. Ebenso geht die Potenzialität nicht durch sich selbst in den Act über, sie muss vielmehr in den Act übergeführt werden durch eine höhere Ursache. Folglich müsste in der Voraussetzung, dass in Gott eine Zusammensetzung statt fände aus Materie und Form, aus Potenzialität und Actualität, aus Wesenheit und Sein, immer eine höhere wirkende Ursache über ihm angenommen werden, d. h. Gott würde aufhören, die erste wirkende Ursache zu sein [1]). Dass damit auch die Zusammensetzung aus Substanz und Accidenz von Gott ausgeschlossen sei, ist von selbst klar. Denn in der Voraussetzung, dass Accidentien in Gott wären, müsste sich die göttliche Substanz potentiell verhalten zu diesen, während doch von einer Potentialität in Gott dem Gesagten zufolge nicht die Rede sein kann. Alles, was in Gott ist, ist er selbst [2]).

§. 221.

Im Anschlusse an diese Theorie der göttlichen Einfachheit verbreitet sich nun Duns Scotus auch über die Frage: ob das göttliche Wesen in einer Gattung enthalten sei, oder mit andern Worten: ob zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen eine Univocation stattfinden, ob ein und derselbe Begriff in gleicher Weise von Gott und von den geschöpflichen Dingen prädicirt werden könne. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet er zwischen einem doppelten Genus, dem genus reale oder physicum, und dem genus analogum oder metaphysicum. Das genus reale schliesst als seinen Inhalt etwas in sich, was in mehreren Arten der Sache nach gemeinsam sich vorfindet. Es ist nämlich jenes real Allgemeine, welches durch die specifischen Differenzen zu den besondern Arten determinirt und differenziirt wird. Das genus metaphysicum oder analogum dagegen bezeich-

esse," compositum erit „necesse esse" per A, et pari ratione erit „necesse esse" per B, et ita erit bis „necesse esse," erit etiam „necesse esse" compositum per aliquid, quo sublato nihil minus erit „necesse esse," quod est impossibile.

1) In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 1, 2. p. 710. — 2) In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 1, 4. p. 711.

net nicht etwas, was mehreren Arten der Sache nach gemeinsam ist, sondern drückt nur Etwas aus, was mehreren Dingen analogisch zukommt [1]). — Diese Unterscheidung vorausgesetzt, kann die Lösung des gestellten Problems nicht schwierig sein. Fragt man nämlich, ob das göttliche Wesen in einem realen Genus eingeschlossen sei, so muss diese Frage entschieden verneint werden. Gott und die geschöpflichen Dinge können nichts real Allgemeines mit einander gemein haben. Denn wäre dieses, dann müssten sie sich von einander unterscheiden durch gewisse specifische Differenzen. Nun unterscheiden sich aber beide von einander wie Endliches und Unendliches. Folglich müsste die specifische Differenz zwischen beiden in dem Endlichsein und in dem Unendlichsein bestehen. Das ist aber nicht denkbar. Denn das Endlichsein und Unendlichsein drückt in Wahrheit blos einen Gradunterschied aus, und ein blosser Gradunterschied kann keine specifische Differenz begründen; denn sonst müsste z. B. auch das mehr oder minder Weisse zu dem Weissen im Allgemeinen als specificirend sich verhalten: was Niemand behaupten wird [2]). — Zudem kann keine Gattung sich indifferent verhalten zum Endlichen und Unendlichen. Denn das Genus bezeichnet eine Realität, welche an und für sich genommen sich potentiell verhält zu jener Realität, welche die specifische Differenz bildet. Nun aber kann in dem Unendlichen Nichts sich vorfinden, was sich potentiell verhält zu einem Andern, weil dann das Unendliche Theile in sich schliessen würde, was, wie wir bereits wissen, dem Begriff des Unendlichen widerstreitet [3]). — Das gleiche Resultat endlich erhalten wir, wenn wir von dem Begriffe des nothwendigen Seins ausgehen. Denn fallen das nothwendige und zufällige Sein unter Eine reale Gattung, dann ist dieses Genus in dem nothwendigen Sein entweder aus sich nothwendig, oder nicht. Ist es aus sich nothwendig, dann ist Gattung und Differenz in dem nothwendigen

1) De rerum principio, qu. 19, 4. p. 171, b. Genus, quod est analogum et metaphysicum.... non dicit rem aliquam communem (rebus, de quibus praedicatur), nec aequivocam, nec univocam, sed analogam: cujus natura est, quod natura rei significatae per nomen talis generis per se et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis. Et ideo tale genus in primo membro suae divisionis stat pro mensura, in secundo pro mensurato.

2) In 1. sent 1. dist. 8. qu. 3, 17. p. 729. Conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci ejusdem realitatis; quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiae specificae. Illa autem, per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, quae dicunt gradus intrinsecos ipsius: ergo ista contrahentia non possunt esse vere differentiae, nec cum contracto constituunt ita compositum conceptum, sicut oportet conceptum speciei esse compositum: imo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior, quam possit esse conceptus speciei.

3) Ib. l. c. n. 16. p. 728.

Sein ein und dasselbe, während doch beide immer nothwendig verschieden sein müssen. Ist es dagegen nicht aus sich nothwendig, dann wird das nothwendige Sein durch etwas constituirt, was nicht nothwendig ist: und das ist ein Widerspruch [1]).

Also unter eine reale Gattung kann das göttliche Wesen nicht fallen, und wenn man die Univocation zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen in dem Sinne fasst, dass Gott und die geschöpflichen Dinge unter Einen Begriff als unter einen realen Gattungsbegriff gebracht werden, dann kann von einer solchen Univocation nicht die Rede sein. Nimmt man dagegen den Begriff der Gattung nicht im realen, sondern im metaphysischen Sinne, dann kann und muss man allerdings sagen, dass Gott und die geschöpflichen Dinge unter Eine Gattung fallen, und folglich auch ein und derselbe Begriff von beiden im eigentlichen Sinne prädicirt werden könne. Denn da ist die gemeinsame Prädication nicht von der Art, dass sie etwas real Allgemeines in beiden voraussetzt, sondern sie will nur sagen, dass ein und dasselbe Prädicat zwar beiden zukommt, aber dem Einen in anderer Weise, als dem andern, dem Einen nämlich per se, dem andern dagegen nur per attributionem oder per participationem. Und das ist dann keine Univocation im strengen Sinne dieses Wortes mehr, sondern vielmehr eine analogische Prädication [2]). Nur in so fern kann und muss sie als Univocation bezeichnet werden, als der Eine Begriff von beiden, von Gott und von den geschöpflichen Dingen, im eigentlichen und wahren Sinne prädicirt wird, nicht etwa von dem einen oder von dem andern im blos uneigentlichen Sinne, wenn auch beiderseits die Prädication eine verschiedene ist. Eine solche Univocation muss nun ganz besonders bei dem Begriffe des Seins festgehalten werden, so ferne er von Gott und von den geschöpflichen Dingen zugleich prädicirt wird. Allerdings kommt Gott das Sein per se, den geschöpflichen Dingen blos per participationem zu [3]): aber beiden ist das Sein im eigentlichen Sinne eigen, nicht blos

1) Ib. l. c. n. 17. p. 729. Si „necesse esse“ habet genus: ergo intentio generis vel erit ex se „necesse esse,“ vel non. Si primo modo, tunc non cessabit, quousque sit ibi differentia: hoc intelligo sic: quod genus tunc includeret differentiam, quia sine illa non est in actu ultimo, et „necesse esse“ ex se est in actu ultimo. Si autem genus includat differentiam, tunc non est genus. Si detur secundum membrum, sequitur, quod „necesse esse“ esset constitutum ex eo, quod non est „necesse esse.“

2) De rerum princ. qu. 19, 7. p. 172, b. Licet Deus non cadat sub genere Praedicamenti, cujus communitas consistit in aliqua re communi illis, quae sub genere sunt, Deo autem et creaturae nihil reale est commune: Deus tamen est in genere metaphysico, quod non dicit rem aliquam communem univoce, sed analogice: et hoc est summae nobilitatis, quia in tali genere unitas rei dicitur simpliciter de primo, de aliis vero non, nisi per attributionem ad illud, et per ejus aliqualem participationem.

3) Ib. l. c. 4 sqq. p. 171, b sq.

den geschöpflichen Dingen, sondern auch dem göttlichen Wesen [1]). Es ist falsch, wenn man behauptet, Gott könne nur im uneigentlichen Sinne das Seiende oder ein Seiendes genannt werden. Könnten wir Gott nicht im wahren Sinne ein Seiendes nennen, so würde man mit Recht fragen müssen, wo die Wahrheit bleibe; ob sie aufhörte, zu dem Seienden zu gehören [2]). Und eben weil Gott im eigentlichen Sinne ein Seiendes ist, darum kann und muss auch der Satz des Widerspruches auf ihn Anwendung finden, was sonst nicht möglich wäre [3]).

Was nun den weitern Fortgang der Gotteserkenntniss betrifft, so nimmt Duns Skotus mit seinen Vorgängern eine negative und eine positive Erkenntniss Gottes an. Er erklärt sich entschieden gegen die Annahme, dass Gott blos negativ erkannt werden könne; denn von allem Uebrigen abgesehen setzt ja die Negation die Affirmation voraus und ist ohne dieselbe nicht möglich [4]). Ebenso will er nicht zugeben, dass wir von Gott blos eine attributale Erkenntniss haben, d. h. dass wir Gott blos denken können unter gewissen Attributen; er hält vielmehr daran fest, dass wir eine quidditative Erkenntniss Gottes haben, denn diese ist durch die sogenannte attributale Erkenntniss wesentlich vorausgesetzt, weil wir Gott nicht z. B. als den Weisen erkennen können, wenn wir nicht ein Wesen denken, welchem diese Eigenschaft der Weisheit zukommt [5]). Aber freilich ist diese quidditative Erkenntniss Gottes nur eine Erkenntniss des göttlichen Wesens „in communi“ oder „in individuo vago,“ wie Duns Skotus sich ausdrückt; eine Erkenntniss des göttlichen Wesens in particulari, d. h. nach seinem Sein, wie es an sich ist, ist uns durch unsere natürliche Erkenntniss allein nicht möglich; denn das göttliche Wesen tritt unserer natürlichen Erkenntniss nicht unmittelbar gegenüber, so dass wir es durch einen directen Begriff erfassen und denken können, und die geschöpflichen Dinge, welche

1) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 3, 4 sqq. p. 720 sqq. — dist 3, 5 sqq. p. 392 sqq.

2) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 3, 11 sqq. p. 725 sq — dist. 3, 5 sqq. p. 392 sqq.

3) In l. sent. prol. qu. 1, 29 — 4. dist. 43. qu. 1, 10.

4) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2, 1. p. 387. Patet, quod nullas negationes cognoscimus de Deo, nisi per affirmationes, per quas removemus incompossibilia aliqua cum illis affirmationibus, sicut non removemus compositionem, nisi quia attribuimus simplicitatem vel aliquid aliud.

5) Ib. l. c. n. 5. p 391. Dico, quod non tantum potest haberi conceptus naturaliter, in quo quasi per accidens concipitur Deus: puta in aliquo attributo; sed etiam aliquis conceptus, in quo per se et quidditative concipiatur Deus. Probo, quia concipiendo sapientem, concipitur proprietas secundum eum, vel quasi proprietas in actu secundo perficiens naturam: ergo intelligendo sapientem, oportet praeintelligere aliquid quasi subjectum, cui intelligo illud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum, oportet inquirere conceptum aliquem quidditativum, cui intelligantur ista attributa attribui: et ille conceptus alius erit quidditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status.

uns das Medium der Gotteserkenntniss sind, stellen uns das göttliche Wesen nicht in der Weise dar, dass wir es dadurch nach seiner eigenthümlichen Wesenheit, wie es an sich ist, erkennen könnten[1]). Doch können wir durch die geschöpflichen Dinge zu vielen Begriffen kommen, welche wir im eigentlichen Sinne auf Gott anwenden können, und sind so in den Stand gesetzt, gewisse Vollkommenheiten von Gott zu prädiciren, und so unsere Gotteserkenntniss mehr und mehr zu erweitern und zu vervollständigen[2]).

Aber nun fragt es sich, wenn wir von Gott mehrere Vollkommenheiten prädiciren, und diese Vollkommenheiten Gott im eigentlichen Sinne zukommen: wie verhalten sich dann diese Vollkommenheiten in Gott selbst zu einander? Sind sie, wie sie in Gott sind, gar nicht von einander verschieden, oder muss eine Verschiedenheit zwischen denselben angenommen werden? Und wenn das letztere, wie haben wir uns diese Verschiedenheit zu denken?

Duns Skotus beantwortet diese Frage dahin, dass zwischen den göttlichen Eigenschaften oder Vollkommenheiten nicht blos in unserm Denken eine Verschiedenheit gesetzt werden müsse, sondern dass vielmehr dieselben schon vor unserm Denken und ohne dasselbe, so wie sie in Gott sind, unter sich verschieden sein müssen. Nur ist dieser Unterschied nicht als ein realer, sondern blos als ein *formaler* zu fassen. Somit beruhen die verschiedenen Vollkommenheiten, welche wir Gott beilegen, nicht auf der verschiedenen Weise, wie wir das Eine und einheitliche Sein Gottes denken, oder mit andern Worten: sie beruhen nicht auf der Verschiedenheit der Begriffe, durch welche wir das Eine göttliche Sein nach der Analogie der geschöpflichen Dinge denken, sondern sind in Gott selbst etwas unter sich Verschiedenes, und diese Verschiedenheit ist in analoger Weise zu fassen, wie die Verschiedenheit zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen in den Dingen, nämlich nicht als eine reale, nicht als eine Verschiedenheit wie zwischen Ding und Ding, sondern als eine formale, als eine Verschiedenheit wie zwischen Realitäten, von denen die eine nach ihrem formalen Begriffe nicht dasselbe ist, was die andere. „Divinae perfec-

1) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2, 16 p. 400. Non cognoscitur Deus naturaliter a viatore in particulari et proprie, h. e. sub ratione hujus essentiae, *ut haec*, et in se.... Deus (ut haec essentia in se) non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est objectum voluntarium et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum, et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione hujus essentiae (ut haec) naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis ostendit sufficienter hanc essentiam, *ut haec*, nec per similitudinem univocationis, nec imitationis; univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam deficit, quia imperfecta est, quia creatura imperfecte eum imitantur.

2) Ib. l. c. n. 17 sqq. p. 401 sqq.

tiones distinguuntur ex parte rei, non realiter quidem, sed formaliter": — das ist der technische Ausdruck für die von Duns Skotus hier verfochtene Lehre. Er ermangelt nicht, sich darüber näher zu erklären. Nehmen wir, sagt er, die Attribute der Weisheit und Güte. Beide sind der Sache nach, ex natura rei, in Gott, sie sind nicht blos etwas von unserm Denken Gott beigelegtes. Aber die Weisheit Gottes ist formaliter, d. h. nach ihrem formalen Begriffe nicht dasselbe, was die Güte Gottes; beide unterscheiden sich also formal in Gott, und diese formale Verschiedenheit kann von ihnen in keiner Weise entfernt werden. Würden sie sich in Gott nicht formal unterscheiden, dann würde auch im Allgemeinen zwischen Weisheit und Güte kein Unterschied sein; denn ob beide Eigenschaften als endlich, wie in den geschöpflichen Dingen, oder als unendlich, wie in Gott, gefasst werden: — das ist in Bezug auf ihr eigenthümliches Sein, in Bezug auf ihren eigenthümlichen Begriff gleichgiltig, und lässt denselben ganz unberührt. Die Steigerung einer Eigenschaft zur Unendlichkeit hebt deren eigenthümliches Sein so wenig auf, wie eine ihr anhaftende Beschränktheit. Sind also Weisheit und Güte im unendlichen Wesen nicht formal verschieden, dann sind beide es auch nicht in den beschränkten Wesen, sie sind es überhaupt gar nicht mehr; die beiderseitigen Begriffe fallen zusammen. Das aber wird Niemand annehmen können. Und so folgt denn unwidersprechlich, dass die göttliche Weisheit und Güte, und überhaupt alle göttlichen Eigenschaften ex natura rei formaliter von einander verschieden sind [1]). Die absolute Einfachheit Gottes wird dadurch nicht beeinträchtigt; denn die göttlichen Vollkommenheiten sind ungeachtet ihrer formalen Ver-

1) In l. sent. I. dist. 8. qu. 4, 17 sqq. p. 766 sq. Dico, quod inter perfectiones essentiales (divinas) non est tantum differentia rationis, i. e. diversorum modorum concipiendi idem objectum formale nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito.... Est ergo ibi distinctio tertia praecedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei, sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re. Quod probatur: quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi; infinitas enim non destruit formaliter rationem illius, cui additur, quia in quocunque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum: et ita si non includit formaliter ut in communi, nec ut infinitum infinitum. Quod autem non includat formaliter ut in communi, hoc declaro, quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis. Sicut autem definitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se: ita nec infinita infinitam. Est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles: definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei: ergo est non identitas formalis ex parte rei. Cf. dist. 2. qu. 7, 44 sqq. p. 355 sq.

schiedenheit doch alle unendlich, drücken also das ganze unendliche Wesen aus, und fallen in dieser Beziehung in Eins zusammen. Ist ja auch zwischen der Wesenheit Gottes und den göttlichen Personen ein formaler Unterschied, und doch wird Niemand sagen, dass dadurch die göttliche Einfachheit aufgehoben werde [1]).

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen über die göttlichen Vollkommenheiten können wir nun diese Vollkommenheiten im Besondern in's Auge fassen, resp. Duns Skots Lehre darüber vorführen. Wir übergehen aber die Eigenschaften der Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unermesslichkeit Gottes, weil Duns Skotus über dieselben in der gleichen Weise sich verbreitet, wie seine Vorgänger [2]). Wir reflectiren zunächst auf die Lehre Duns Skots von der göttlichen Intelligenz und von dem göttlichen Willen.

§. 222.

Wir müssen, lehrt Duns Skot, Gott nothwendig eine Intelligenz beilegen, oder mit andern Worten: wir müssen Gott nothwendig als intelligentes Wesen denken. Wenn nämlich Gott die drei Primitäten zukommen, zu deren Erkenntniss wir durch den Rückschluss aus den geschöpflichen Dingen gelangen, wenn er die höchste wirkende Ursache, die höchste Zweckursache und das vollkommenste Wesen ist: dann muss auch dessen Causalität so gefasst werden, dass er nicht blos per accidens, sondern per se wirksam ist. Aber jede Ursache, welche per se wirksam ist, kann nur wirksam sein in der Richtung zu einem Zwecke, welchen sie durch ihre Thätigkeit erreichen soll. Eine solche Thätigkeit aber setzt eine Erkenntniss des Zweckes voraus, welcher erreicht werden soll, weil sonst die Thätigkeit nicht auf denselben hingerichtet werden könnte. Wenn daher eine rein natürliche Ursache in ihrer Thätigkeit einen bestimmten Zweck erstrebt oder verwirklicht, so vermag sie solches nur unter der Voraussetzung einer intelligenten Ursache, durch welche sie selbst und ihre Thätigkeit die Richtung zu jenem Zwecke erhalten hat. Daraus folgt, dass Gott als die erste und höchste

1) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 4, 21. p. 767. Ista autem non identitas formalis stat cum simplicitate Dei, quia hanc differentiam necesse et est ponere inter essentiam proprietatem personalem, sicut supra d. 2. qu. 7. ostensum est, et tamen propter hoc non ponitur compositio in persona. Similiter ista distinctio formalis ponitur inter duas proprietates in Patre, innascibilitatem et Paternitatem..., ergo si in una persona possunt esse duae proprietates sine compositione, multo magis, vel saltem aequaliter, possunt esse plures perfectiones essentiales in Deo non formaliter eaedem, sine compositione; quia illae proprietates in Patre non sunt formaliter infinitae: essentiales autem perfectiones sunt infinitae formaliter: ergo quaelibet eadem cuilibet. cf. n. 22. p. 769.

2) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 5. — dist. 37. qu. unica. — De rerum princ. qu. 22, 5. p. 195, a.

Ursache nothwendig eine Erkenntniss von dem Zwecke haben müsse, welchen er in seiner causativen Wirksamkeit verfolgt. Und wenn dieses, dann kann er nur als intelligentes Wesen gedacht werden: — d. h. die Intelligenz ist eine wesentliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens [1]).

Ebenso müssen wir aber Gott auch als ein wollendes Wesen fassen: ihm muss ebenso wesentlich ein Wille zukommen, wie eine Intelligenz. Denn was würde es nützen, wenn Gott den Zweck seiner causativen Wirksamkeit blos erkennen, nicht auch wollen würde? Wenn Gott die höchste Zweckursache aller Dinge ist, dann muss er auch alle Dinge zu sich selbst als dem höchsten Zwecke hinordnen: und das ist eben Sache des Willens [2]). Dazu kommt aber noch ein anderer Gesichtspunkt. Die zweiten oder geschöpflichen Ursachen können nur in Kraft der ersten Ursache thätig sein. Setzen wir nun den Fall, dass die erste Ursache aus innerer Nothwendigkeit wirksam ist, so müssen auch alle zweiten Ursachen nothwendig wirksam sein. Denn jede zweite ist in der Weise ursachlich wirksam, wie sie von der ersten Ursache bewegt wird; bewegt also die erste Ursache nothwendig, so fällt diese Nothwendigkeit auch auf die zweiten Ursachen. Nun ist es aber Thatsache, dass es in dem Bereiche der zweiten Ursachen eine contingente Causalität gibt, weil viele Wirkungen nicht nothwendig, sondern nur zufällig sind. Folglich darf der ersten Ursache nicht eine nothwendige, sondern muss ihr vielmehr eine contingente Causalität zugeschrieben werden. Eine solche kommt ihr aber nur zu unter der Bedingung, dass sie wirksam ist per voluntatem; denn nur wo ein Wille ist, kann von einer contingenten Causalität die Rede sein. Folglich müssen wir Gott wie als intelligent, so auch als wollend denken [3]).

Verhält sich aber dieses also, dann hat man sich das Denken und Wollen Gottes nicht als etwas zu denken, was von seiner Wesenheit verschieden wäre: im Gegentheil sind beide mit dem göttlichen Wesen identisch. Diess lässt sich zunächst in Bezug auf das göttliche Wollen

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 20. p. 262. De primo princ. c. 4. concl. 4. 5. p. 238, a sq. Report 1. dist. 35. qu. 1. art. 1.

2) Ib. ll. cc.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 20. p. 262 sq. Aliquid causatur contingenter: ergo prima causa contingenter causat: ergo volens causat. Probatio primae consequentiae: Quaelibet causa secunda causat, in quantum movetur a prima: ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario causat: ergo si aliqua secunda causa contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat secunda causa, nisi in virtute primae causae, in quantum movetur ab ipsa. Probatio secundae consequentiae: Nullum est principium operandi, nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter: ergo etc. De primo princ. c. 4. concl. 4, 5. p. 238, b.

nachweisen. Die erste und oberste Causalität ist nämlich die der Zweckursache, weil der Zweck es ist, welcher die wirkende Ursache zur Thätigkeit bewegt. Fragt man aber, wie der Zweck die wirkende Ursache zur Thätigkeit bewegt, so ist die Antwort diese: er bewegt sie, in so fern er von ihr gewollt oder geliebt ist. Dieser Satz ist aber gleichbedeutend mit dem andern: die erste Ursache will oder liebt den Zweck. Daraus folgt, dass dieses Wollen oder Lieben des Zweckes von Seite der ersten Ursache etwas ganz Unbedingtes, nicht Beursachtes, etwas an sich Nothwendiges sei. Nun aber ist nichts an sich unbedingt und nothwendig, als die göttliche Natur: folglich muss jenes Wollen oder Lieben des Zweckes identisch sein mit der göttlichen Natur selbst: — mit andern Worten: das göttliche Wollen kann nicht als verschieden gedacht werden von der göttlichen Natur [1]). Gilt aber dieses vom göttlichen Wollen, so gilt es consequenterweise auch vom göttlichen Denken. Denn da nur dasjenige gewollt oder geliebt wird, was erkannt ist, so muss, wenn das Wollen dasselbe ist mit der göttlichen Natur, solches nothwendig auch in Bezug auf das göttliche Erkennen stattfinden [2]).

Das gilt nun allerdings zunächst nur in so ferne, als das göttliche Erkennen und Wollen das göttliche Wesen selbst zum Gegenstande hat. Aber es gilt in weiterer Folge auch in so fern, als das göttliche Erkennen und Wollen auf solche Gegenstände sich bezieht, welche nicht Gott sind. Denn was vorerst das Erkennen betrifft, so kann ein und dasselbe Erkennen möglicherweise eine Mehrheit von Dingen zum Gegenstande haben, und je mehrere Dinge erkannt werden, um so vollkommener ist diese Erkenntniss. Die vollkommenste Erkenntniss muss also auch alles Erkennbare zum Gegenstande haben, ohne deshalb aufzuhören, eine einheitliche Erkenntniss zu sein. Daraus folgt, dass es eine und dieselbe göttliche Erkenntniss ist, sowohl wie sie sich auf das göttliche Sein selbst, als auch, wie sie sich auf das Aussergöttliche bezieht. Ist sie aber dieses, dann kann sie unmöglich in der Einen Beziehung identisch sein mit der göttlichen Natur, und in der andern Beziehung nicht; sie muss vielmehr

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 22. p. 266 sq. Causalitas et causatio causae finalis est simpliciter prima...., ipsa enim quantum ad causalitatem praecedit causam efficientem, quia movet eam ad agendum, et ideo causalitas primi finis et ejus causatio est penitus incausabilis, secundum quamlibet causationem in quolibet genere causae. Causalitas autem primi finis est, movere efficiens primum sicut amatum ab ipso: quod est idem, quod primum efficiens amare primum finem, quia nihil aliud est objectum amari a voluntate, quam voluntatem amare objectum: ergo primum efficiens amare primum finem est penitus incausabile, et ita ex se necesse esse, et ita erit idem naturae primae, et quasi convertitur ratio ex opposito conclusionis. De primo princ. c. 4. concl. 6, 10. p. 240, b sq.

2) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 22. p. 267.

diese Identität in beiderseitiger Richtung beibehalten[1]). Dasselbe gilt dann auch in analoger Weise von dem göttlichen Willen[2]).

Auf diesen Voraussetzungen construirt nun Duns Skotus zunächst seine speculative Trinitätslehre. Da nämlich Gott absolute Intelligenz und absoluter Wille ist, so müssen nach Duns Skotus auch zwei Processionen in Gott angenommen werden, die eine nach der Intelligenz, die andere nach dem Willen. Die göttliche Intelligenz ist nämlich ein unendliches Princip, und da ihr Object, das göttliche Sein, gleichfalls unendlich ist, so muss aus ihr auch eine unendliche Erkenntniss als ihr Principiat hervorgehen. Das Gleiche gilt vom Willen, welchem gleichfalls eine unendliche Liebe als das aus ihm hervorgehende Principiat entsprechen muss. So gewiss es aber ist, dass die Intelligenz und der Wille Gottes im Grunde nichts Anderes sind, als die göttliche Wesenheit selbst, ebenso gewiss ist es auch, dass jene Erkenntniss und Liebe, welche aus beiden hervorgehen, ebenfalls identisch sind mit der göttlichen Natur, ohne doch aufzuhören, als Hervorgehendes von dem, woraus sie hervorgehen, verschieden zu sein[3]).

Jede Natur nun ist mittheilbar an mehrere Supposita oder Hypostasen. Ist damit eine Theilung der Natur selbst nach den Hypostasen verbunden, so ist dieses der Unvollkommenheit der respectiven Natur zuzuschreiben. Eine schlechthin vollkommene, unbegrenzte Natur muss sich also, eben weil sie Natur ist, gleichfalls mittheilen; aber diese Mittheilung muss ohne Scheidung und Trennung geschehen; jene Natur muss Eins bleiben in der Mehrheit der Hypostasen oder Personen. Es kann daher nur die Frage sein, wie denn diese Mittheilung der göttlichen Natur geschehen könne. Dieselbe geschieht in jener doppelten Procession, von welcher so eben die Rede war. Da nämlich diese Processionen, wie gezeigt worden, keine Distinction im Wesen Gottes selbst mit sich führen, so kann ihr beiderseitiger Terminus nur eine göttliche Person sein. Jeder der beiden Processionen entspricht somit eine besondere Person: und da diese wiederum eine Person voraussetzen, welche nicht von einer andern ausgeht, weil sonst eine Procession unmöglich wäre, so haben wir also in Gott eine Dreiheit von Personen[4]). Dass diese Dreipersönlichkeit Gottes nicht eine Vernunftwahrheit sei, welche wir auf dem gewöhnlichen Wege der natürlichen Erkenntniss

1) In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 23. p. 269. Idem intelligere potest esse plurium objectorum ordinatorum: ergo quanto perfectius, tanto plurium: ergo perfectissimum, quo impossibile est perfectius intelligi, erit idem omnium intelligibilium. Intelligere primi sic est perfectissimum: ergo idem est omnium intelligibilium, et illud, quod est sui, est idem sibi, ex propositione praecedente: ergo et intelligere omnium est idem sibi.

2) Ib. l. c. — 3) In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 7. p. 300 sqq. Report. 1. dist. 2. qu. 6. — 4) In 1. sent. 1. dist. 2 qu. 4. qu. 5. Report. 1. dist. 2. qu. 8.

erschliessen könnten, haben wir Duns Skotus schon früher nachweisen hören[1]).

§. 223.

Die göttliche Erkenntniss hat aber, wie wir oben gesehen haben, nicht blos das göttliche Sein, sondern auch das Aussergöttliche zum Gegenstande, und zwar geht der göttliche Gedanke von den Dingen diesen selbst voraus, weil jener zu diesen als Prototyp, als Idee sich verhält. Diess führt uns auf Duns Skots Theorie von den Ideen. — Wir haben gesehen, dass Thomas als Idee der geschöpflichen Dinge die göttliche Wesenheit betrachtete, in so ferne dieselbe nach Aussen von geschöpflichen Dingen nachahmbar sei. Die göttliche Wesenheit ist hienach selbst die Ratio idealis der Dinge, und nur durch seine Wesenheit, in so ferne sie die Ratio idealis der Dinge sei, kann Gott diese aussergöttlichen Dinge denken. Duns Skot will diese Lehre nicht gelten lassen. Diese Annahme, sagt er, dass die göttliche Wesenheit selbst die Idee der Dinge oder die ratio idealis derselben sei, setzt voraus, dass die göttliche Wesenheit vor aller Erkenntniss ein reales Verhältniss zu aussergöttlichen Dingen einschliesse, und dass der göttliche Verstand die Dinge eben durch dieses reale Verhältniss, in welchem die göttliche Wesenheit zu denselben steht, denke. Das kann aber nicht zugegeben werden[2]). Es ist allerdings wahr, dass die geschöpflichen Dinge im Verhältniss des Abbildes zur göttlichen Wesenheit als dem Urbilde stehen: aber daraus folgt nicht, dass die göttliche Wesenheit selbst die Idee derselben sei. Vielmehr haben wir die ratio idealis der Dinge nur in den göttlichen Verstand zu setzen. Indem nämlich Gott seine Wesenheit als nachahmbar nach Aussen erkennt, denkt er

1) Eingehend beschäftigt er sich mit dieser Frage in Quodl. 14. De scientia autem „quia," sagt er daselbst n. 9. p. 356., dico, quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendam Trinitatem in Divinis: quia non potest illud scire de causa per effectum demonstratione „quia," quo circumscripto remanet in causa quidquid est necessarium ad causandum. Sed circumscripta, per impossibile, Trinitate, haberetur, quidquid est necesserium in Deo ad causandam creaturam: quia et principium formale causandi perfectum et completum, et suppositum habens illud principium formale perfectum videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum habens principium formale perfectum.... De scientia vere „propter quid," dico quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum „propter quid," Deum esse trinum, quia notitia ejus, quod est propriissimum subjecto, non continetur virtualiter primo et evidenter, nisi in per se et proprio conceptu subjecti, vel in ipso subjecto sic concepto. Esse trinum est hujusmodi respectu Dei: igitur non potest sciri „propter quid" de Deo, nisi habito conceptu tali Dei. Sed talis non habetur pro statu isto de lege communi. Cf. Collat. 10.

2) In l. sent. 1. dist. 35. qu. unic. 7 sqq. p. 1249 sqq. Report. 1. dist. 36. qu. 2.

auf Grund dieser Erkenntniss jene Dinge wirklich, welche seine Wesenheit nach Aussen in verschiedener Weise nachbildlich darstellen können, und hat so in seinem Verstande die Idee von diesen Dingen [1]). Die göttliche Wesenheit verhält sich also zu dem Gedanken, in welchem Gott die aussergöttlichen Dinge denkt, nicht als species informans, *wodurch* Gott diese Dinge denkt, sondern nur als Grund, vermöge dessen es dem göttlichen Verstande überhaupt ermöglicht ist, aussergöttliche Dinge zu denken, deren Ideen zu produciren [2]). Will man daher die Idee definiren, so wird dieselbe ihrem Begriffe nach nichts Anderes sein, als das Ding selbst, wie es als Gedachtes in dem göttlichen Verstande ist. Sie hat in Gott kein subjectives, sondern nur ein objectives, gedachtes Sein, d. h. sie ist nicht die göttliche Wesenheit selbst, sondern sie ist eben nur ein Gedanke Gottes von Etwas [3]). Und wenn man die Idee in solcher Weise fasst, dann ist es von selbst klar, dass nicht blos die allgemeinen Wesenheiten der Dinge, sondern auch alle einzelnen Individuen als solche in dem göttlichen Verstande ihre eigene Idee haben [4]).

Die Ideen der Dinge sind zugleich die innere Möglichkeit der letztern, d. h. der Grund, auf welchem die innere Möglichkeit der Dinge

1) Report. 1. dist. 36. qu. 2, 34. p. 206, a sq. Talis est ordo, quod Deus primo cognoscit essentiam suam, et in secundo instanti intelligit creaturas mediante essentia sua, et tunc secundum illam viam dependet objectum cognoscibile ad intelligere divinum in esse cognito, quia per illud intelligere constituitur in esse cognito.

2) Ib. l. c. n. 16. p. 202, b. Ratio intelligendi in nobis differt realiter ab objecto, quia objectum non potest secundum se esse praesens intellectui nostro, et ideo requiritur species, quae est praesens, quae supplet vicem objecti: et quia ratio determinata unius intelligibilis non est ratio determinata alterius intelligibilis, quia finita est: ideo ad distincta plura intelligenda requiruntur distinctae rationes intelligendi. Totum autem hoc e converso est in Deo, quia divinus intellectus est de se intellectivus, nec alia ratio requiritur a parte sui objecti ad supplendum vicem ejus, quia per se est praesentissimum essentia intellectui in ratione objecti. Unde non est ibi aliqua ratio informans, nec ut informans, et ideo quoad actum intelligendi nulla ratio requiritur, ut etiam mediante ipsa alia cognoscantur.... Secundum hoc igitur non oportet inquirere ibi, nisi essentiam praesentem, quae non potest esse ratio intelligendi, ut *quo*, *quasi informans*, sed solum ut *quo*, quod est cognitum.

3) Ib. l. c. n. 31. p. 205 sq. Idea est ipsum objectum ut cognitum.... Cum objectum creatum non possit esse praesens secundum aliquam speciem in mente divina, oportet, quod ibi sit objective per essentiam divinam, quae ut omnino eadem re et ratione repraesentat omnia, et ut sic est ibi objective, erit idea objecti extra, ut sic idea lapidis non sit nisi lapidis intellectus.... Mundus intelligibilis non est nisi mundus extra, ut est objective in esse cognito in mente divina: idea igitur mundi in re extra non est nisi mundus intelligibilis, sive mundus in esse cognito. In l. sent. 1. dist. 35. qu. unic. 12 sqq. p. 1254 sqq. Collat. 2. 32. De rerum princ qu. 4, 54. — 4) Report. 1. dist. 36. qu. 4, 15 sqq. p. 210 sqq. In l. sent. 1. dist. 35. qu. unic. 12. p. 1254.

beruht, besteht darin, dass Gott dieselben auf den Grund der Mittheilbarkeit seines Wesens nach Aussen so denkt, wie sie sind. Was aber die innere Unmöglichkeit betrifft, so hat diese ihren Grund zunächst darin, dass die Quidditäten oder die rationes formales gewisser Dinge sich widerstreiten. Daher ist der göttliche Verstand nicht ebenso der Grund der Unmöglichkeit, wie der Möglichkeit der Dinge. Die innere Unmöglichkeit der Dinge hat nur in so ferne ihren Grund in dem göttlichen Verstande, als jene Quidditäten oder jene rationes formales, welche sich gegenseitig widerstreiten, in dem göttlichen Verstande begründet sind. Das Unmögliche als solches hat mithin keine Idee, und kann folglich auch nicht existiren, weder vermöge geschöpflicher, noch vermöge göttlicher Causalität[1]).

Der göttliche Verstand producirt nun aber die Dinge blos in diesem ihrem idealen Sein. Sollen sie dagegen zum realen Sein gelangen, dann muss der göttliche Wille eintreten. Der göttliche Wille ist die Ursache aller realen Wirklichkeit. Im Verstande Gottes haben wohl alle Möglichkeiten, sowie deren Verknüpfungen und allgemeine Principien, und ferner alles Einzelne, was des wirklichen Seins fähig ist, ein intelligibles Sein[2]); was aber von allem diesem zur realen Existenz gelangen solle, wird durch den göttlichen Willen bestimmt, und erst in Folge dieser Willensentschliessung weiss auch der Verstand, was in die Wirklichkeit treten wird[3]). Nur dadurch, dass wir den göttlichen Willen als Ursache der Wirklichkeit setzen, können wir die Contingenz des Aussergöttlichen festhalten[4]). Aber freilich auch dieses wiederum nur unter der Bedingung, dass der göttliche Wille nicht nothwendig determinirt ist, sondern frei handelt. Denn wenn Gott nicht frei, sondern nothwendig will, dann ist doch Alles wieder nothwendig, nicht contingent. Dass aber Gott in der That das Aussergöttliche nicht nothwendig, sondern frei will,

1) In I. sent. 1. dist. 43. qu. unic. n. 6. p. 1362. Impossibilitas non potest esse primo ex parte Dei.... impossibile (enim) simpliciter includit incompossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt incompossibilia, et ab eo principiative sunt incompossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est igitur ibi iste processus, quod sicut Deus producit suo intellectu possibile in esse possibili: ita producit duo entia formaliter utrumque in esse possibili, et illa producta seipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum neque aliquid tertium ex eis. Hanc autem incompossibilitatem, quam habent formaliter, habent ex se, et principiative ab eo quodammodo, qui produxit ea, et istam incompossibilitatem ipsorum sequitur impossibilitas totius figmenti includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in re, et ex incompossibilitate partium suarum, sequitur impossibilitas ejus respectu cujuscunque agentis.

2) In I. sent. 1. dist. 43. qu. unica. n. 3. Report. 1. dist. 43. qu. 1. — 3) De rerum princ. qu. 4. art. 1. sect. 1 et 2. In I. sent. 1. dist. 39. qu. 5. n. 22 sq. p. 1307 sq. — 4) In I. sent. 1. dist. 39. qu. 5, 13 sq. p. 1299 sq.

erfolgt schon daraus, dass er das absolute, aus sich selbst nothwendige und vollkommene Wesen ist. Denn ist er dieses, dann ist er in sich selbst immer nothwendig und vollkommen, ob Etwas ausser ihm existirt, oder nicht. Würden wir nun aber ein nothwendiges Verhältniss zwischen Gott als Ursache und dem von ihm Beursachten annehmen, dann könnte Gott ohne dieses Beursachte nicht sein; er wäre also nicht aus sich selbst nothwendig und vollkommen [1]). Die Freiheit des göttlichen Willens nach Aussen kann somit keinem Zweifel unterliegen. Nur ist diese Freiheit nicht zu fassen als eine Freiheit zu entgegengesetzten Acten, wie z. B. zum Acte des Wollens und zum Acte des Nichtwollens, weil Gott mit ein und demselben Acte Alles will oder nicht will. Seine Freiheit ist also zu denken als eine Freiheit zu verschiedenen Objecten des Wollens [2]).

Daraus folgt nun von selbst, dass Gott die Welt hervorgebracht habe mit absoluter Freiheit. Für die einzelnen zufälligen Dinge können wir keinen andern Grund angeben, als den Willen Gottes; einen weitern Grund zu suchen, würde uns nur in's Unendliche führen, und würde nur heissen, einen Grund suchen, wo kein Grund zu suchen ist [3]). Aber weil die göttliche Freiheit nicht eine Freiheit zu verschiedenen besondern Acten ist, wie die Freiheit des Menschen, sondern nur eine Freiheit zu verschiedenen Objecten des Wollens, so ist die Willensentschliessung Gottes, die Welt zu schaffen, so ewig, wie er selbst. Indessen daraus folgt noch nicht, dass deshalb auch die Welt selbst nothwendig ewig sein müsse. Wenn die Welt erst in der Zeit in die Wirklichkeit eintritt, so wird dadurch keine Veränderung in Gott ein-

1) De rerum princ. qu. 4. art. 1. sect. 1, 4. — art. 2. sect. 4.

2) In l. sent. 1. dist. 39. qu. 5, 21. p. 1306. Dico, quod voluntas divina non est indifferens ad diversos actus nolendi et volendi, quia hoc in voluntate mea non erat sine imperfectione voluntatis. Voluntas enim nostra erat libera ad oppositos actus ad hoc, ut esset libera ad objecta opposita, et hoc propter limitationem utriusque actus respectu sui objecti: ergo posita illimitatione ejusdem volitionis ad diversa objecta, non oportet propter libertatem ad opposita objecta ponere libertatem ad oppositos actus. Ipsa etiam voluntas divina libera est ad oppositos effectus, sed haec non est prima libertas, sicut nec in nobis. Remanet ergo libertas illa, quae est per se perfectionis et sine imperfectione, sic ad objecta opposita, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia.

3) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2, 9. Voluntas Dei, quae vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit humanam naturam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens, ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere hujus propositionis, licet contingentis immediate, causam, est quaerere causam sive rationem, cujus non est ratio quaerenda.

getragen. Der Wille kann etwas für eine spätere Zeit wollen, und wenn dann dieses also Gewollte später eintritt, so verändert sich deshalb der Wille nicht. Das Neue ist in dem Hervorgebrachten, nicht in dem Hervorbringenden [1]. — Die Frage aber, ob durch nöthigende Vernunftgründe der Anfang der Welt bewiesen werden könne, wird zwar von Duns Skotus nach beiden Seiten hin erörtert; aber es scheinen ihm die Gründe für beide Ansichten nicht genügend, und darum lässt er zuletzt die ganze Frage unentschieden [2].

Wenn nun aber alles wirkliche Dasein durch den freien Willen Gottes bedingt ist, so muss Gott auch die Macht haben, nach Aussen thätig zu sein, äussere Wirkungen hervorzubringen. Dasjenige, wozu er sich ewig frei entschlossen hat, muss er auch ausführen *können*. Dieses Können, diese Macht kann Gott in keiner Weise abgesprochen werden. Denn da Gott die höchste Ursache von Allem ist, so ist in diesem Begriff der ersten Ursache an sich schon die Macht, nach Aussen wirksam zu sein, eingeschlossen. Und zwar muss diese Macht Gottes in so fern eine unendliche sein, als sie sich auf unendlich viele Wirkungen erstreckt; d. h. Gott vermag unendlich viele Wirkungen zu setzen, freilich unendlich viele nicht im collectiven, sondern vielmehr nur im distributiven Sinne, weil die gleichzeitige Existenz unendlich vieler Dinge in sich selbst widersprechend und deshalb unmöglich ist. Dies lässt sich durch die blosse Vernunft erkennen und beweisen [3]. Eine andere Frage aber ist die, ob wir die göttliche Macht auch als wirkliche *Allmacht* (omnipotentia) durch die blosse Vernunft erkennen und beweisen können. Diese Frage glaubt Duns Skotus verneinen zu müssen.

Der Begriff der Allmacht kann nämlich nach Duns Skotus im weitern und im engern Sinne genommen werden. Im weitern Sinne verstehen wir darunter die Macht, alles Mögliche hervorzubringen, sei es unmittelbar oder mittelbar durch eine andere Ursache. Im engern und strengen Sinne dagegen versteht man unter Allmacht die Macht, alles Mögliche *unmittelbar*, ohne Concurs einer andern wirkenden Ursache hervorzubringen. Im weitern Sinne nun ist die Allmacht in der ersten Primität, nach welcher Gott die erste wirkende Ursache von Allem ist, bereits eingeschlossen und daher, wie jene erste Primität, durch die

1) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2, 5. Agens autem liberum potest eadem volitione antiqua effectum novum producere pro tunc, pro quando vult effectum novum esse; non enim est necesse, si sempiternaliter vult et non potest de novo velle, igitur vult pro sempiterno; sicut non est necessarium in me, si nunc volo aliquid, quod pro nunc velim illud; sed possum velle illud pro cras, et eadem volitione stante, sine omni mutatione voluntatis meae possum illud novum causare cras, pro quo volo illud.

2) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 3. — 3) De prim. princ. c. 4. concl. 9, 26 sqq. p. 247, a sqq. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 25 sqq. p. 272 sqq.

blosse Vernunft erkennbar. Im engern Sinne dagegen verdanken wir die Erkenntniss der göttlichen Allmacht blos dem Glauben; durch die Vernunft allein können wir sie nicht erkennen und begründen [1]. Denn obgleich es wahr ist, dass die erste Ursache eine höhere Macht besitzt, als alle untergeordneten Ursachen, ja dass sie die Potenz der untergeordneten Ursachen eminenter in sich schliesst, so folgt daraus doch noch nicht, dass sie unmittelbar die Wirkung der zweiten Ursache hervorbringen könne. Aus der Ordnung der Ursachen lässt sich solches nicht erschliessen. Hat ja auch die Sonne eine viel höhere Causalität, als jedes thierische Wesen, und doch kann sie ein solches nicht unmittelbar generiren, sondern nur unter der Voraussetzung eines andern generirenden thierischen Wesens und mit demselben [2]. Kein Philosoph ist je durch seine Vernunft zur Erkenntniss dessen gekommen, was die Theologen unter Allmacht im engern Sinne verstehen. Sie konnten nicht einmal erkennen, dass Gott contingent nach Aussen wirke: um wie viel weniger konnten sie erkennen, dass Gott auch unmittelbar jede Wirkung hervorbringen könne, welche er thatsächlich mittelst der zweiten Ursache hervorbringt [3]! Ihnen galt, wenigstens im Bereiche des Generabeln und Corruptibeln, überall als massgebend das Princip: „De nihilo nihil fit.“ Wenn aber dieses Princip massgebend ist, dann ist dadurch von selbst ausgeschlossen, dass Gott eine Wirkung hervorbringen könne ohne irgend welche Mitwirkung einer secundären Ursache [4]. Und so muss die Allmacht Gottes in dem Sinne, wie sie von den Theologen genommen wird, als ein reiner Glaubensartikel gefasst werden, welcher zwar nichts enthält, was der Vernunft widerstreitet, aber auch durch die Vernunft nicht apodictisch erwiesen werden kann [5].

1) Quodlib. qu. 7, 4. p. 169. 27. p. 183. In l. sent. 1. dist. 42. quaest. unic. p. 1351. Omnipotens aut potest dici agens, quod potest in omne possibile mediate vel immediate, et hoc modo est potentia activa primi efficientis omnipotentia, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causae proximae vel remotae. Et si naturaliter possit concludi esse aliquod primum efficiens, sicut supra ostensum est, naturaliter etiam potest concludi, illud esse omnipotens, hoc modo loquendo. Alio modo accipitur omnipotens proprie theologice, prout omnipotens dicitur, qui potest in omnem effectum immediate, et in quodcunque possibile, h. e. in quodcunque, quod non est ex se necessarium, nec includit in se contradictionem, ita, inquam, immediate, quod sine omni cooperatione cujuscunque alterius causae agentis: et hoc modo omnipotentia videtur esse credita de primo efficiente et non demonstrata.

2) Ib. l. c. Quodl. qu. 7, 21. p. 180. — 3) In l. sent. 1. dist. 42. qu. unic. 3 p. 1351.

4) Ib. l. c. Praeterea si philosophi habuerunt quasi pro principio, quod de nihilo nihil fit, saltem in istis generabilibus et corruptibilibus: non videtur Deum sic esse omnipotentem, quod possit aliquem effectum totaliter producere sine omni alia causa concausante. — 5) Report. 1. dist. 42.

Man kann hier den gewaltigen Einfluss, welchen die aristotelische Philosophie auf das wissenschaftliche Bewusstsein Duns Skots ausübte, nicht verkennen. Weil die aristotelische Philosophie vom Standpunkte ihrer Weltanschauung aus sich zum Begriffe der göttlichen Allmacht im vollsten Sinne dieses Wortes nicht zu erheben vermochte, so spricht Duns Skotus der Philosophie überhaupt die Möglichkeit ab, diese göttliche Allmacht demonstrativ zu begründen. Einem so scharfsinnigen Denker, wie Duns Skotus es unstreitig war, sollte es aber doch nicht entgangen sein, dass die absolute Vollkommenheit Gottes, welche er doch sonst so energisch urgirt, durch die Annahme, dass Gott gewisse Wirkungen nur mittelst der zweiten Ursachen hervorbringen könne, im höchsten Grade beeinträchtigt, ja sogar geradezu aufgehoben wird. Wenn man also annimmt, dass die göttliche Allmacht nicht durch die Vernunft allein erkannt und begründet werden kann, so muss man consequenterweise auch annehmen, dass die absolute Vollkommenheit Gottes gleichfalls der Vernunft allein unerreichbar sei. Und doch ist die absolute Vollkommenheit Gottes bei Duns Skotus eine jener drei Primitäten, unter welchen von ihm das Dasein Gottes aus der Vernunft bewiesen wird. Sollte man hier Duns Skot von einem Widerspruche mit sich selbst frei sprechen können? Wir glauben kaum.

§. 224.

Der Fortgang unserer Darstellung führt uns nun zu der psychologischen Lehre Duns Skots. Die intellective Seele ist nach Duns Skotus die substantielle oder wesentliche Form des Leibes. Dieser Satz, lehrt er, muss als eine Vernunftwahrheit betrachtet werden; denn die Vernunft ist aus sich selbst im Stande, die Wahrheit desselben zu erweisen. Das Denken kommt nämlich dem Menschen formal zu; denn eben weil er Mensch ist, und in so fern er Mensch ist, denkt er. Dieses Denken kann nun aber nicht eine organische Thätigkeit sein; denn jede solche organische Thätigkeit ist auf einen bestimmten Kreis von sinnlichen Objecten beschränkt; das Denken dagegen geht auf das Allgemeine und Uebersinnliche. Das Denken kann somit im Menschen nicht ein körperliches Organ zum Subjecte haben; da es aber doch nicht ohne Subject sein kann, so muss als das Subject des Denkens die Seele betrachtet werden. Wenn nun aber, wie gesagt worden, der Mensch gerade deshalb, weil und in so ferne er Mensch ist, denkt, so muss er auch gerade durch dasjenige, was in ihm Subject des Denkens ist, also durch die Seele Mensch sein. Dasjenige aber, wodurch ein Wesen das ist, was es ist, ist dessen wesentliche Form. Folglich ist die Seele die wesentliche Form des Menschen [1].

1) De rerum princ. qu. 9. art. 2. sect. 2, 31 sqq. p. 66, b sqq. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 2. Report. 4. dist. 43. qu. 2, 8 sq. p. 835, b sq. Quodl. qu. 9.

Allein obgleich die Seele in einem solchen Verhältnisse zum Leibe steht, so kann man deshalb doch nicht behaupten, dass sie die einzige substantielle Form im Menschen sei. Zwar darf man nicht eine Mehrheit von Seelen im Menschen annehmen, etwa eine vegetative, sensitive und intellective Seele; denn in diesem Falle würde die intellective Seele nicht mehr die wesentliche Form des Menschen sein. Die intellective Seele schliesst vielmehr die sensitive und vegetative Kraft schon in sich, und ist somit sowohl das Princip der intellectiven, als auch der sensitiven und vegetativen Thätigkeit [1]. Dagegen muss ausser der intellectiven Seele noch eine andere substanzielle Form des Körpers *als Körpers* angenommen werden: d. h. eine Form, durch welche der Körper als organischer Körper das ist, was er ist. Duns Skotus nennt dieselbe, wie sein Vorgänger Heinrich von Gent, die forma corporeitatis oder die forma misti. Der Körper ist nämlich als geformte Mischung der Elemente oder als organischer Körper bereits vorhanden, bevor die Seele sich mit ihm verbindet, und nur unter der Bedingung, dass die Elemente des Leibes zur organischen Mischung und zur organischen Formation bereits gelangt sind, kann die Seele sich mit demselben verbinden. Der menschliche Körper ist somit organischer Körper nicht durch die Seele, er muss schon organischer Körper sein, damit dann aus der Verbindung der Seele mit ihm der eigentliche Mensch als lebendes, empfindendes und denkendes Wesen resultiren könne. Was sollte auch sonst Product der Generation sein, wenn nicht eben diese organische Mischung und Formation der leiblichen Elemente [2])? — Ist nun aber der Körper organischer Körper ohne die Seele, dann folgt daraus, dass das Sein desselben als organischen Leibes durch eine andere Form bedingt sein müsse, welche nicht die Seele ist, und dass wir somit ausser der Seele noch eine andere substantielle Form im Menschen annehmen müssen, nämlich jene, welche oben als forma corporeitatis oder als forma misti bezeichnet worden ist. Durch diese Form ist der Leib organischer Leib, und als solcher verhält er sich dann zur Seele als die Materie, welche in Einheit mit der Seele als Form den Menschen als solchen constituirt [3]).

1) De rer. princ. qu. 10. art. 4. — qu. 11. art. 2.

2) In l. sent. 4. dist. 11. qu. 3. p. 58, a sqq. (Das dritte und vierte Buch des Commentars zu den Sentenzen citire ich nach der Venetianer Ausgabe von 1597.) De rerum principio, qu. 10. art. 2, 11. p. 82. a sq.

3) Report. 4. dist. 11. qu. 3, 22. p. 672, b. Aliqua forma mixti, per quam corpus est in proxima dispositione, ut animetur, et tale compositum (ex materia et forma mixti) est in genere substantiae, non sicut completum individuum corporis, ut corpus est aliquod genus subalternum; sed corpus, quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam potentialis respectu animae intellectivae, quia per illam formam corpoream organicam ultimate disponitur materia ad sus-

Der Mensch als solcher ist hienach zwar ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen; aber doch ist er ungeachtet dieser Zusammensetzung eine in sich einheitliche Natur. Denn Materie und Form constituiren wie überall, so auch hier, in Einheit miteinander ein einheitliches drittes Wesen, welches als solches verschieden ist von seinen wesentlichen Bestandtheilen. Aber nicht genug: gerade im Menschen ist diese Einheit die grösste und vollkommenste. Denn die intellective Seele ist als die wesentliche Form ihres Leibes mit diesem auf eine weit innigere und vollkommenere Weise vereinigt, als jede andere Form mit ihrer respectiven Materie. Denn da jeder bestimmten Form auch eine bestimmte Materie entspricht, beide also in geradem Verhältnisse zu einander stehen, so muss der am vollkommensten disponirten Materie auch die vollkommenste Form entsprechen. Der menschliche Körper ist aber unter allen Körpern der vollkommenste; folglich muss ihm auch die vollkommenste Form entsprechen. Aus der vollkommensten Form und der vollkommensten Materie muss aber dann auch das vollkommenste Wesen resultiren. Und da mit der Vollkommenheit stets auch die Einheit wächst, so muss der Mensch als das vollkommenste Wesen, als die vollkommenste Natur auch die höchste Einheit sein: Materie und Form, Seele und Leib müssen in ihm zur innigsten Einheit verbunden sein [1]).

Die menschliche Seele ist als geistiges zugleich auch ein individuelles Wesen. Die Individualität ist derselben wesentlich. Sie wird nicht erst individualisirt durch ihre Verbindung mit der Materie, sondern sie ist an sich schon und vor ihrer Verbindung mit der Materie individuell, sie hat ihre eigene Häcceität [2]). — Da entsteht nun aber

ceptionem animae intellectivae, qua inducta, totum tunc est in genere et in specie animalis rationalis.

1) De rerum princ. qu. 9. art. 2. sect. 3, 72 sqq. p. 77 sq. Forma proportionaliter correspondet materiae; „talis enim forma tali materiae“ sed forma, ut videmus, quanto minoris perfectionis, tanto paucioribus indiget dispositionibus ergo illa forma est summe perfecta, cui debetur materia sub omni modo dispositionis. Sed corpus humanum continet omnem dispositionem humorum, omnem nobilitatem organorum ergo forma intellectiva est summe forma perfecta in genere formarum, ac per hoc intimius unibilis materiae suae, actu unietur et perficiet eam. Ostensum est autem, quod ens et unum se consequuntur. Secundum hoc ergo verius facit unum cum corpore humano et verius ens et unitius compositum, quam aliqua alia materia cum sua forma.

2) Quodl. qu. 2, 5 sqq. p. 36 sq. Primus terminus creationis formaliter est hic. Ergo anima naturaliter prius est haec, quam unitur materiae, et pari ratione de alia anima, prius natura est haec, quem uniatur materiae. Unde ista anima est haec sua propria singularitate, et inde est haec et non illa, et per consequens prima distinctione singularitatis distinguitur a singulari distincta ab illa; ergo distinctae sunt istae animae prius natura, quam uniantur materiae; non ergo per se et primo distinguuntur sua materia.

die Frage, ob denn dann die menschlichen Seelen auch vor ihrer Verbindung mit der Materie schon eine einheitliche Art bilden, oder ob die Einheit der Species, unter welche sie fallen, erst durch ihre Verbindung mit der Leiblichkeit bedingt sei. Um diese Frage zu beantworten, können wir nicht bei den menschlichen Seelen allein stehen bleiben, sondern wir müssen die Frage allgemein fassen; wir müssen fragen, ob denn überhaupt mehrere geistige Wesen, seien sie nun Engel oder Menschenseelen, an sich schon unter Eine Art fallen können, oder nicht.

Man hat behauptet, lehrt Duns Skot, dass die Vielheit geistiger Wesen in ein und derselben Art bedingt sei durch die körperliche Materie, und dass daher dann, wenn wir uns diese Materie hinweg denken, von einer solchen Vielheit geistiger Wesen in *Einer Art* gar nicht die Rede sein könne. Allein das ist ganz unrichtig. Jede Natur, welche sie auch immer sei, ist mittheilbar an mehrere Supposita, selbst die göttliche. Weder die Vollkommenheit, noch die Unvollkommenheit einer Natur schliesst diese Mittheilbarkeit aus, weil wir sie sowohl bei dem höchsten Wesen, bei Gott, als auch bei den auf unterster Stufe stehenden Dingen, bei den generabeln und corruptibeln Dingen nämlich, vorfinden. Es kann somit auch die geistige Natur davon keine Ausnahme machen. Nun aber kann die geschöpfliche geistige Natur nicht als numerisch Eine in mehreren Suppositis wirklich sein, weil solches blos der göttlichen Natur zukommt; sie muss also mittheilbar sein an mehreren Individuen, welche der Zahl und der Individualität nach von einander verschieden sind. Und wenn dieses, dann haben wir schon eine Vielheit von Individuen in Einer Art. Es ist also erstens keineswegs wahr, wenn man sagt, dass jeder Engel eine eigene Species bildet, sondern es können vielmehr eine Mehrheit von Engeln unter Eine Species fallen[1]; und zweitens ist es ebenso wenig gerechtfertigt, zu behaupten, die menschlichen Seelen fallen nur deshalb unter Eine Art, weil und in so ferne sie mit der Leiblichkeit verbunden sind, und in Einheit mit dieser die menschliche Species constituiren; vielmehr sind auch die menschlichen Seelen an sich schon und abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Leibe Glieder oder Individuen Einer Species[2].

Fragen wir ferner nach der Art und Weise, wie die einzelnen Seelen entstehen: so kann man auf diese Frage möglicherweise eine dreifache

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 7, 3. p. 423. Simpliciter possibile est, plures angelos esse in eadem specie, quod probatur: quia omnis quidditas, quantum est de se, communicabilis est, etiam quidditas divina: quia nec ex perfectione repugnat sibi, ut patet de essentia divina, nec ex imperfectione repugnat, quia convenit generalibus et corruptibilibus. Nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita: ergo quaelibet alia est communicabilis, et hoc cum distinctione numerali: et ita propositum. — 2) Ib. l. c. n. 4. p. 423.

Antwort geben, wie solches denn auch wirklich geschehen ist. Die Seele wird entweder aus der seminalen Potenz der Materie herausgezogen, wie andere Formen, oder es entsteht eine Seele aus der andern, wie etwa gleichnissweise ein Licht an dem andern sich entzündet, oder endlich sie wird unmittelbar von Gott geschaffen. Jedoch die beiden ersten Glieder dieser dreifachen Alternative sind nicht möglich. Die Seele kann nicht aus der Potenz der Materie herausgezogen werden, denn was aus der Potenz der Materie herausgezogen wird, dessen Kraft und Thätigkeit kann nicht über die natürliche Kraft und Thätigkeit, welche in dem Samen der Potenz nach angelegt ist, hinausgehen. Die Seele könnte somit weder in ihrer Perceptivität noch in ihrer Spontaneität über das Sinnliche hinausgehen. Und doch besteht gerade darin die Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele, dass sie das Uebersinnliche erkennt und mit freier Selbstbestimmung sich bewegt[1]). Aber es kann auch eine Seele nicht aus der andern entstehen; denn damit streitet einerseits die Einfachheit der Seele, indem aus einem Einfachen sich nichts ablösen kann, andererseits wäre diese Art der Entstehung gegen das allgemeine Gesetz, nach welchem jedes Natur-Wesen nur entstehen kann dadurch, dass die Form aus der Potenz der Materie herausgezogen wird; und dass endlich die Seele von der Seele blos ein intentionales Sein erhielte, ist mit der Substantialität der Seele nicht vereinbar[2]). Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass die Seelen durch Schöpfung entstehen, und da kein Wesen ausser Gott schaffen kann, so müssen wir die Entstehung der Seelen auf einen schöpferischen Act Gottes reduciren[3]). Der Mensch erzeugt somit den Menschen nur dispositiv, in so ferne er nämlich durch die Zeugung die Materie disponirt zur nachträglichen Aufnahme der individuellen Seele als ihrer wesentlichen Form[4]).

§. 225.

Die menschliche Seele ist incorruptibel und unsterblich: — das ist eine Wahrheit des Glaubens und kann als solche nicht geläugnet werden. Aber eine andere Frage ist die, ob die Unsterblichkeit der Seele auch

1) De rer. princ. qu. 10. art. 1, 4 sqq. p. 80, a sqq.

2) Ib. l. c. 8. p. 81, a. Item, si anima multiplicatur ab anima, aut ista multiplicatio est sub esse naturali et reali, aut sub esse intentionali. Non secundum esse naturale et reale, tum quia decisio ab impossibili est impossibilis, tum quia eductio rei naturalis habentis esse permanens est per eductionem de potentia materiae, ut patet in omnibus formis. Nec potest esse intentionalis, tum quia intentio non est substantia, anima autem substantia formalis est, tum quia intentionale non durat, nisi conservante eo, a quo eductum est: et sic una anima quoad esse ab alia dependeret.

3) Ib. l. c. p. 81, b. Vgl. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 1. — 4) De rer princ. qu. 10. art. 2.

eine Vernunftwahrheit sei, d. h. ob sie auch durch Vernunftgründe apodictisch erwiesen werden könne. Duns Skotus läugnet dieses. Bei Aristoteles, sagt er, finden sich allerdings einige Principien, aus welchen man die Unsterblichkeit der Seele erschliessen könnte; allein es finden sich bei ihm auch wieder andere Principien, aus welchen das Gegentheil erfolgt. Daher war er keineswegs gewiss über die Unsterblichkeit der Seele, und deshalb spricht er sich denn auch überall schwankend und unbestimmt darüber aus [1]). In der That, hätte er kategorisch die Unsterblichkeit der Seele ponirt, dann hätte er damit alle seine Principien über die natürlichen Dinge destruirt. So lehrt er, dass in einem Compositum das Sein des Ganzen ein anderes sei, als das Sein der Theile, aus welchen es besteht, der Materie nämlich und der Form. Bleibt aber das Sein der Seele nach dem Tode des Leibes bestehen, dann ist die Seele nicht mehr ein Theil des Menschen, sondern das Ganze: und das soll doch durch das vorausgesetzte Princip ausgeschlossen werden. Und so im Uebrigen [2]). Alles, was man aus Aristoteles anführt, um zu beweisen, dass er die Unsterblichkeit der Seele festgehalten habe, hat bei ihm im Grunde nur den Sinn, dass die Seele in ihrer intellectiven Thätigkeit keines Organes bedürfe. Weiter will er damit Nichts feststellen [3]).

Und in der That sind alle Vernunftbeweise, welche man für die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele aufführt, nicht beweiskräftig genug, um die Thesis hinreichend zu begründen. Man sagt nämlich, die Seele sei durch sich, sie habe ein „per se esse,“ welches sie dann dem Körper mittheile. Daher hänge sie von dem Körper in ihrem Sein nicht ab, und könne folglich dasselbe durch die Trennung von dem Leibe auch nicht verlieren. „Allein wollte man der Seele ein „per se esse“ in dem Sinne zuschreiben, wie es einem Compositum in genere substantiae zukommt, dann ist diese Attribution falsch; denn käme ihr ein solches „per se esse“ zu, dann könnte sie ihr Sein dem Leibe nicht mittheilen. Versteht man dagegen das „per se esse“ im Gegensatze zum accidentalen „inesse,“ dann kann man aus einem *solchen* „per se esse“ nicht auf die Unsterblichkeit der Seele schliessen. Denn auch andere Formen, wie z. B. die Form des Feuers, haben ein solches „per se esse,“ ohne dass man deshalb

1) Report. 4. dist. 43, qu. 2, 13. p. 836, b sq.

2) Ib. l. c. p. 837, a. Si enim Aristoteles posuisset animam simpliciter incorruptibilem, omnia principia sua de naturalibus essent destructa. Dicit enim 7. Met. text 60, quod impossibile est in composito esse aliud esse totius praeter esse partium, nisi in forma totius, quae est alia a forma partis. Probat autem ibi, formam totius vel totum esse aliud a partibus, et conjunctim, et divisim.... Si igitur maneret anima post corpus, anima non esset forma, nec pars, sed totum, quod ipse improbat ibi.

3) Ib. l. c. p. 386, a. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 2.

sagen könnte, die Form des Feuers könne ohne Materie existiren [1])." — Man sagt ferner: Alles, was corrumpirt wird, wird entweder per se corrumpirt durch seinen Gegensatz; oder aber es wird corrumpirt per accidens, dadurch nämlich, dass das Ganze corrumpirt wird, dessen Theil es ist. Nun kann die Seele nicht per se corrumpirt werden, weil sie als einfaches, immaterielles Wesen keinen Gegensatz hat; sie kann aber auch nicht corrumpirt werden per accidens, d. h. in Folge der Corruption des Ganzen des Menschen, weil das Sein des Ganzen des Menschen kein anderes ist, als das Sein der Seele selbst, das Sein der Seele aber von ihr selbst nicht getrennt werden kann. — Allein, erwiedert Duns Skotus, die Gründe, welche für die Annahme sprechen sollen, dass die Seele auch per accidens nicht corrumpirt werden könne, sind keineswegs stichhaltig. Denn für's erste kann man nicht zugeben, dass das Sein des Ganzen des Menschen Eins sei mit dem Sein der Seele; denn da würde die specifische Differenz allein zur vollen Definition des Menschen ausreichen, was falsch ist; für's zweite kann man selbst in dem Falle, dass man das Sein der Seele als real nicht verschieden von deren Wesenheit auffasst, nicht behaupten, dass deren Sein gar nicht von ihr getrennt werden könne. Zu gleicher Zeit kann sie allerdings nicht sein und nicht sein; aber daraus folgt nicht, dass sie nicht doch zu sein anfangen und aufhören könne. Sonst könnte ja ein einfaches Wesen nicht von Gott annihilirt werden [2]). — Man schliesst ferner aus dem natürlichen Verlangen des Menschen nach immerwährendem Dasein auf die Unsterblichkeit der Seele. Allein dieses Verlangen kommt allen Naturwesen zu, in so fern alle das natürliche Streben haben, sich in ihrem durch Materie und Form zugleich bedingten Sein zu erhalten. Wie man nun daraus nicht auf eine wirk-

1) Report. 4. dist. 43. qu. 2, 19. p. 838, b. Dico, quod „per se esse" potest dupliciter accipi: uno modo pro esse incommunicabili, et sic per se esse est incommunicabiliter esse. Alio modo „per se esse" pro esse subsistentiae, et sic per se esse est per se subsistere. Dico, quod anima habet per se esse a Deo primo modo, et sic nulli dat esse. Secundo modo non habet per se esse, quia non per se subsistit, sed habet per se esse, i. e. nulli accidere. Sed non sequitur: Habet sic per se esse: igitur non dependet a corpore, forma enim ignis non accidit materiae, et tamen dependet a materia; formae enim, etiam substantiales omnes, dependent a Deo; et tamen non accidunt sibi vel universo.

2) Ib. l. c. n. 18. p. 838, a sq. Tenendo tamen, quod credo magis verum, quod esse non differt realiter ab essentia, tunc dico, quod licet idem secundum esse non potest separari a se, ut sit et non sit simul secundum idem, potest tamen incipere et desinere esse, quia ejus esse potest esse terminus a quo talis transmutationis, et ejus non esse terminus ad quem, et e converso ... Dato igitur, quod esset (esse animal) esse totius, quod falsum est, adhuc non sequitur, quin posset corrumpi et desinere esse, sicut et incipere, quia hoc concluderet, quod Deus non posset animam vel Angelum vel aliam aliquam essentiam simplicem simpliciter destruere vel annihilare: quod est falsum.

liche stete Fortdauer dieser Dinge schliessen kann, so kann man auch aus jenem natürlichen Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit nicht, wenigstens nicht mit Sicherheit, auf deren wirkliche Unsterblichkeit schliessen. Zudem, wenn der Wille nicht blos aus einem gewissen natürlichen Instinct, sondern mit Bewusstsein und Freiheit nach der Unsterblichkeit streben soll, so muss ja, um ihm solches zu ermöglichen, zuerst die Möglichkeit der Unsterblichkeit feststehen, weil die freie Wahl des Willens nur auf Mögliches gehen kann. Man kann also nicht aus dem Wunsche des Willens nach Unsterblichkeit diese Unsterblichkeit selbst erweisen, weil ja dieser Beweis schon voraus gesetzt sein muss, um jenen Wunsch des Willens als freien Wunsch möglich zu machen [1]. — Auf solche Weise also sucht Duns Skotus auch die übrigen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele abzuschwächen, um dadurch seinen Satz zu begründen, dass die Unsterblichkeit der Seele eine reine Glaubenswahrheit sei [2]. Dadurch leitet er aber einen Streit ein, welcher in der Folgezeit, wie wir sehen werden, immer weitere Dimensionen annahm, und mit allem Aufwande von Dialektik für und wider geführt wurde. Wir meinen den Streit über die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele, welchem wir in unserm Gang durch die Geschichte seiner Zeit begegnen werden.

Eine weitere Frage, mit welcher sich die Scholastik eifrig beschäftigte und welche daher auch von Duns Skotus eingehend erörtert wird, ist die Frage, in welchem Verhältnisse die Seele zu ihren Kräften oder Potenzen stehe. Duns Skotus entscheidet sich in Bezug auf dieses Problem dahin, dass zwischen der Seele und ihren Potenzen kein realer Unterschied stattfinde. Die Potenzen der Seele dürfen nach seiner Ansicht nicht betrachtet werden als Accidentien der Seelensubstanz, sondern sie sind vielmehr realiter eins und dasselbe mit der Seele selbst. In so fern nämlich die Seele dem Leibe das substantielle Sein verleiht, ist sie die Form desselben, in so fern sie dagegen sich als thätig erweist, stellt sie sich dar unter dem Begriffe einer thätigen Kraft, und je nach den verschiedenen Richtungen und Objecten jener Thätigkeit fassen wir sie denn auch auf unter dem Begriffe verschiedener Kräfte. Die Seele ist somit nicht thätig durch Kräfte, welche von ihrer Substanz verschieden sind, sondern sie ist durch sich selbst thätig, und nur je nachdem ihre Thätigkeit eine verschiedene Richtung hat und auf verschiedene Objecte geht, legen wir ihr auch verschiedene Kräfte bei, so aber, dass diese verschiedenen Kräfte nur die verschiedenen Richtungen und die verschiedenen Weisen bezeich-

1) Ib. l. c. n. 15. p. 837, b. — 2) Ib. l. c. n. 16 sqq. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 2.

nen, nach welchen die Seele überhaupt thätig sein kann [1]). Wären die Potenzen als Accidentien von der Seele real verschieden, so würde die Substanz der Seele nicht durch sich selbst ein Accidens, z. B. einen Gedanken in sich erzeugen können, sondern nur durch ein anderes Accidens, nämlich durch die Denkkraft. Aber dann fragt man mit Recht: wodurch erzeugt sie denn dann dieses Accidens, die Denkkraft nämlich, aus sich? Wenn wieder durch ein anderes, dann kehrt dieselbe Frage wieder, und wir werden so in einen processus in infinitum hineingeführt [2]). Um dieses zu vermeiden, bleibt nichts anderes übrig, als die reale Verschiedenheit der Potenzen von der Seelensubstanz selbst in Abrede zu stellen, und die Frage, um das Verhältniss der Seelenkräfte zur Seelensubstanz in der so eben entwickelten Weise zu beantworten [3]).

Fragt man also, wodurch denn die in sich Eine Seele zu den verschiedenen Potenzen, welche wir unterscheiden, determinirt sei, so kann die Antwort hierauf keine andere sein, als diese, dass sie dazu determinirt sei durch die verschiedenen Beziehungen oder Richtungen, welche ihre Thätigkeit überhaupt haben kann. Diese verschiedenen Beziehungen sind aber wiederum bedingt durch die Verschiedenheit der formalen Objecte ihrer Thätigkeit. Die Objecte der Seelenthätigkeit lassen sich aber vor Allem eintheilen in solche, welche übersinnlicher, und in solche, welche sinnlicher Natur sind. In so fern also die Thätigkeit der Seele auf das Uebersinnliche sich bezieht, ist durch diese Beziehung dasjenige bedingt, was wir im Allgemeinen intellective Potenz nennen, und weil die Thätigkeit der Seele in dieser Richtung nicht an ein leibliches Organ gebunden sein kann, so nennen wir diese intellective Potenz eine überorganische. In so fern dagegen die Thätigkeit der Seele auf das Sinnliche geht, sind dadurch die sinnlichen oder sensitiven Potenzen bedingt, und diese nennen wir, weil die Thätigkeit der Seele in dieser Richtung an leibliche Organe gebunden ist, organische Kräfte. In analoger Weise nun lässt sich die Unterscheidung der Seelenkräfte weiter in's Besondere fortführen [4]).

1) De rerum princ. qu. 11. art. 3. p. 93, b sq. Substantia animae est idem, quod sua potentia realiter, ita quod anima dicitur forma per comparationem ad corpus, quod perficit, cui dat esse substantiale; — sortitur vero nomen et rationem *potentiae* solo respectu et comparatione ad varia objecta et operationes, ita quod anima et actum suum eliciat, et actum subjective suscipiat: ut patet in actu intelligendi; per suam substantiam est principium eliciens actum, et efficienter, et etiam subjective, non per aliquam potentiam re absoluta differentem ab ea.

2) Ib. l. c. n. 19. p. 96, b. — 3) In l. sent. 2. dist. 16. qu. 1, 15 sq. p. 770 sq. Repor. 2. dist. 16. qu. unic. 14 sqq. p. 347, b sq. — 4) De rerum princ. qu. 11. art. 3. sect. 2, 26—28. p. 96, b sqq.

Daraus ist nun von selbst ersichtlich, dass die Seelenkräfte auch unter sich selbst nicht real verschieden sind. Aber wenn auch keine reale Verschiedenheit zwischen denselben stattfindet, so doch eine formale. Denn die verschiedenen Beziehungen oder Richtungen der Thätigkeit der einen Seele bringen es mit sich, dass die eine Thätigkeit der Seele nach ihrem formalen Begriffe nicht dieselbe ist, was die andere. Die Thätigkeiten der Seele sind also formal verschieden, und da sich nach dieser Verschiedenheit auch die Verschiedenheit der sog. Seelenkräfte bestimmt, so muss auch von diesen gesagt werden, dass sie von einander formal verschieden sind. Und wenn solches von den Seelenkräften in ihrem Verhältnisse zu einander gilt, so gilt es auch von ihrem Verhältnisse zur Seele selbst, weil auch hier gesagt werden muss, dass die Seele, als Kraft aufgefasst, dem formalen Begriffe nach nicht dasselbe ist, was die Seele als Substanz. So findet auch zwischen der Seele selbst und zwischen ihren Kräften zwar nicht ein realer, aber doch ein formaler Unterschied statt [1]).

§. 226.

Die Freiheit des Willens wird von Duns Skotus mit Entschiedenheit festgehalten. Der menschliche Wille ist frei in der Wahl zwischen entgegengesetzten Thätigkeiten; er ist daher auch frei zu entgegengesetzten Objecten und zu entgegengesetzten Wirkungen [2]). Zwar kann er nicht zu gleicher Zeit Entgegengesetztes wollen; aber ein und denselben Gegenstand kann er jetzt wollen und dann nicht wollen, und umgekehrt [3]). Verhält sich aber dieses also, dann ist damit von selbst gesagt, dass der Wille unter gar keinem determinirenden Einflusse stehe, und dass er selbst die Totalursache seiner Thätigkeit sei. Man hat gesagt, der Wille werde bewegt von dem Objecte, in so ferne es von dem Verstande erkannt ist. Allein das ist ganz unrichtig. Denn das Object ist ein naturaliter agens. Wird also der Wille von diesem Objecte als von seiner bewegenden Ursache bewegt, dann liegt es nicht mehr in der Macht des Willens, dasselbe zu wollen oder nicht zu wollen: und wenn dieses, dann ist die Freiheit des Willens aufge-

1) In l. sent. 2. dist. 16. qu. 1, 17 sq. p. 772 sq. Report. 2. dist. 16. qu. unic. 18 sq. p. 348, b sq. Potentiae (animae) non sunt idem formaliter vel quidditative, nec inter se, nec etiam cum essentia animae, nec tamen sunt res aliae, sed idem identitate. Ideo talia habent talem distinctionem secundum rationes formales, qualem haberent realem distinctionem, si essent res aliae realiter distinctae. Quaest. universales, qu. 9. art. 2. sect. 2, 56 sqq.

2) In l. sent. 1. dist. 39. qu. 5, 15. p. 1301. Voluntas, in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus; libera etiam est mediantibus illis actibus oppositis ad opposita objecta, in quae tendit, et ulterius ad oppositos effectus, quos producit.

3) Ib. l. c. n. 17. p. 1302.

hoben, weil der Wille nicht mehr sich selbst bestimmt, sondern von einem andern bestimmt wird. In der That, wir können ja ein und dasselbe Object wollen und nicht wollen; ein natürliches Agens, wie das Object es ist, kann aber nie zwei entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen: folglich kann das Object nicht das determinirende sein; der Wille allein ist die Totalursache seines Wollens [1]). Die entgegengesetzte Annahme würde die Contingenz unserer Handlungen vollständig aufheben. Denn die Contingenz einer Thätigkeit kann ja nur darin ihren Grund haben, dass ihr eine Ursache zu Grunde liegt, welche an und für sich indeterminirt ist und sich indifferent verhält zu Entgegengesetztem. Aber wenn eine solche indifferente Ursache eine contingente Wirksamkeit entfalten soll, dann ist diess wiederum nur unter der Bedingung möglich, dass sie selbst sich determinirt zu einer bestimmten Wirksamkeit; wird sie durch ein anderes determinirt, so hört ihre Wirksamkeit schon auf contingent zu sein: sie wird nothwendig. Wenden wir nun diess auf den menschlichen Willen an, so sehen wir leicht, dass wir ihn, um die Contingenz unserer Handlungen zu retten, ausser den determinirenden Einfluss des Objectes setzen und ihn als die totale Ursache seines Wollens betrachten müssen [2]). Die Erkenntniss des Gegenstandes des Wollens von Seite unseres Verstandes kann also zu unserm Wollen nicht als die bewegende Ursache, sondern nur als die Conditio sine qua non sich verhalten, in so fern wir eben Unbekanntes nicht begehren können: — und nur in diesem Sinne kann sie als Theilursache unsers Wollens betrachtet werden [3]). Eben darum ist es denn auch durchaus nicht zulässig, anzunehmen, dass wir stets das höhere Gut, welches uns der Verstand als solches vorhält,

1) In 1. sent. 2. dist. 25. qu. 1, 6. p. 876.

2) In 1. sent. 2. dist. 25. qu. 1, 22. p. 888. Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Una ratio est ista: Aliquid evenit in rebus contingenter: et voco contingenter evenire evitabiliter evenire: aliter si omnia inevitabiliter evenirent, non oporteret consiliari, neque negotiari.... Quaero ergo illud, quod contingenter evenit: unde vel a qua causa eveniat? Non a causa determinata, quia pro isto instanti, pro quo est sic determinata, effectus non potest evenire contingenter. Ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum. Aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter ad unum illorum, cum non possit in utrumque simul.... vel non potest seipsam determinare, sed aliud determinat ipsam ad unum illorum. Si potest seipsam determinare ad unum illorum contingenter vel non inevitabiliter, habetur propositum. Si ab alio determinatur ad unum illorum: vel ergo necessario, vel contingenter? Si necessario, effectus evenit inevitabiliter; si determinans contingenter et evitabiliter ad unum illorum determinat, ita quod possit determinare ad aliud tale determinans, non potest esse nisi voluntas, quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum: vel si causa naturalis est indeterminata, non potest seipsam, nec aliam determinare.

3) In 1. sent. 2. dist. 42. qu. 4, 3. — Cf. 4. dist. 49. qu. 4.

anstreben müssen. Eben weil der Wille die Totalursache seines Begehrens und das Object im Verstande nur die Conditio sine qua non des letztern ist, kann der Wille sich ebenso gut für das geringere, wie für das höhere Gut entscheiden [1]).

Hieran schliesst sich denn nun von selbst die Frage an: welches der beiden Vermögen denn dem Range nach die erste Stelle einnehme, der Verstand oder der Wille? Duns Skotus beantwortet diese Frage mit Heinrich von Gent im Gegensatze zum heil. Thomas dahin, dass der Verstand nicht den Vorrang vor dem Willen habe. Denn, sagt er, allerdings ist es wahr, dass der Verstand in einem gewissen bedingenden Verhältnisse zur Willensthätigkeit steht, in so ferne er dem Willen das Object seines Begehrens vorhält. Allein daraus folgt nicht ein Vorrang des Verstandes vor dem Willen. Vielmehr verhält sich der Verstand zum Willen, in so ferne er ihm das Object seines Strebens vorhält, als dienend. Dagegen ist es Sache des Willens, den Verstand auf die Objecte der Erkenntniss hinzurichten oder von denselben abzuziehen. Er verhält sich somit zum Verstande nicht als Diener, sondern vielmehr als Gebieter, und muss daher dem Range nach über den Verstand gestellt werden [2]). Man sagt freilich, der Verstand habe den Vorrang vor dem Willen, weil sein Object, das Wahre, höher und dem Sein näher stehe, als das Object des Willens, das Gute. Allein darauf ist zu erwiedern, dass das Wahre und Gute von einander nicht real distinct und beide der Sache nach identisch mit dem Sein sind: woraus folgt, dass an sich keines vorzüglicher ist als das andere, und deshalb auch nicht dazu berechtigen, den Verstand und den Willen sich gegenseitig unterzuordnen, sei es nun in der einen oder in der andern Weise [3]). Man sagt ferner: der Verstand hat seine Vollkommenheit in sich, weil das Erkennen eine Bewegung von den äussern Dingen nach innen ist; der Wille dagegen hat seine Vollkommenheit blos im Streben nach

1) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 4, 16. p. 219. Non autem bonitas aliqua objecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit majori bono sicut minori. — dist. 8. qu. 5, 24. p. 820. Immediatum est principium, voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista: sicut immediatum est, calorem esse calefactivam, licet hic sit naturalitas, ibi autem libertas, et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas; sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa.

2) In l. sent. 4. dist. 49. qu. 4. fol. 164, d. (ed. Ven. 1597.) Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. fol. 165, a. Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori; e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente. Report. 4. dist. 49. qu. 2, 13.

3) Report. 4. dist. 49. qu. 2, 8.

etwas Aeusserm. Nun ist aber dasjenige, was seine Vollkommenheit in sich hat, etwas Vorzüglicheres, als dasjenige, was nur durch ein Streben nach einem Aeussern vollkommen ist. Folglich hat der Verstand den Vorrang vor dem Willen. — Allein aus diesen Gesichtspunkten lässt sich gerade auch der umgekehrte Schluss ziehen. Durch den Willen wird nämlich der Mensch mit dem vollkommensten Gute auf eine vollkommenere Weise vereinigt, als durch den Verstand. Denn der Verstand vereinigt mit jenem Objecte nur so, wie selbes als Erkanntes in dem Erkennenden ist; in der Thätigkeit des Willens dagegen sind wir mit demselben geeinigt, wie es in sich ist. Ist aber die Art und Weise der Vereinigung mit dem vollkommensten Objecte auf Seite des Willens eine vorzüglichere als auf Seite des Verstandes, dann muss auch der Wille selbst vorzüglicher sein als der Verstand [1]). Auf ähnliche Weise lassen sich auch gegen alle andern Gründe, aus welchen die Präeminenz des Verstandes vor dem Willen erfolgen soll, solche Instanzen beibringen, welche die Beweiskraft jener Gründe vollständig erschüttern. Man ist daher keineswegs berechtigt, dem Verstande den Vorrang vor dem Willen einzuräumen; vielmehr spricht weit mehr für das umgekehrte Verhältniss, nämlich für den Vorrang des Willens vor dem Verstande [2]).

Aber eben weil der Vorrang des Verstandes vor dem Willen keineswegs feststeht, darum kann man hieraus auch nicht den Schluss ziehen, dass die Glückseligkeit, wozu der Mensch bestimmt ist, formal in der Thätigkeit des Verstandes gelegen sei. Es muss vielmehr der gegentheilige Satz festgehalten werden, dass nämlich die höchste Glückseligkeit des Menschen formal in dem Acte des Willens bestehe [3]). Denn nur in jener Thätigkeit kann formell die höchste Glückseligkeit begründet sein, durch welche wir am unmittelbarsten und vollkommensten mit dem höchsten Gute geeinigt sind. Das ist aber, wie bereits gezeigt worden, nicht die Thätigkeit des Verstandes, sondern die Thätigkeit des Willens in der Liebe [4]). Allerdings ist die Erkenntniss des Verstandes zu dieser Thätigkeit des Willens vorausgesetzt; allein dasjenige, was dem Werden des andern vorausgesetzt ist, ist deshalb noch nicht

1) Ib. l. c. n. 19. Ex hoc arguo ad oppositum: illud est perfectius simpliciter, quod habet ultimum perfectum modo perfectiori ex parte illius objecti perfecti, id est in re: sed in modo habendi voluntas habet perfectiori modo; perfectio enim modi major est, in quantum voluntas conjungitur per se isti objecto perfecto, quam sit perfectio in habendo intellectualiter a parte objecti, quia res habet esse diminutum in intellectu, in re autem habet esse perfectum.

2) Ib. l. c. n. 7 sqq. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 4. fol. 164, a sqq.

3) Report. 4. dist. 49. qu. 2, 20. Dico igitur ad quaestionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur.

4) Ib. l. c. n. 4. p. 893, b sq.

vollkommener als das andere, vielmehr gilt gerade das Umgekehrte [1]). Wäre die höchste Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntniss des höchsten Gutes begründet, dann hätte das Wollen im Erkennen seinen Zweck und wäre nur um dieses Erkennens willen vorhanden. Allein dem ist nicht so. Es ist vielmehr umgekehrt das Erkennen um des Wollens wegen vorhanden: das Erkennen hat im Wollen seinen Zweck; das Wollen dagegen ist sich selbst Zweck, und zwar in so ferne, als wir durch dasselbe unmittelbar und vollkommen mit dem höchsten Gute, als dem Zwecke unsers Daseins, uns zu vereinigen suchen und zuletzt wirklich mit demselben vereinigt werden [2]). — In dem Acte des Willens also, oder in dem Acte der Liebe, in so fern aus ihm der höchste Genuss erfolgt, besteht des Menschen höchste Glückseligkeit [3]).

§. 227.

Die höchste Norm der Sittlichkeit des Menschen ist der göttliche Wille, in so ferne er uns das Gesetz unseres Handelns vorschreibt. Es ist aber eine doppelte Categorie von sittlichen Gesetzen zu unterscheiden: das natürliche und das positive Sittengesetz. Das natürliche Sittengesetz ist dasjenige, welches dem menschlichen Geiste von Natur aus gewissermassen eingepflanzt ist, so dass er dasselbe von Natur aus zu erkennen befähigt ist; das positive Sittengesetz dagegen hängt von dem freien göttlichen Willen ab, und kann daher auch von dem Menschen nur auf dem Wege äusserer Belehrung erkannt werden [4]).

Was nun das natürliche Sittengesetz im Besondern betrifft, so muss auch hier wiederum eine doppelte Categorie von natürlichen Sittengesetzen unterschieden werden: solche nämlich, welche im strengen, und solche, welche blos in einem weitern Sinne als natürliche Gesetze betrachtet werden müssen. Unter die erstere Categorie fallen jene allgemeinsten praktischen Principien, welche durch sich selbst unmittelbar evident sind, und dann diejenigen Folgesätze, welche aus den gedachten allgemeinsten Principien mit evidenter Nothwendigkeit hervorgehen. Zu der letztern Categorie dagegen gehören jene Gesetze, welche zwar mit den obersten praktischen Principien in vollem Einklang stehen; aber doch nicht mit logischer Nothwendigkeit aus diesen Principien folgen [5]).

1) Ib. l. c. n. 6. p. 894, a. — 2) Ib. l. c. n. 4. p. 894, a. — 3) Report. 4. dist. 49. qu. 4. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 4. et qu. 5. — 1. dist. 1. qu. 1 et 3. — 4) In l. sent. 3. dist. 37. qu. 1. (ed. Venet. 1597.)

5) In l. sent. 3. dist. 37. qu. 1. p. 128, b sq. Aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter: Uno modo, tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis, et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae,

Hienach sind natürliche Sittengesetze im strengen Sinne dieses Wortes die zwei ersten Gebote der ersten Tafel: „Du sollst keine andere Götter neben mir haben," und: „Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen." Das dritte Gebot ist zwar natürliches Gesetz, in so ferne es die Verehrung Gottes überhaupt gebietet; positiv dagegen ist es in Rücksicht auf den bestimmten Tag, welchen es für die Gottesverehrung vorschreibt. Aus den beiden ersten Geboten folgt dann wiederum nothwendig, dass wir Gott lieben müssen, d. h. dass wir Gott nicht hassen, gegen Gott keiner Beleidigung, keiner Lästerung uns schuldig machen dürfen; daher gehört auch dieses Gebot der Gottesliebe, wenigstens in dem angedeuteten negativen Sinne, eben weil es eine nothwendige Folgerung aus den erstgenannten Gesetzen ist, zu den natürlichen Gesetzen im strengen Sinne. Von diesen Gesetzen kann niemals dispensirt werden [1]).

Zu den natürlichen Gesetzen im weiteren Sinne dagegen gehören im Allgemeinen die Gebote der zweiten Tafel. Obgleich nämlich diese Gebote ganz im Einklang stehen mit den obersten praktischen Principien, so gehen sie doch nicht nothwendig daraus hervor; denn sehen wir auf die positiven Gebote der zweiten Tafel, so ist das Gute, welches sie vorschreiben, nicht so enge verbunden mit unserm letzten Endziele, dass letzteres ohne jenes, an und für sich genommen, nicht erreichbar wäre; und sehen wir auf die prohibitiven Gebote, so ist auch hier das Böse, welches sie verbieten, nicht von der Art, dass es, falls es nicht verboten wäre, uns in der Erreichung unsers ewigen Zieles behindern könnte [2]).

Man wendet allerdings ein: Die Gesetze der zweiten Tafel lassen sich sämmtlich auf die Nächstenliebe zurückführen. Die Nächstenliebe ist aber ein natürliches Sittengesetz im strengen Sinne dieses Wortes, weil sie nothwendig aus der Gottesliebe erfolgt: also müssen auch alle Gesetze der zweiten Tafel diesen Charakter haben. — Allein obgleich zugegeben werden kann, dass die Nächstenliebe eine natürliche Verpflichtung im strengen Sinne sei, so folgt aus derselben doch nicht nothwendig und in Kraft des Princips, dass wir den Tod des Nebenmenschen nicht wollen, oder dass wir uns seine Güter nicht aneignen dürfen. Es folgt dieses vielmehr aus der Nächstenliebe nur

quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota.

1) In l. sent 3. dist. 37. qu. 1. p. 129, a

2) Ib. l. c. Non enim in his, quae praecipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis convertens ad ultimum finem; nec in his, quae prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo: quin si bonum istud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari et attingi; et si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi.

in Kraft des positiven Gebotes Christi, in so fern er gewollt hat, dass die Nächstenliebe darin sich offenbare und bethätige. Darum konnte denn auch Gott in solchen Geboten eine Dispensation eintreten lassen, wie es nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift zum Oeftern geschehen ist [1].

Daraus ergeben sich denn nun von selbst das Wesen und die bestimmenden Momente des sittlich Guten und des sittlich Bösen in unsern Handlungen. Es ist in unsern Handlungen im Allgemeinen ein dreifaches bonum zu unterscheiden: das bonum naturale, das bonum morale und das bonum meritorium. Eine Handlung ist nämlich natürlich gut, wenn Alles in derselben gegeben ist, was dazu erfordert wird, um ihr natürliches Sein zu begründen oder zu constituiren [2]. Die sittliche Güte einer Handlung dagegen besteht darin, dass Alles in derselben gegeben ist, was ihr nach der sittlichen Regel der Vernunft zukommen muss [3]. Verdienstlich gut endlich ist eine Handlung dann, wenn auch noch jene Requisite in derselben vorhanden sind, welche Gott fordert, um die Handlung des ewigen Lohnes in der übernatürlichen Ordnung für würdig erachten zu können [4].

Fragen wir daher, welches denn die gedachten Requisite für die natürliche, für die sittliche und für die verdienstliche Güte unserer Handlungen seien: so gehört zur natürlichen Güte der Handlung: Ursache, Object, Zweck und eine gewisse Weise (modus) des Handelns: denn diese Dinge sind ja nothwendig dazu, dass eine Handlung nur überhaupt als physischer Act möglich sei. — Zur sittlichen Güte einer Handlung dagegen ist erforderlich einerseits, dass die Handlung eine freie sei, und andererseits, dass Object, Zweck und modus der Handlung der sittlichen Regel der Vernunft gemäss sei [5]. Die sittliche Regel der Vernunft ist aber nichts Anderes, als das göttliche Gesetz, in so ferne es von der Vernunft erkannt wird. Und da das göttliche Gesetz wiederum aus dem göttlichen Willen entspringt, so folgt daraus, dass die sittliche Güte unserer Handlungen in deren Conformität mit dem göttlichen Willen besteht, so aber, dass diese Conformität sich auf Object, Zweck und modus der Handlung zugleich ausdehnt. Unser Wille wird daher nur dann ein guter sein, wenn er dasjenige will, was Gott will, und wenn er es so will, wie Gott will, dass er es wolle,

1) Ib. l. c. p. 129, b sq.

2) In l. sent. 2. dist. 40. qu. unic. n. 2. (ed. Lugd.) Actus tunc bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista, quae nata sunt convenire sibi naturaliter, et concurrere ad esse ejus naturale.

3) Ib. l. c. n. 3. Bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui: non absolute ex natura actus, sed quae conveniunt ei secundum rectam rationem. Quodl. 18. n. 3 sqq. p. 475 sq.

4) Quodl. 17. n. 3 sqq. In l. sent 2. dist. 40. qu un. n. 4. — 5) Ib. l c. n. 2. et 3. Quodl. 18. n. 3 sqq.

nach dem modus sowohl, als auch nach dem Zwecke [1]). — Was endlich die verdienstliche Güte einer Handlung betrifft, so ist diese dadurch bedingt, dass die Handlung einerseits aus der charitas hervorgeht, und dass sie andererseits von dem Menschen auf Gott als auf sein übernatürliches Endziel zwecklich bezogen wird [2]).

Gehen wir hienach auf den Gegensatz des Guten, auf das Böse, über: so ist das Böse im eigentlichen Sinne dieses Wortes nur dem sittlich Guten in unsern Handlungen entgegengesetzt. Das Böse in einer Handlung besteht mithin darin, dass derselben eines der Requisite abgeht, welche zur Constituirung ihrer moralischen Güte nothwendig sind. Die Handlung ist somit sittlich böse, wenn sie entweder nach ihrem Objecte, oder nach ihrem Zwecke, oder nach dem modus mit der sittlichen Regel der Vernunft, resp. mit dem göttlichen Gesetze im Widerstreit steht [3]). Daraus ist ersichtlich, dass in jeder sittlich bösen Handlung ein Doppeltes zu unterscheiden sei, das materiale und das formale Element. Das materiale Element ist der Act selbst, in so ferne er nach seinem physischen Sein genommen wird, nach welchem er als etwas rein Positives sich charakterisirt. Das formale Element dagegen besteht darin, dass dieser Act der rechten Ordnung beraubt ist, welche er vermöge des sittlichen Gesetzes nach Object, Zweck und modus haben sollte [4]). Da nun das formale Element überall das Wesenbestimmende ist, so bildet auch hier diese Beraubung der schuldigen Gerechtigkeit das eigentliche Wesen des sittlich Bösen in unsern Handlungen, während die Handlung selbst, nach ihrem physischen Sein genommen und abstrahirt von jener Privation, wie etwas Positives, so auch etwas natürlich Gutes ist [5]). Wenn daher gesagt wird, dass das sittlich Böse keine causa efficiens, sondern vielmehr eine causa deficiens habe, so gilt dieses nur vom sittlich Bösen, in so ferne et nach seinem eigentlichen Wesen, d. h. als Privation der schuldigen Gerechtigkeit gefasst wird. Die Ursache des Bösen ist immer das Gute, und in so fern der Act, welcher mit dem Charakter des sittlich Bösen behaftet ist, als physischer Act gefasst wird, ist auch seine Ursache

1) In l. sent. 1. dist. 48. qu. unic. n. 2. — 2) In l. sent. 1. dist. 40. qu. unic. n. 4. Report. l. 2. dist. 40. qu. un. — 3) In l. sent. 2. dist. 40. qu. 1. n. 3. Quodl. 18. n. 8. p. 480. — 4) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 2, 9. p. 995.

5) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 1, 3. p. 983 sq. Agens inferius tenetur in agendo conformare se agenti superiori, quia si in potestate ejus est, se conformare illi, non conformari illi est peccatum. Ideo loquendo de peccato, sive contra legem divinam, sive contra legem humanam, aliquid dicitur peccatum, quia peccans potuit concordari legi superioris agentis, et discordavit. Iste igitur actus, qui est in potestate discordantis, et per hoc voluntarius, non est formaliter peccatum, quia si ille esset concors regulae superiori, non esset peccatum: ergo in illo actu praecisa ratio peccati est privatio illius concordiae.

als wahre und eigentliche causa efficiens zu betrachten [1]; nur in so ferne derselbe der Gerechtigkeit, welche er haben sollte, ermangelt, verhält sich zu ihm seine Ursache als causa deficiens, weil eben der Act nur deshalb jener Gerechtigkeit ermangelt, weil und in so ferne der Wille von der Regel der Vernunft abfällt (deficit) dadurch, dass er seiner Handlung nicht jene rectitudo gibt, welche er derselben nach dem sittlichen Gesetze geben sollte [2]. Doch wenn man weiter sagt, dass das Böse die corruptio boni sei, so darf man dieses nicht so verstehen, als würde durch das Böse eine natürliche oder habituelle Vollkommenheit jenes Subjectes selbst, in welchem das Böse sich vorfindet, corrumpirt; vielmehr ist das Böse nur eine corruptio boni in actu secundo; d. h. es ist nur die Corruption des Guten in der Handlung selbst, und zwar auch hier nicht des Guten, welches actu in der Handlung liegt, sondern nur jenes Guten, jener rectitudo, welche sie vermöge des Sittengesetzes haben sollte [3].

Eine sittlich böse Handlung nennt man Sünde. Die Sünde ist somit, formal genommen, primo et principaliter in dem Willen, weil der Wille es ist, welcher das Gesetz frei übertritt. Der Habitus und die Privation gehören ein und demselben Subjecte an. Da nun sowohl die habituale, als auch die actuale Gerechtigkeit ihren Sitz im Willen haben, so muss auch für die Privation der Gerechtigkeit, d. i. für die Sünde,

1) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 1, 12. p. 986.

2) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 2, 9. p. 995. In peccato mortali concurrunt duo actus, scilicet positivus, ut materiale, et privatio justitiae debitae, ut formale. Respectu hujus privationis nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens, . . . voluntas enim, quae est debitrix dandi rectitudinem suo actui, et non dat, deficiendo peccat. Hoc est ergo formaliter peccare, scilicet causam hujusmodi liberam non dare debitam rectitudinem suo actui, quam tunc posset dare. — Daraus ersieht man zugleich, dass Gott nicht der Urheber des Bösen ist; denn obgleich er als wirkende Ursache zur bösen Handlung zugleich mit dem menschlichen Willen concurrirt, so wirkt er eben zur Handlung nur mit, in so ferne sie positiver Act ist; in so ferne dagegen die Handlung jene rectitudo nicht hat, welche sie haben sollte, fällt sie einzig auf Rechnung des Willens als der causa deficiens. Ib. 2. dist. 37. qu. 2, 14. p. 997.

3) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 1, 6. p. 981. Peccatum est corruptio rectitudinis in actu secundo, non autem naturalis, nec cujuscunque habitualis sed intelligo corruptionem formaliter, sicut privatio dicitur formaliter corruptio sui habitus: hoc enim modo peccatum formaliter est corruptio rectitudinis in actu secundo, quae opponitur illi rectitudini, ut privatio habitui: non quidem rectitudini, quae inest, quia tunc duo opposita simul inessent: nec quae prius infuit illi actui, quia actus non manet, ut possit alterari ab opposito in oppositum: sed quae deberet inesse. Voluntas enim libera debitrix est, ut omnem actum suum eliciat conformiter regulae superiori, sive secundum divinum praeceptum, et ideo quando agit discorditer ab illa regula, caret actuali justitia debita; haec est justitia, quae deberet inesse actui et non inest, et haec carentia, in quantum est actus voluntatis deficientis, est formaliter peccatum actuale.

formaliter genommen, der Wille als Sitz angenommen werden. Aus dem Willen geht wie alles Gute, so auch alles Böse hervor [1]). Nur materialiter genommen kann die Sünde auch in andern Potenzen sein, d. h. der Act, welcher den Charakter der Sündhaftigkeit hat, kann auch von andern Potenzen vollzogen werden; jedoch wird dann dieser Act den Charakter des sittlich Bösen nur in so fern haben können, als die gedachten Potenzen unter dem bewegenden Einflusse des Willens stehen und den Act auf Geheiss des Willens vollbringen [2]). Das eigentlich Formale der Sünde leitet sich also auch hier erst aus dem Willen auf diese Handlungen hinüber [3]). Und in diesem Sinne kann die Sünde begangen werden im Gedanken, im Worte und im Werke. Im Werke, wenn der Wille die motorischen Potenzen zu einer unsittlichen Handlung determinirt; im Worte, wenn er das Sprachvermögen zu einer Rede bestimmt, welche dem sittlichen Gesetze zuwiderläuft; im Gedanken endlich, wenn er das Erkenntnissvermögen bestimmt, etwas Unerlaubtes sich vorzustellen und in dieser Vorstellung sich dann vergnügt [4]). Es ist nämlich in letzterer Beziehung zwischen den ersten und zweiten Gedanken zu unterscheiden. Die ersten Gedanken, d. h. jene, welche in unserer Vorstellung sich vorfinden, ohne dass noch der Wille die Aufmerksamkeit des Verstandes auf dieselben hinleitet, sind noch nicht sündhaft; ja sie verschwinden von selbst aus dem Bewusstsein, wenn ihnen keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die zweiten Gedanken dagegen, d. i. jene, welche durch den Einfluss des Willens die Aufmerksamkeit bereits gefesselt haben, sind, wenn das Vorgestellte etwas Unerlaubtes ist, sündhaft, weil und in so ferne der Wille ein Vergnügen an dieser Vorstellung hat, und eben wegen dieses Vergnügens die Aufmerksamkeit des Verstandes auf jene Vorstellungen hinrichtet [5]).

§. 228.

Die Frage, welches das Subject der sittlichen Tugenden sei, beantwortet Duns Skotus abweichend von Thomas dahin, dass er behauptet, das Subject der sittlichen Tugenden könne ausschliesslich nur der Wille sein. Denn, sagt er, die Tugend ist ihrem Wesen nach ein Habitus electivus. Die Wahl aber gehört per se dem Willen an, obgleich die Thätigkeit des Verstandes dazu vorausgesetzt ist. Daher kann auch der Habitus electivus, d. i. die Tugend, per se und im eigent-

1) In l. sent. 2. dist. 42. qu. 4, 1. p. 1044. — 2) Ib. l. c n. 2. p. 1044 sq.

3) Ib. l. c. Ex quo etiam sequitur, quod nullus actus possit esse malus etiam materialiter, nisi qui potest imperari ab actu voluntatis formaliter malo.

4) Ib. l c. n. 10. n. 16. n 18. — 5) Ib. l. c. n. 10—12. p. 1051 sq. n. 13 - 15. p. 1056. Report. l. 2. dist. 42. qu. 4 per tot.

lichen Sinne nur dem Willen angehören[1]). Zudem ist die Tugend das Princip aller lobenswerthen Thätigkeit. Keine Thätigkeit aber ist lobenswürdig ausser derjenigen, welche aus dem freien Willen hervorgeht: folglich kann auch die Tugend nur in dem freien Willen ihren Sitz haben[2]). Allerdings entsteht aus der fortwährenden Uebung guter Handlungen auch in dem sinnlichen Begehrungsvermögen ein gewisser diesem Handeln entsprechender Habitus; aber dieser kann nur in einem weitern Sinne als Tugend bezeichnet werden. Das, was wir sittliche Tugend im strengen Sinne dieses Wortes nennen, kann nur im Willen sein[3]).

Was ferner den Zusammenhang der einzelnen sittlichen Tugenden untereinander betrifft, so kann man nicht behaupten, sie seien in der Weise miteinander verbunden, dass derjenige, welcher die eine besitzt, eo ipso auch alle übrigen besitze. Denn die Tugend ist allerdings dasjenige, was wir die sittliche Vollkommenheit des Menschen nennen; aber jede besondere Tugend ist nur eine theilweise, nicht die ganze Vollkommenheit desselben, weil sonst die übrigen Tugenden überflüssig wären. Wie daher jedes Wesen, welches überhaupt vervollkommnungsfähig ist, in der einen Beziehung vollkommen sein kann, während ihm in der andern Beziehung die entsprechende Vollkommenheit mangelt, so kann auch der Mensch die eine Tugend besitzen, während ihm die andere abgeht[4]). Nur die Tugend der Klugheit ist mit allen übrigen sittlichen Tugenden in so ferne nothwendig verbunden, als keine sittliche Tugend ohne Klugheit in Bezug auf die eigenthümlichen Objecte der einzelnen Tugenden möglich ist[5]).

Von den sittlichen Tugenden sind verschieden die theologischen Tugenden. Die unterscheidenden Merkmale zwischen beiden lassen sich aber auf folgende drei zurückführen. Die theologische Tugend hat Gott unmittelbar zum Objecte, die sittliche Tugend nicht. Die theologische Tugend wird unmittelbar geleitet von der höchsten Regel alles menschlichen Handelns; die sittliche Tugend dagegen blos mittelbar durch die Vernunft und die Klugheit. Die theologische Tugend wird von Gott eingegossen; die sittliche Tugend dagegen wird durch Uebung

1) In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. p. 115, b. „Ad quaest." — (ed. Ven. 1597.)

2) Ib. l. c. p. 115, a. „Secunda ratio."

3) Ib. l. c. p. 115, b. Potest tamen concedi, quod si voluntas volens potest imperare appetitui sensitivo, vel moderando passionem ejus, vel imperando prosecutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; qui habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad illa, quae sunt consona rationi rectae. Cf. Report. l. 3. dist. 33. qu. unic. per tot.

4) In l. sent. 3. dist. 36. qu. 1. p. 123, b. „Quantum ad ist. artic." — 5) Ib. l. c. p. 126, b. „Potest ergo."

erworben[1]). Man hat allerdings behauptet, dass auch die sittlichen Tugenden zugleich mit den theologischen uns eingegossen werden; allein es ist durchaus nicht nothwendig, solche eingegossene sittliche Tugenden anzunehmen; denn die theologischen Tugenden leisten schon für sich allein dasjenige, dessentwegen man eingegossene sittliche Tugenden für nothwendig hält. Man hat somit die sittlichen Tugenden ausschliesslich als *erworbene* Tugenden zu betrachten im Gegensatze zu den *eingegossenen* theologischen Tugenden[2]).

Allein obgleich die theologischen Tugenden — Glaube, Hoffnung und Liebe — als eingegossene Tugenden festzuhalten sind, so kann man doch nicht beweisen, dass sie nothwendig eingegossen sein müssen. Denn der Glaube, die Hoffnung und die Liebe können als erworbene Tugenden dasselbe leisten, was sie als eingegossene Tugenden leisten. Das ersieht man klar, wenn man den Glauben im Besondern in's Auge fasst. Dass man zwischen erworbenem und eingegossenem Glauben zu unterscheiden habe, geht daraus hervor, dass ein Häretiker, welcher als solcher den eingegossenen Glauben verloren hat, dennoch einzelne Glaubenswahrheiten, auf welche eben sein Irrthum sich nicht bezieht, mit voller Sicherheit noch glauben kann. Dieser erworbene Glaube nun reicht vollständig hin, um Alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat. Würde ja ein ungetauftes Kind, wenn es unter christlichen Kindern erzogen und unterrichtet würde, eben so wie die christlichen Kinder alle Glaubensartikel glauben, obgleich es durch das Sacrament der Taufe noch nicht den eingegossenen Glauben erhalten hat[3]). Daher ist uns der eingegossene Glaube einzig und allein durch die göttliche Offenbarung, durch das Wort der heiligen Schrift gewährleistet. Aus der Offenbarung wissen wir, dass es ausser dem erworbenen auch einen eingegossenen Glauben gibt: — das muss

1) In l. sent. 3. dist. 26. qu. 1. p. 100 b.

2) In l. sent. 3. dist. 36. qu. 1. p. 127, a. Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet, quod videntur necessariae propter modum, medium et finem, quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione charitatis, modus autem et medium determinantur per fidem infusam: ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantum in his, qui habent eas acquisitas vel habere possunt, nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas acquirere propter defectum usus liberi arbitrii, quia non est major ratio, quare isti debeant habere et non illi.

3) In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. p. 85, a sq. „De primo certum“ Ex istis sequitur, quod propter credulitatem articulorum revelatorum, ut homo firmiter credat omnibus articulis revelatis et determinetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem infusam, nec necessitas ejus potest concludi ex hoc; quia fides acquisita est super opinione, quae adhaeret uni parti cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia objecti scibilis. Cf. Quodl. 17. n. 19 sqq.

uns genügen; beweisen können wir die Nothwendigkeit desselben nicht[1]). Und ebenso verhält es sich auch mit den beiden andern eingegossenen Tugenden.

Fragen wir jedoch, *warum* Gott uns ausser dem erworbenen auch den eingegossenen Glauben zutheilt, so lassen sich hiefür drei Gründe anführen. Der eingegossene Glaube wird uns verliehen einmal um der Vervollkommnung unsers Verstandes willen; dann wegen des Glaubensactes selbst, damit nämlich dieser um so vollkommener und intensiver werde, und endlich um der Gewissheit der Beistimmung willen, weil nämlich der eingegossene Glaube, vermöge dessen wir die Glaubenswahrheiten auf das untrügliche Zeugniss Gottes hin glauben, eine weit grössere Gewissheit gewährt, als der blosse erworbene Glaube, vermöge dessen wir die Glaubenswahrheiten blos auf ein an sich trügliches menschliches Zeugniss hin annehmen[2]). Diese grössere Gewissheit ist für uns um so nothwendiger, als wir hienieden auf dem ordentlichen Wege des Erkennens nicht im Stande sind, zur evidenten wissenschaftlichen Erkenntniss eines Glaubensartikels zu gelangen[3]). Wissenschaft im strengen Sinne und Glaube können überhaupt in ein und demselben Subjecte in Bezug auf eine und dieselbe Wahrheit nicht zusammenbestehen. Die Theologie hat nur den Charakter einer subalternirten Wissenschaft, weil sie nicht von solchen Principien ausgeht, welche für uns unmittelbar evident sind, sondern dieselben blos aus dem Glauben entnimmt und durch den Glauben als wahr voraussetzt. Subalternirend hiezu verhält sich die Wissenschaft der Heiligen im Himmel, in so ferne diesen dasjenige durch die Anschauung evident ist, was wir hienieden blos glauben können[4]).

1) In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. p. 87, b. Dico, quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem scripturae et sanctorum, sed non potest demonstrari, fidem infusam inesse alicui, nisi praesupposita fide, quod velit credere scripturae et sanctis ... etc.

2) Ib. l. c. p. 87, b sq. Report. l. 3. dist. 23. qu. un. n. 17 sqq.

3) In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. p. 88, b. Scire aliquem articulum esse verum, impossibile est pro statu isto de lege communi.

4) In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. p. 89, b. Scientia subalternans habet principia immediata et prima, quae non habent resolvi nisi in terminos simplices notos ex evidentia rei in se, et ideo principia sunt nota propter quid ex terminis per se notis ex evidentia rei. Scientia autem subalternata non habet principia immediata et prima, resolubilia immediate in terminos simplices notos ex evidentia rei, et ideo non sunt nota propter quid in scientia illa, sed in subalternante, in qua sunt conclusiones demonstratae; et ideo scientia subalternata accipit principia sua a scientia subalternante: et supponit ea esse vera, et sunt nota sibi, non propter quid. Scientia primo modo non stat cum fide, qualem habent beati de credibilibus, quae nos credimus, et ideo non habent fidem, sed visionem, et cognoscunt propter quid; sed scientia subalternata scientiae beatorum bene potest esse cum fide. Cf. Report. l. 3. dist. 24. qu. unic. per tot.

Die Tugend der Liebe hat zum ersten und vornehmsten Objecte Gott selbst. Der Grund oder das formale Object dieser Liebe Gottes ist aber ein dreifaches. Der erste Grund ist die Gottheit, die göttliche Natur selbst. Wir müssen Gott lieben, weil und in so ferne er Gott, das unendlich vollkommene Wesen ist. Denn wie jede Potenz, welche nicht ein bestimmtes Object zum Gegenstande hat, sondern auf mehrere Objecte gleicher Categorie gerichtet ist, vollkommen nur befriedigt werden kann durch das edelste und vornehmste Object dieser Categorie, so kann auch der menschliche Wille, wie der menschliche Verstand, weil beide das Seiende im Allgemeinen zum Gegenstande haben, nur vollkommen befriedigt werden durch das vollkommenste Sein: und das ist eben Gott. Daher muss der menschliche Wille vor Allem Gott lieben, nicht in so ferne und weil er gütig ist gegen die Geschöpfe, sondern weil und in so ferne er Gott ist. Erst auf zweiter Linie kann und darf der Grund, dass Gott gütig und freigebig ist gegen uns, der Gottesliebe untergebreitet werden. Und damit verbindet sich dann endlich noch ein dritter Grund, welcher darin besteht, dass Gott unser höchstes Gut ist, in welchem unsere ewige Glückseligkeit gründet [1]).

Dieselbe Tugend der Liebe, aus welcher wir Gott lieben, hat dann aber zum secundären Objecte auch uns selbst und unsern Nebenmenschen, d. h. vermöge derselben Tugend, durch welche wir Gott lieben, lieben wir nach Gott und wegen Gott auch uns selbst und die Nebenmenschen, letztere wenigstens in communi. Die Nächstenliebe aber muss, soll sie eine Aeusserung der Charitas sein, auf Gott bezogen werden, d. h. wir müssen den Nebenmenschen so lieben, dass wir wünschen, er möge seinerseits gleichfalls Gott lieben, wie wir denselben lieben. So wünschen wir dem Nebenmenschen das bonum justitiae: und das ist ja eben sein wahres Gut. Das Analoge gilt auch von der Selbstliebe [2]).

§. 229.

Nachdem wir nun auch das Wesentliche aus der ethischen Lehre Duns Skots vorgeführt haben, wollen wir nun noch einen Blick werfen

1) In l. sent. 3. dist. 27. qu. 1. p. 104, a sq. „Quantum ad istum articulum." Report. l. 3. dist 27. qu. unic. n. 8 sqq.

2) In l. sent. 3. dist. 28. qu. 1. p. 107, a. Ex hoc patet, qualiter habitus charitatis sit unus: quia non respicit primo plura objecta, sed solum Deum respicit pro primo objecto, ut in se bonum primum, et secundario velle eum diligi et per dilectionem haberi a quocunque, quantum est in se, quia in hoc est perfecta et ordinata dilectio ejus, et hoc volendo diligo me et proximum, ex charitate volendo mihi et sibi velle, et per dilectionem habere Deum in se; quod est bonum simpliciter justitiae: ita, quod primum objectum est solus Deus in se; omnia autem alia sunt quaedam objecta media quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus: idem autem est habitus actus recti et reflexi. dist. 29. qu. 1. Report. l. 3. dist. 28. qu. 1. et 2. — dist. 29. qu unic.

auf seine Lehre von dem Sündenfalle und von der Erlösung, so weit dieser Gegenstand uns hier zu beschäftigen hat. — Die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen brachte es mit sich, dass in demselben eine vollkommene Ruhe und Harmonie stattfand zwischen den verschiedenen Kräften und Thätigkeiten, indem die untergeordneten Kräfte in unbedingtem Gehorsam standen gegen die höhern Kräfte. Ohne Schwierigkeit und ohne der Sinnlichkeit einen Schmerz zu bereiten, beherrschten die Vernunft und der Wille die sinnlichen Bewegungen und leiteten sie auf die von ihnen gesteckten Ziele hin. Das war aber für den Menschen nicht etwas Natürliches; die ursprüngliche Gerechtigkeit muss vielmehr als ein donum supernaturale betrachtet werden. Denn wie der Verstand, weil mit dem Sinne verbunden, in Folge dieser Verbindung dazu geeigenschaftet ist, das Sinnliche zu erkennen: so ist auch der Wille, in Folge seiner Verbindung mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen, dazu angethan, an den Vergnügungen des sinnlichen Begehrens Theil zu nehmen, sich gleichfalls in denselben zu vergnügen. Daher kann er weder das sinnliche Begehren von seinen Genüssen, noch sich selbst von der Theilnahme an diesen Genüssen von Natur aus zurückhalten ohne eine gewisse Schwierigkeit und ohne eine gewisse Kränkung der Sinnlichkeit. Wenn also eine solche Schwierigkeit, eine solche Kränkung der Sinnlichkeit doch nicht stattfindet, sondern der Wille mit Leichtigkeit und mit einem gewissen Vergnügen sich selbst und die Sinnlichkeit beherrscht, wie solches beim ersten Menschen der Fall war, so kann solches nur aus einem übernatürlichen Gnadengeschenk Gottes entspringen [1].

1) In l. sent. 2. dist. 29. qu. unic. n. 4 p. 922 sq. (ed. Lugd.) Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia, et si talis voluntas multis appetitibus sensitivis conjungitur, nata est condelectari illis omnibus, et ita non tantum illum appetitum non potest retrahere suo delectabili sine aliqua contraria inclinatione ex parte istius appetitus et difficultate, sed neque seipsum videtur posse retrahere sine difficultate a condelectando illi appetitui. Ad hoc igitur, ut se delectabiliter retrahat, oportet eam in aliud ferri sibi delectabilius, quam sit illud delectabile appetitus inferioris, cui condelectaretur, si hoc non esset. Igitur ad hoc, quod voluntas posset se retrahere delectabiliter ab omni delectatione inordinata cum aliqua vi inferiori, oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delectabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris: et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam aliquod delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rationem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo, quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Si igitur in primo homine fuit ille effectus, sc. perfecta tranquillitas, et erit effectus ille originalis justitiae: illa justitia fuit donum supernaturale: quia fecit Deum delectabiliorem voluntati, quam aliquod appetibile sensibile: quod non potuit esse ex aliquo dono naturali ipsius voluntatis Report. l. 2. dist. 29. qu. 2.

Hieraus ergibt sich denn nun von selbst das Wesen der Erbsünde. Man hat in derselben ein formales und ein materiales Moment zu unterscheiden. Das formale Moment besteht in der Beraubung jener ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit, welche Gott dem ersten Menschen verliehen, und welche dieser durch die Sünde für sich und für alle seine Nachkommen verloren hat. Jene Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit ist nämlich als eine Schuld der Nachkommen Adams aufzufassen; denn sie wären schuldig, das Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit zu besitzen. Da es nämlich der erste Mensch für sich und für die ganze Menschennatur, welche originaliter in ihm war, empfing, so fordert Gott mit Recht bei jedem seiner Descendenten das Vorhandensein desselben. Und da sie nun thatsächlich dasselbe nicht besitzen, so haben sie vor Gott eine Schuld auf sich, welche Schuld eben das formale Moment der Erbsünde bildet [1]). — Das materiale Moment der Erbsünde dagegen ist die Begierlichkeit. Der Begriff der Begierlichkeit kann aber im doppelten Sinne genommen werden. Man kann nämlich erstens unter Begierlichkeit die Geneigtheit des sinnlichen Begehrungsvermögens zu sinnlichen Genüssen verstehen. In diesem Sinne ist die Begierlichkeit etwas Natürliches und muss daher, wenn es sich um die Bestimmung des Begriffes der Erbsünde handelt, ganz aus dem Spiele bleiben. Man kann aber zweitens unter Begierlichkeit auch die Geneigtheit (pronitas) des Willens verstehen, dem sinnlichen Begehren zu folgen, an den Genüssen desselben Theil zu nehmen und so seine ganze Glückseligkeit in den sinnlichen Genuss zu setzen. Und gerade in diesem Sinne muss die Begierlichkeit als das materiale Moment der Erbsünde betrachtet werden [2]). Durch die Taufe wird die Erbsünde getilgt, aber nicht die ursprüngliche Gerechtigkeit als solche wiedergegeben, sondern nur jene Gnade verliehen, welche virtualiter die ursprüngliche Gerechtigkeit einschliesst, in so ferne sie den Menschen von dem „debitum habendi justitiam originalem" befreit [3]).

Die Möglichkeit der Incarnation des göttlichen Logos ist innerlich darin begründet, dass die geschöpfliche Persönlichkeit ihrem Wesen nach auf einer blossen Negation beruht. Eine individuelle geschöpfliche Natur

1) In 1. sent. 2. dist. 32. qu. unic. n. 7. p. 948. — n. 8. p. 949.

2) Ib. l. c. n. 7. p. 948. Concupiscentia potest accipi, vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo: et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva. Vel potest accipi, prout est pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur. Et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis: quia per carentiam justitiae originalis, quae erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.

3) Ib. l. c. n. 13. p. 952.

ist nämlich nur dann Person, wenn sie weder actu, noch aptitudinaliter mit einer andern Persönlichkeit verbunden, also in sich selbst ganz unabhängig ist. Nur unter dieser Bedingung hat sie eine eigene Persönlichkeit. Wird sie also mit einer höhern Persönlichkeit geeinigt, so verliert sie selbst durchaus nichts Positives, sondern es wird nur jene Negation, worauf ihre eigene Persönlichkeit beruht, von ihr hinweggenommen[1]). Damit ist aber zugleich ausgesprochen, dass es an und für sich auch nicht ausser der Möglichkeit des Logos liegt, eine nicht intellectuelle Natur, selbst die Natur eines Steines anzunehmen. Denn wenn schon die geschöpfliche Persönlichkeit auf einer blossen Negation beruht, so noch mehr die ratio suppositi, welche allen nicht vernünftigen individuellen Naturen eigenthümlich ist. Es können daher auch solche Dinge zur hypostatischen Einheit mit einem höhern Suppositum verbunden werden. Und da der Logos wie Person, so auch Suppositum ist, so ist es gar nicht unmöglich, dass er sich mit einem solchen Dinge zur hypostatischen Einheit verbinde, obgleich allerdings dann diese Verbindung nicht eine Verbindung zur Einheit der Person wäre, weil eine unvernünftige Natur nicht persönlich werden kann, sondern nur eine Verbindung zur Einheit des Suppositums[2]).

Stellt man ferner die Frage, ob die Incarnation des Logos einzig und allein durch den Sündenfall des Menschen bedingt sei, oder nicht, so hält es Duns Skotus wenigstens für höchst wahrscheinlich, dass die Incarnation nicht einzig durch den Sündenfall des Menschen bedingt sei, sondern dass der Logos Mensch geworden wäre auch in dem Falle, dass der erste Mensch nicht gesündigt hätte[3]). Aber zur Erlösung des Menschengeschlechtes selbst wäre die Incarnation, das Leiden und der Tod Christi nicht absolut nothwendig gewesen; Gott hätte auch auf andere Weise das Menschengeschlecht erlösen, d. h. von der Sünde befreien können[4]). Doch nachdem einmal *diese* Art und Weise der Erlösung von Gott beschlossen ist, kann der Mensch nur mehr durch die Genugthuung und das Verdienst Christi zum Heile gelangen. Was aber Christi Verdienst selbst betrifft, so ist dasselbe, weil nicht der göttliche, sondern der menschliche Wille Christi das Princip desselben ist, offenbar als ein *endliches*, nicht als ein unendliches zu betrachten. Und auch hier ist wiederum nur die Acceptation des Werkes Christi als eines verdienstlichen von Seite Gottes als der Grund der Verdienstlichkeit desselben zu betrachten. Die göttliche Acceptation ist nämlich der Grund aller Verdienstlichkeit überhaupt; denn Alles, was ausser Gott ist, ist nur gut, weil es von Gott gewollt und

1) In l. sent. 3. dist. 1. qu. 1. p. 3, b sq. „Non asserendo“ (ed. Ven. 1597). Report. l. 3. dist. 1. qu. 1. — 2) In l. sent. 3. dist. 2. qu. 1. p. 13, a. — 3) In l. sent. 3. dist. 7. qu. 3. p. 32, a. — 4) In l. sent. 3. dist. 20. qu. 1. p. 78, a. „Tunc ad quaestionem.“

geliebt ist, nicht umgekehrt. Und eben deshalb ist auch ein aussergöttliches Werk nur deshalb verdienstlich, weil es von Gott als ein verdienstliches acceptirt wird, nicht umgekehrt. Handelt es sich deshalb um die Frage, welches denn die Tragweite des an sich endlichen Verdienstes Christi sei, so ist darauf zu antworten, das Verdienst Christi erstrecke sich nur so weit, als es der göttliche Wille acceptiren kann und will. Da es nun in sich selbst ein endliches ist, so kann es von Gott in Rücksicht auf diese seine Endlichkeit nicht de condigno für unendlich viele Menschen acceptirt werden, sondern nur für eine endliche Zahl derselben. Nur wenn man Rücksicht nimmt auf die göttliche Persönlichkeit, welche der Träger und das Suppositum des Werkes Christi ist, lässt sich von diesem Standpunkte aus sagen, dass Gott das Verdienst Christi als ein unendliches, d. h. auf unendlich viele Menschen sich erstreckendes de congruo acceptiren konnte[1]).

Fragen wir endlich noch nach der Art und Weise der Zuwendung des Verdienstes Christi an die einzelnen Menschen, so muss hier vorerst im Allgemeinen unterschieden werden zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata. Betrachtet man nämlich die göttliche Macht ausser Beziehung zu der einmal durch den göttlichen Willen gesetzten Ordnung, dann nennt man sie absolute Macht; betrachtet man sie dagegen so, wie sie in ihrer Thätigkeit an die durch den göttlichen Willen gesetzte Ordnung sich gebunden hat, dann nennt man sie geordnete Macht. Die analoge Unterscheidung lässt sich auch machen in Bezug auf die Macht des Geschöpflichen; aber da das Geschöpfliche der von Gott gesetzten Ordnung schlechthin unterworfen ist, so kann dasselbe seine absolute Macht im Widerspruch gegen die Ordnung nicht gebrauchen, ohne zu sündigen. Gott dagegen ist der von ihm selbst gesetzten Ordnung nicht unterworfen, und er kann deshalb ver-

1) In l. sent. 3. dist. 19. qu. 1. p. 74, b. Quantum ad sufficientiam dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens: etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti, et ideo quomodocunque circumstantionatum finitum erat, aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum velle creatum, quam secundum velle Verbi increatum. Quantum ergo valuit illud meritum ad sufficientiam: dico, quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum, et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active; sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis; tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive pro infinitis. Report. l. 3. dist. 19. qu. unic.

möge seiner absoluten Macht der von ihm gesetzten Ordnung entgegenhandeln, ohne dadurch eine Schuld auf sich zu laden [1]).

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun die oben gestellte Frage unschwer beantworten. Vermöge seiner absoluten Macht könnte Gott den Sünder zum Heile führen, auch ohne dass ihm das Verdienst Christi zugewendet würde. Der Sünder könnte, wenn es sich blos um diese absolute Macht Gottes handelt, Gott aus eigenen Kräften genugthun, in so ferne Gott seine Genugthuung als hinreichend für die Tilgung seiner Sünden acceptiren könnte [2]). Ebenso könnte Gott vermöge seiner absoluten Macht den Sünder rechtfertigen ohne Eingiessung der Gnade [3]). Dagegen wenn es sich um die geordnete Macht Gottes handelt, dann ist all dieses unmöglich, dann kann der Sünder nur zum Heile geführt werden dadurch, dass ihm Christi Verdienst zugewendet wird, dann kann er nicht aus eigenen Kräften genugthun, sondern kann seine Genugthuung nur einen Werth haben in Verbindung mit der Genugthuung Christi, dann kann Gott den Sünder nicht rechtfertigen ohne Eingiessung der Gnade [4]).

Kann aber der Mensch de potentia Dei ordinata nur gerechtfertigt werden durch die Eingiessung der Gnade, so ist das Subject dieser rechtfertigenden Gnade nicht das Wesen der Seele, sondern vielmehr der Wille; denn die Gnade ist eine gewisse Gerechtigkeit, eine rectitudo, und kann daher als solche nur im Willen sein, ebenso, wie ihr Gegensatz, die Sünde. Die Gnade ist eine gewisse Form in unserer Seele; als solche ist sie aber nicht eine blosse passio, oder eine Potenz, sondern vielmehr ein Habitus. Ein Habitus kann aber nur in einer Potenz sich vorfinden [5]). Daraus ist ersichtlich, dass die rechtfertigende Gnade dem Wesen nach zusammenfällt mit der eingegossenen Charitas. Nur ein beziehungsweiser Unterschied findet hier statt. Ein und dasselbe wird nämlich Charitas genannt, in so ferne wir dadurch Gott lieben, und Gnade, in so fern wir dadurch Gott angenehm sind [6]). Die Eingiessung der Gnade selbst aber geschieht im ordentlichen Wege durch die Sacramente [7]).

§. 230.

Schliessen wir hier unsere Darstellung des skotistischen Lehrsystems ab. Wir sehen aus dieser Darstellung, wie hier die Lehrmei-

1) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 1. per tot. — 2) In l. sent. 4 dist. 15. qu. 1. fol 91, d sq. (ed. Ven. 1597.) — 3) In l. sent. 4. dist. 1. qu. 6. fol. 11, a sq. — 4) Ib. ll. cc. — 5) In l. sent. 2. dist. 26. qu. unic. n. 4 sqq. p. 898 sqq. (ed. Lugd.)

6) In l. sent. 2. dist. 27. qu. unic. n. 3 sq. p. 907..... Caritas dicitur, qua habens eam habet Deum carum, ita, quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem sive diligentem, non autem dilectum.

7) In l. sent. 4. dist. 1. qu. 5.

nungen der Franziscanerschule im Gegensatze zu denen der Dominicanerschule zu einem in sich abgerundeten Lehrgebäude sich crystallisirt haben. Die Franziscanerschule hatte ihren Ausgang genommen von Alexander von Hales. In dem Lehrsysteme dieses Begründers der Franziscanerschule finden sich denn auch bereits Keime jener Entwicklung vor, welche die Franziscanerlehre im skotistischen Lehrgebäude gewonnen hat. Aber freilich sind es eben nur Keime, welche *diese* Art der Entwicklung nicht nothwendig erforderten, sondern blos ermöglichten. Wir wollen sagen: aus jenen Keimen *konnten* sich wohl die eigenthümlichen Lehrmeinungen, wie wir sie bei Duns Skot finden, entwickeln, aber sie *mussten* sich nicht nothwendig daraus ableiten. Andere Denker haben daher auch einen ganz andern Gebrauch von den in Frage stehenden Lehrsätzen Alexanders gemacht. So tritt uns z. B. schon bei Alexander von Hales die Ansicht entgegen, dass nicht blos die körperlichen, sondern auch die geistigen Wesen, im Besondern die menschlichen Seelen, aus Materie und Form bestehen. Wir wissen, welche bedeutende Rolle dieser Lehrsatz bei Duns Skotus spielt. Aber Alexander ist weit davon entfernt, die Materie der geistigen Wesen als Eins mit der Materie der körperlichen Dinge zu betrachten, wie Duns Skotus solches thut. Ihm ist vielmehr die geistige Materie wesentlich verschieden von der Materie der Körper; er nennt sie eine geistige Materie und sagt, dass sie eben deshalb, weil sie geistige Materie und als solche wesentlich verschieden ist von der körperlichen, nicht Substrat der Quantität sein könne, wie solches bei letzterer stattfindet [1]). Ja er will nicht einmal die Materie der himmlischen und der sublunarischen Körper als ein und dieselbe gelten lassen [2]). Es läuft daher bei ihm der ganze Unterschied zwischen Materie und Form in den geistigen Wesen auf den Unterschied zwischen dem „quod est" und dem „quo est" hinaus [3]), in welchem Sinne bekanntlich auch Albert der Grosse diesen Unterschied adoptirt hat. Eben so ist Alexander von Hales der Ansicht, dass die rein geistigen Wesen, die Engel, der Species nach in der Weise sich unterscheiden, dass mehrere Engel unter Eine Species fallen, in analoger Weise, wie wir solches bei Duns Skot finden. Aber er ist weit entfernt davon, auch die menschlichen Seelen schon an sich und ohne ihre Verbindung mit dem Leibe als Individuen Einer Art zu betrachten; vielmehr reducirt er wie Thomas die Möglichkeit einer Vielheit von Seelen in Einer Art auf ihre wesentliche Bestimmung, mit einem Leibe als Form vereinigt zu sein [4]). Und so im Uebrigen.

Zudem wäre es ganz unmöglich, für *alle* eigenthümlichen Lehrmeinungen Duns Skots in Alexander von Hales Anfänge oder Keime finden zu wollen. So ist die eigenthümliche Lehre Duns Skots vom

1) *Alex. Alens.* Summ. theol. l. 2. qu. 61. membr. 1. — 2) Ib. l. 2. qu. 44. m. 2. — 3) Ib. l. 2. qu. 65. m. 1. — 4) Ib. l. 2. qu. 20. m. 6. art. 1.

Allgemeinen in dem Lehrsystem Alexanders in keiner Weise präformirt; ebenso findet sich in derselben Nichts von dem Begriffe jener „formalen" Unterscheidung, welche von so grosser Tragweite im skotistischen Systeme ist; Alexander lehrt nicht, dass die Allmacht Gottes nicht durch die Vernunft bewiesen werden könne; vielmehr lehrt er, dass die menschliche Vernunft zur Erkenntniss der Schöpfung aus Nichts kommen könne, *weil* sie Gott als den Allmächtigen erkenne, und Gott nicht allmächtig sein würde, wenn er die geschöpflichen Dinge nicht aus Nichts hervorbringen könnte [1]). Und so verhält es sich auch noch in vielen andern Dingen.

Daraus ist ersichtlich, dass die eigenthümliche Lehre der Franziscanerschule, wie sie sich uns im skotistischen Systeme darstellt, erst allmählig im Kampfe gegen die Dominicanerlehre, resp. gegen die Lehre des heil. Thomas sich entwickelt hat. Wir sehen ja dieses in der Art und Weise selbst, wie das skotistische Lehrsystem construirt ist. Bei jedem Schritte, fast bei jedem Lehrsatze begegnet man ja hier einer langgewundenen Polemik gegen die Ansichten des heil. Thomas und anderer hervorragender Denker, und erst wenn man sich durch diese langgezogene Polemik durchgearbeitet hat, stösst man auf die Ansicht des Auctors selbst. Dadurch wird denn auch die Uebersicht über das Ganze, die Klarheit der Auffassung nicht wenig erschwert. Rechnet man dazu noch die wahrhaft schreckliche Sprache, in welcher Duns Skot seine Gedanken wiedergibt, so werden dadurch die ohnediess schon dunkeln und schwerverständlichen Deductionen Duns Skots noch dunkler und noch schwerer verständlich gemacht. In der That, von jener leichten und gefälligen Darstellung, wie wir sie bei Thomas treffen, ist hier keine Spur. Darum gewährt denn auch das Studium des skotistischen Systems dem Geiste bei weitem nicht jenen Genuss, welchen derselbe aus der Vertiefung in das thomistische Lehrgebäude schöpft.

Das wäre jedoch noch das Geringere. Aber durch die Tendenz, überall andere Denker zu bestreiten und die eigenthümlichen Lehrelemente der Franziscanerschule auf's höchste zu spannen, wird auch die Reinheit der Lehre Duns Skots vielfach getrübt. Wir haben gesehen, dass schon der Grundcharakter seiner Lehre eine gefährliche Annäherung an den Standpunkt des excessiven Realismus aufweist; wir haben gesehen, wie er so manche Lehrsätze aufstellt, welche weder vom Standpunkte einer gesunden Philosophie, noch vom Standpunkte der ächten Theologie aus gebilligt werden können, wie z. B. die Ansicht, dass die Allmacht Gottes und die Unsterblichkeit der Seele durch Vernunftgründe nicht bewiesen werden können. Das Gleiche gilt von seiner Theorie der formalen Unterscheidung in ihrer Anwendung auf die göttlichen Attribute, weil durch dieselbe, wenn sie strenge gefasst

1) Ib. l. 2. qu. 6. m. 2. art. 6.

wird, offenbar die göttliche Einfachheit gefährdet wird. Seine eigenthümliche Ansicht von dem formalen Grunde der menschlichen Glückseligkeit ist zum Allerwenigsten nicht so wohl begründet, wie die thomistische Ansicht, welcher sie sich entgegensetzt. Die Lehre, dass die Gebote der zweiten Tafel nur in einem weitern Sinne als natürliche Sittengesetze betrachtet werden können, die eigenthümlichen Lehren über den Charakter des Verdienstes Christi, über die Zuwendung des Heiles an die einzelnen Menschen, u. s. w. wird wohl kaum Jemand den einschlägigen Lehren des heil. Thomas vorziehen wollen oder wenigstens mit Recht vorziehen können. Wenn wir daher früher sagten, dass in der skotistischen Lehre die christliche Speculation keinen eigentlichen Fortschritt über Thomas hinaus gemacht habe, so wird man solches nun am Schlusse unserer Darstellung bestätigt finden.

Doch dürfen wir über der Schattenseite die Lichtseite nicht übersehen. Gewiss, Duns Skotus war ein scharfsinniger Denker; davon zeugt sein ganzes System. Er behandelt die gestellten Probleme mit einer bis in's Aeusserste gehenden Feinheit des Denkens, und das Verdienst, auf diesem Wege Vieles durch scharfe Bestimmungen und Unterscheidungen in ein helles Licht gestellt zu haben, darf ihm nicht abgesprochen werden. Es gibt auch viel Gutes und Probehaltiges in seiner Lehre. Sein Scharfsinn und seine feine Unterscheidungsgabe hätten Duns Skotus unstreitig noch Grösseres leisten lassen, hätte er nicht zu sehr in die Polemik gegen seine Vorgänger sich vertieft, und hätte er es nicht gerade in den wichtigsten Punkten für seine Aufgabe gehalten, im Anschlusse an seine Schule die den Lehren seiner Vorgänger entgegengesetzten Lehrmeinungen zu vertheidigen und in jeder Weise zu urgiren. Aber der natürliche Hang des Menschen, das schon Gegebene, die Resultate einer vorausgehenden wissenschaftlichen Entwicklung hintanzusetzen und durch neue Erfindungen zu glänzen, erklärt uns auch hier Vieles. Duns Skotus steht ja in diesem Streben nicht allein. Wir wollen ihm das daher auch nicht zu hoch anrechnen. Ob aber ein solches Verfahren zum Besten der Wissenschaft selbst gereiche, ist freilich mehr als fraglich. Dem Duns Skotus wenigstens verdankt sie keinen weitern Fortschritt. Duns Skotus hat sich nur dadurch um die speculative Wissenschaft ein Verdienst erworben, dass seine Polemik zu immer tieferer Ergründung und zu immer schärferer Bestimmung des Wahrheitsgehaltes in Vernunft und Offenbarung antrieb und hinführte. Und dieses Verdienst lassen wir ihm, indem wir von ihm scheiden, ungeschmälert stehen.

5. Anhänger und Gegner Duns Skots.

Franziscus von Mayronis, Herväus Natalis u. A.

§. 231.

Die Philosophie Duns Skots gewann, wie es in der Natur der Verhältnisse lag, viele Anhänger. Wie diese Philosophie selbst aus der

Franziscanerschule hervorgegangen war, so wurde sie auch hinwiederum für die Zukunft die eigenthümliche Philosophie der Franziscanerschule. So kam es, dass die hervorragenderen Lehrer des Franziscanerordens sich im Ganzen und Grossen an Duns Skots Lehrmeinungen hielten und nur in einzelnen Punkten von ihm abwichen. Unter seinen unmittelbaren Schülern und Anhängern ist als einer der bedeutendsten vor Allem zu nennen: *Franz von Mayronis*, welcher von seinen Zeitgenossen die Ehrentitel: „Doctor illuminatus“ und „Magister acutus abstractionum“ erhielt. Geboren zu Mayrone in der Provence, trat er zu Digne in den Orden der Minoriten und kam dann später nach Paris, wo er den Duns Skot zum Lehrer hatte. Nachher trat er selbst als Lehrer an der Sorbonne auf und erwarb sich durch seine Vorträge lebhaften Beifall. Er war es, welcher die berühmte sorbonische Disputation (Actus sorbonicus) einführte (1315), die den Sommer hindurch jeden Freitag abgehalten wurde, und wobei ein Disputant von fünf Uhr Morgens bis sieben Uhr Abends ohne alle Unterbrechung gegen jeden Opponenten, welcher als solcher auftreten wollte, seine aufgestellten Thesen vertheidigen musste. Er starb im Jahre 1325 zu Piacenza. Seine vorzüglichsten Schriften sind gesammelt in Einem Bande, welcher den Titel führt: „Praeclarissima et multum subtilia egregiaque scripta Illuminati doctoris Francisci de Mayronis, ordin. Min. in quatuor libros Sententiarum, ac Quodlibeta ejusdem, cum tractatibus Formalitatum, et de primo principio, insuper explanatione divinorum terminorum et tractatu de univocatione entis; Venet. 1520, fol.[1]). Schon aus diesen Titeln ersieht man, dass Mayronis sich überall genau an seinen Lehrer anschliesst und im Ganzen dieselben Lehrsätze vertheidigt, wie dieser. Neues findet man daher bei demselben wenig; dagegen ist der Aufwand an subtilen Unterscheidungen und Beweisführungen bei ihm wo möglich noch grösser, als bei Duns Skotus.

Wir wollen, um seine Lehrweise zu charakterisiren, Einiges aus seinem System ausheben.

Die Relationen, welche zwischen den Dingen stattfinden, theilt er in verschiedener Weise ein. Er unterscheidet zuerst „relationes secundum esse“ und „relationes secundum dici.“ Eine „Relatio secundum esse“ findet zwischen solchen Dingen statt, welche nach ihrem ganzen Sein unter die Categorie der Relation fallen; eine „Relatio secundum dici“ dagegen besteht zwischen solchen Dingen, welche zwar an und für sich genommen ein absolutes Sein haben, aber doch in demselben auf zweiter Linie eine Beziehung zu einem andern Dinge einschliessen[2]).

1) *Hauréau,* De la phil. scol. t. 2. p. 391 sqq. Der Commentar zu den Sentenzen liegt mir in der Basler Ausgabe von 1489 vor.

2) *Francisc. de Mayronis,* In l. sent. 1. dist. 29. qu. 1. (ed. Basil. 1489.)

Ferner unterscheidet er die Relationen in „Relationes rationis,“ welche blos von dem denkenden Verstande gesetzt werden, und in „Relationes reales,“ welche ohne den denkenden Verstand an sich zwischen den Dingen bestehen. Weiter sind die Relationen zu unterscheiden in „Relationes disquiparantiae“ und in „relationes aequiparantiae,“ je nachdem die Beziehung zwischen den beiden Relationsgliedern beiderseits eine quiddidativ gleiche, oder aber eine quidditativ ungleiche ist. Ist sie eine ungleiche, dann kann die Beziehung des einen Relationsgliedes zum andern eine Superordination oder aber eine Subordination desselben zum andern mit sich führen, wie solches z. B. bei dem Verhältnisse zwischen Herrn und Diener stattfindet[1]).

Dieses vorausgesetzt, wirft dann Mayronis die Frage auf, ob die Relation ein Etwas (ens, aliquid) sei oder nicht. Um diese Frage zu beantworten, werden wieder neue Unterscheidungen herbeigezogen. Das „aliquid,“ welches in Bezug auf die Relation in Frage steht, kann nämlich genommen werden im Gegensatze zum „ad aliquid,“ oder im Gegensatze zum Modus, oder im Gegensatze zum „nihil“ oder „ens prohibitum,“ oder endlich im Gegensatze zum „ens in actu.“ Wird das „aliquid“ genommen im Unterschiede vom und im Gegensatze zum „ad aliquid,“ dann ist die Relation kein „aliquid;“ wird es dagegen genommen im Gegensatze zum „modus,“ dann muss die Relation als ein „aliquid“ bezeichnet werden, weil sie eine eigene ratio formalis einschliesst, während der „modus“ nur die Art und Weise des Seins eines andern ausdrückt; wird ferner das „aliquid“ genommen im Gegensatze zum „nihil“ oder zum „ens prohibitum,“ so muss die Relation gleichfalls als ein „aliquid“ bezeichnet werden, weil sie ja ein Etwas, nicht ein Nichts, — ein Nichtseiendes ist. Wird endlich das „aliquid“ genommen im Gegensatze zum „ens in actu,“ so muss man sagen, dass wie die Quiddität eines Dinges in der Potenz und im Acte gedacht werden kann, so auch die Relation[2]).

Ist aber die Relation ein „aliquid,“ ein „ens,“ so frägt es sich weiter, in welchem Verhältnisse sie zu dem Wesen steht, welchem sie eigen ist, ob sie von demselben, von dem „fundamentum relationis“ sich unterscheide oder nicht. Darauf antwortet Mayronis, dass es

Prima est divisio, qua dividitur relatio in relationem secundum esse et in relationem secundum dici. Intelligo autem per relativa secundum dici illa, quae sunt aliorum praedicamentorum et secundum se sunt absoluta, intelliguntur tamen cum habitudine ad aliud; sicut anima licet sit quid absolutum et substantia ipsa, tamen intelligitur cum habitudine ad hominem, ita quod non intelligo, quod ista habitudo cointellecta cum anima, et sic de aliis, sit relatio rationis, sed est vere realis. Relativa autem secundum esse sunt, quae secundum totam naturam suam, et totum illud, quod sunt, sunt in ipso praedicamento relationis; et, sic intelligo ut paternitas.

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c.

solche Relationen gebe, welche von ihrem Fundamente real verschieden sind, wie z. B. die Wirkung in Beziehung steht zur Ursache durch eine Relation, welche nicht dasselbe ist mit der Wirkung. Aber ausser diesen könne es auch Relationen geben, welche nicht real verschieden sind von ihrem Fundamente; denn sonst könnte Gott möglicherweise alle Relationen von ihren Fundamenten trennen, was denn doch nicht zulässig ist. Dennoch aber unterscheiden sich auch diese wenigstens formaliter von ihrem Fundamente [1]). Und darum muss im Allgemeinen gesagt werden, dass das Verhältniss der Relation zu ihrem Fundamente das Verhältniss der formalen Differenz sei [2]). Und das gilt dann nicht blos von den Relationen der geschöpflichen Dinge, sondann auch von den Gott immanenten Relationen, indem auch diese von der göttlichen Wesenheit formal distinct sind [3]).

Was den Unterschied zwischen der realen und formalen Distinction im Allgemeinen betrifft, so fasst Mayronis denselben in gleicher Weise auf, wie Duns Skot. Die reale Distinction ist jene, welche zwischen res und res, und die formale jene, welche zwischen Quidditát und Quidditát stattfindet. Verschieden von beiden ist aber die distinctio essentialis, welche stattfindet zwischen zwei dem Wesen und der Existenz nach verschiedenen Dingen. Diese Distinction ist also, wie man sieht, die grösste. Auf diese folgt, was die Grösse betrifft, die reale, und auf diese wiederum die formale Distinction. Zuletzt schliesst sich als die kleinste Differenz die modale an, welche zwischen der Quidditát und ihrem modus intrinsecus stattfindet. Alle bisher genannten Distinctionen liegen im Objecte selbst, während dagegen die sog. distinctio rationis blos vom Verstande gebildet wird [4]).

Mit diesen Begriffen operirt nun Mayronis in einer weitern Frage, welche wir nicht übergehen dürfen, weil sie für die Characteristik seiner Lehre von Bedeutung ist. Es handelt sich nämlich um die Frage, in

1) In 1. sent. 1. dist. 29. qu. 2.

2) Ib. l. c. Dico, quod universaliter omnis relatio formaliter differt a suo fundamento, quia si fundatur in absoluto, patet, quod absolutum et respectivum cadunt sub oppositis differentiis dividentibus ens. Sed in relatione patet, quod fundamentum intelligitur in potentia ad relationem et sic differt formaliter.

3) In 1. sent. 1. dist. 33. qu. 2.

4) In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 1. Prima distinctio est distinctio essentialis, eo modo quo distinguitur deus a creatura, et ista proprie accipiendo est, quando quidditas cum sua existentia est distincta ab alia quidditate cum sua existentia. Secunda est realis eo modo, quo est distinctio inter patrem et filium. Unde distinctio realis est illa, quae est inter rem et rem. Tertia est formalis, et ista est inter quidditatem et quidditatem: sic dicimus, quod homo et asinus in potentia objectiva distinguuntur. Et ista distinctio proprie est rationum distinctarum. Quarta est distinctio quidditatis et modi intrinseci, sicut est inter quidditatem hominis et ejus finitatem, et quidditatem albedinis et ejus remissionem et intensionem.

welchem Verhältnisse die Quidditäten oder Wesenheiten der Dinge, in ihrer Abstractheit gefasst, zu dem göttlichen Wesen gedacht werden müssen.

§. 232.

Die Quidditäten der Dinge, sagt Mayronis, werden in der Abstractheit gefasst, wenn man absieht von ihrer wirklichen Existenz und sie in ihrer blossen Denkbarkeit auffasst. Da entsteht denn nun zuerst die Frage, was denn von dem Ansich dieser abstracten Quidditäten zu halten sei. Man hält sie gewöhnlich für etwas ewiges, nothwendiges und reales. Allein das ist nicht ganz richtig. Fasst man nämlich den Begriff der Ewigkeit positiv, so hat derselbe den Begriff der Dauer zur Grundlage, die Dauer aber kann ihrem Begriffe nach nur einem wirklich existirenden Wesen zukommen. Da nun jene Quidditäten nicht wirklich existiren, so kann ihnen auch der positive Begriff der Ewigkeit nicht zugetheilt werden. Nur wenn man den Begriff der Ewigkeit negativ nimmt, in so fern man nämlich all dasjenige ewig nennen kann, was nicht in der Zeit entsteht, kann man die gedachten Quidditäten als ewig bezeichnen. Eigentlich abstrahiren also dieselben von der Ewigkeit sowohl, als auch von der Zeit. Das Analoge gilt auch von der Nothwendigkeit. Sie sind nicht nothwendig, weil der Begriff der Nothwendigkeit im positiven Sinne nur einem nothwendig existirenden Wesen zukommt, während jene Quidditäten nicht existent sind. Sie sind aber auch nicht zufällig, eben weil sie nicht in der Zeit entstehen. Sie abstrahiren also von der Nothwendigkeit sowohl, als auch von der Zufälligkeit. Endlich können jene Quidditäten in ihrer Abstractheit auch nicht als etwas Reales gefasst werden Denn eine Realität ist nicht möglich ohne Existenz. Wie also jene Quidditäten in ihrer Abstractheit ohne Existenz, so müssen sie auch ohne Realität gefasst werden [1]).

Aber wie ist es nun mit diesen Quidditäten, wie verhalten sie sich zu Gott als dem Urwesen. Diese Quidditäten, sagt Franz, sind nach ihrem quidditativen Sein nicht im göttlichen Verstande; denn in diesem Falle müsste ihnen das Gedachtsein von dem göttlichen Verstande quiddidativ zukommen, was aber nicht stattfindet, da das Gedachtsein zu ihnen vielmehr als Accidens sich verhält. Die Quidditäten der Dinge sind ein intelligibles Sein, das ist wahr; aber diese ihre Intelligibilität haben sie durch sich selbst, nicht durch den göttlichen Verstand [2]). Sie sind ferner nach ihrem quidditativen Sein auch nicht von Gott hervorgebracht; denn nur das esse existentiae kann von Gott hervorgebracht werden, nicht das esse essentiae; dieses geht aller Causalität

1) In l. sent. 1. dist. 42. qu. 2. — 2) In l. sent. 1. dist. 46. qu. 3.

voraus, und ist der Terminus der causalen Wirksamkeit [1]). Endlich sind jene Quidditäten nach ihrem objectiven quidditativen Sein (in potentia objectiva) auch nicht identisch mit der göttlichen Wesenheit. Es findet vielmehr zwischen beiden ein Unterschied statt. Aber was für ein Unterschied? Vor Allem, sagt Franz, muss ein formaler Unterschied zwischen beiden angenommen werden; denn solche Quidditäten, von welchen aus ihrem quidditativen Sein heraus entgegengesetzte Bestimmungen demonstrativ erweisbar sind, müssen als von einander formal verschieden betrachtet werden. Jenes findet aber hier statt; denn den Quidditäten der Dinge kommt erweisbar die Creabilität zu, während die göttliche Quiddität diese Creabilität wesentlich ausschliesst. Zudem ist die göttliche Quiddität absolut einfach, während alle anderweitigen Quidditäten in mehrere einfache Begriffe sich auflösen lassen. Ein formaler Unterschied zwischen der göttlichen Wesenheit und jenen Quidditäten der geschöpflichen Dinge muss also jedenfalls zugegeben werden; und es kann daher nur mehr die Frage sein, ob jener Unterschied nicht noch weiter getrieben werden müsse. Ein realer Unterschied allerdings kann zwischen beiden nicht angenommen werden; denn ein solcher findet, wie wir wissen, nur statt inter rem et rem; die Quidditäten der Dinge sind aber in ihrer Abstractheit genommen keine res, weil sie, wie gezeigt worden, nichts Reales sind. Dagegen muss der Unterschied zwischen der göttlichen Wesenheit und den Quidditäten der geschöpflichen Dinge wie als formaler, so auch als ein *wesentlicher* gedacht werden. Denn die Wesenheit ist dieselbe, ob sie in actu oder in potentia ist (actus et potentia non diversificant essentiam). Wenn also die Wesenheit des Dinges, in so ferne sie in actu, d. h. wirklich ist, wesentlich von Gott verschieden ist, so muss sie es auch sein in so ferne, als sie in potentia objectiva gedacht wird. Sonst würden sich Gott und Creatur blos durch die Existenz, welche der letztern eigentlich blos per accidens zukommt, unterscheiden, was nicht zulässig ist [2]).

Fassen wir nun diese ganze Entwicklung näher in's Auge, so sehen wir, dass Mayronis den Quidditäten der Dinge, in ihrer Abstractheit genommen, wie billig, ein objectives, intelligibles Sein zutheilt, dass er aber dieses intelligible Sein von der göttlichen Wesenheit abtrennt, indem er nicht blos einen formalen, sondern sogar einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden annimmt. Verhält sich aber das also, dann ist die innere Möglichkeit der geschöpflichen Dinge eigentlich nicht durch die göttliche Wesenheit begründet, sondern sie gründet in sich selbst; sie ist etwas Absolutes. Deshalb sagt denn auch Franz, Gott sei zwar das Musterbild der Quidditäten der Dinge; d. h.

1) In l. sent. l. dist. 42. qu. 3. — 2) In l. sent. l. dist. 42. qu. 3.

in Gott seien zwar die Ideen und Musterbilder dieser Quidditäten; allein man dürfe nicht glauben, die Quidditäten der Dinge hätten *deshalb* jenes quidditative Sein, das sie haben, *weil* sie in Gott also vorgebildet sind. Im Gegentheil, sie sind deshalb in Gott also vorgebildet, weil sie ein solches quidditatives Sein haben [1]). Und daher ist denn auch der Grund davon, dass etwas innerlich unmöglich ist, nicht in Gott zu suchen, sondern in demjenigen selbst, was als innerlich unmöglich erscheint [2]). Das wäre an sich nicht unrichtig; aber in Verbindung mit dem so eben angeführten Lehrsatze des Mayronis nimmt die Sache doch eine andere Gestalt an, weil der Sinn hier nur der sein kann: Wie die innere Möglichkeit der Dinge etwas von dem göttlichen Sein Verschiedenes, etwas Absolutes ist, so ist auch die innere Unmöglichkeit etwas Absolutes.

Wir sehen, diese Bestimmungen sind sehr sonderbarer Natur; denn daraus würde folgen, dass es auch in dem allerdings unmöglichen Falle, dass kein Gott wäre, doch noch eine innere Möglichkeit der Dinge gäbe, während doch, falls wir uns Gott hinwegdenken, weder von einer äussern, noch von einer innern Möglichkeit die Rede sein kann. Warum sollten denn die Quidditäten der Dinge, in ihrer Abstractheit gefasst, nach dem positiven Gehalte, welchen sie in sich schliessen, nicht mit dem göttlichen Wesen, in so ferne es nach Aussen nachahmbar ist, identisch sein können? Es ist ganz vernünftig, zu sagen: wenn wir die Quidditäten der Dinge in ihrer Abstractheit denken, so denken wir in denselben zugleich, zwar nicht direct, aber doch indirect und mittelbar die göttliche Wesenheit, nicht, wie sie in sich ist, sondern wie sie nachahmbar ist nach Aussen. Nur wenn wir das Verhältniss also fassen, ist alle Möglichkeit der Dinge, die innere und die äussere, absolut durch Gott bedingt, während nach der Lehre des Mayronis die innere Möglichkeit der Dinge von Gott unabhängig ist, und daher in dieser Möglichkeit Gott als etwas von seinem eigenen Wesen Verschiedenes gegenübersteht, worüber er selbst keine Macht hat, worüber er nicht hinaus kann, und woran er in der Production der Dinge zum Sein gebunden ist. Diese Lehre nähert sich zu sehr der platonischen Auffassungsweise der Ideen an, als dass sie Beifall und Zustimmung finden könnte.

Wir halten es nicht für nothwendig, die Lehre des Franz von Mayronis weiter zu verfolgen. Das, was wir aus derselben hervorgehoben haben, scheint uns das Bemerkenswertheste in derselben zu sein. Im Uebrigen folgt er getreu den Fussstapfen seines Lehrers. Den Begriff

1) Ib. l. c. Deus enim est exemplar ipsarum quidditatum, et in Deo sunt exemplaria talia; sed tamen non est imaginandum, quod ideo tales quidditates habeant esse tale, quia a Deo sunt exemplificatae.

2) In l. sent. 1. dist. 43. qu. 1. 2.

des Unendlichen hält er für den höchsten und vornehmsten Begriff, welchen der menschliche Verstand hienieden zu gewinnen und zu erfassen vermag; und daher müssen wir denn auch Gott vor Allem als den Unendlichen fassen, wenn wir Gott eigentlich als das, was er ist, denken wollen [1]. Dieser Begriff der Unendlichkeit ist Gott so zu sagen am innerlichsten; die Unendlichkeit unterscheidet sich von der Gottheit selbst nicht formaliter, wie die anderweitigen positiven Attribute; durch die Unendlichkeit endlich ist es bedingt, dass Gott selbst und alle seine Eigenschaften über Alles erhaben sind [2]. Der Begriff des Seins muss von Gott und von den geschöpflichen Dingen univoce prädicirt werden [3]. Das Universale als solches findet sich nicht in der Natur der Dinge. Denn die Wesenheiten der Dinge verhalten sich an und für sich gleichgiltig zum Sein im Einzelnen und zum Gedachtwerden als allgemeine Wesenheiten. Das Universale in seiner Universalität genommen ist somit nur im Verstande [4].

An Franz von Mayronis schliessen sich als Schüler Duns Skots weiter an: *Johannes Jandunus* (um 1327) und ganz besonders der Aragonier *Antonio Andrea*, gleichfalls Franziscaner, welcher den Beinamen „Doctor dulcifluus" erhielt. Er schrieb Commentare zu den Sentenzen, zu dem Buche über die sechs Principien, zu Aristoteles und Boethius, und endlich ein Buch: „Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium." Er hängt mit einer fast abgöttischen Verehrung an Duns Skotus. Die grosse Menge der Philosophen, sagt er, haben lange Zeit hindurch die Wahrheit gesucht: Duns Skotus hat sie endlich gefunden! Daher will er auch nur lehren nach der Methode und den Principien des grossen Meisters, — secundum artem doctrinae Scoticae. Hauréau [5]) führt einige Stellen aus dem letztgenannten Buche an, aus welchen einleuchtet, dass es ihm in der That nur darum zu thun war, die eigenthümlichen Lehrsätze Duns Skots durch weitere Beweise zu begründen, welche Beweise allerdings zum grössten Theile Vieles zu wünschen übrig lassen und von Sophistik nicht frei zu sprechen sind. Wir halten es deshalb nicht für angezeigt, uns weiter darüber zu verbreiten. — Dasselbe gilt von *Johannes Bassolius* und

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 6.

2) Ib. l. c. Conceptus iste est perfectior, qui magis est intimus perfectissimo conceptui, sc. deitatis. Sed conceptus infinitatis est hujusmodi. Nam iste conceptus est modus sive gradus intrinsecus, qui immediate inest Deitati, nec a Deitate distinguitur formaliter; non enim variat rationem formalem cujuscunque, cui advenit. — Ille conceptus est perfectissimus de Deo, per quem omnes rationes divinae alia excedunt. Sed hujusmodi est infinitas. Dicimus enim, quod Deus excedit omnia entia, quare patet infinitum ens. Eodem modo de sapientia et aliis perfectionibus.

3) In l. sent. prooem. qu. 5. 6. — 4) In l. sent. 1. dist. 47. qu. 4. — 5) De la phil. scol. t. 2. p. 393 sqq.

Peter von Aquila, dem „Doctor ornatissimus“ (um 1320), welche hinwiederum auf den Schultern des Antonio Andrea standen.

§. 233.

Die skotistische Lehre fand aber auch ihre Gegner. Wenn Duns Skotus und seine Gegner es ganz besonders auf die thomistische Lehre abgesehen hatten und das Gebäude derselben zu erschüttern suchten, so lag es in der Natur der Sache, dass auch von der andern Seite Angriffe auf die skotistische Lehre gemacht und die eigenthümlichen Lehrsätze derselben vom Standpunkte des Thomismus aus zu widerlegen gesucht wurde. Unter den Gegnern der skotistischen Lehre ist vorerst zu nennen *Gerard von Bologna*, ein Carmelit, welcher im Jahre 1297 zum General seines Ordens erhoben ward und im Jahre 1317 starb. Er hatte an der Universität Paris studirt und wirkte daselbst auch als Lehrer. Er schrieb eine Glosse zu den Sentenzen und einige andere Werke. Er bekämpfte die Lehre Duns Skots von der Objectivität der Allgemeinbegriffe, glaubte aber doch andererseits, der Materie an sich, abgesehen von aller nachfolgenden Bestimmtheit durch die Formation, bereits das Prädicat der numerischen Einheit beilegen zu dürfen. Sonst schloss er sich in seinen Lehrmeinungen überall genau an den heil. Thomas an[1]). Dasselbe gilt von *Radulphus Brito*. Er ist ein entschiedener Vertheidiger des thomistischen im Gegensatze zum skotistischen Realismus. Hauréau[2]) führt mehrere Werke desselben auf, einen „Tractatus de anima,“ einen Commentar zu den ersten und zweiten Analytiken und eine Glosse zur aristotelischen Topik.

Ganz besonders aber muss als Gegner der skotistischen Lehre erwähnt werden *Herväus Natalis* (Hervé von Nedellec). Geboren in der Bretagne trat er zu Morlaix in den Orden der Prediger und kam später nach Paris, wo er seine Studien machte und dann als Lehrer der Theologie auftrat. Er wurde im Jahre 1318 zum General seines Ordens erwählt und starb im Jahre 1323. Er schrieb mehrere Werke, von denen die wichtigsten sind: „In 4 Petri Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima,“ dann das Buch: „De intentionibus secundis,“ und endlich „Quodlibeta.“ Als Mitglied des Dominicanerordens trat Herväus auf die Seite des heil. Thomas gegen Duns Skotus; jedoch bekämpfte er den letztern mit vieler Zurückhaltung, gleich als hätte er eine Vermittlung zwischen beiden Lehrsystemen anbahnen wollen. Seine Sprache ist einfacher und klarer, als die Vieler seiner Zeitgenossen. Jedoch findet sich nicht viel Neues und Originales in seinen Behauptungen sowohl als in seinen Beweisen.

Herväus spricht sich gegen die Annahme einer „formalen“ Distinc-

1) *Hauréau*, op. cit. t. 2. p. 383 sqq. — 2) Ib. p. 386 sqq.

tion zwischen den göttlichen Attributen aus. Man darf in Gott keine Mehrheit von „Formalitäten" annehmen, welche von einander ex natura rei verschieden wären im Sinne der skotistischen Lehre[1]); sondern der Unterschied der göttlichen Attribute ist blos auf das Denken zu reduciren, so jedoch, dass er seinen Grund in der Natur der Sache selbst hat. Der Satz also, die göttliche Weisheit ist nicht die göttliche Gerechtigkeit, ist, so fern er im realen Sinne genommen wird, falsch; denn im realen Sinne ist jedes besondere Attribut, welches wir mit unserm Denken erfassen, die ganze einfache göttliche Vollkommenheit[2]). — Die göttlichen Ideen fasst er ganz im thomistischen Sinne auf. Die Idee ist die forma exemplaris der Dinge. Die Forma exemplaris ist aber wiederum nichts Anderes, als die göttliche Wesenheit, in so fern dieselbe vorbildlich ein Anderes abspiegelt, welches von Gott möglicherweise hervorgebracht werden kann, und in so ferne sie deshalb auch den göttlichen Verstand zur Erkenntniss dieses Andern bewegt[3]). Die Idee ist somit nicht die blosse Quiddität des Dinges, sowie dieselbe von Gott gedacht ist, sondern sie ist vielmehr die göttliche Wesenheit, als Species der göttlichen Erkenntniss gefasst für die aussergöttlichen Dinge. Sie ist nicht das, was Gott erkennt, sondern das, wodurch Gott die geschöpflichen Dinge denkt[4]).

Die Schöpfung aus Nichts ist bedingt durch die Unendlichkeit der göttlichen Macht; denn vermöge dieser unendlichen Macht ist Gott im Stande, Dinge hervorzubringen ohne eine präexistirende Materie, aus welcher er dieselben etwa bildete. Zur Entscheidung der Frage dagegen, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, ob sie einen Anfang habe oder nicht, nützt uns die Unendlichkeit der göttlichen Macht Nichts; denn aus dieser folgt weder die Ewigkeit, noch die Nichtewigkeit der Welt[5]). Vielmehr kommt es, um jene Frage zu entscheiden, darauf an, auf welche Weise die göttliche Macht thätig sei, ob nämlich Gott thätig sei in der Hervorbringung der Dinge ex necessitate naturae, oder ob seine Thätigkeit eine freie, durch freie Selbstbestimmung bedingte sei. Ist Gott thätig ex necessitate naturae, dann ist die Welt nothwendig eine ewige im Sinne des Aristoteles; ist dagegen jene Thätigkeit eine freie, dann kann die Welt einen Anfang genommen haben, und die Möglichkeit dessen, was der Glaube über den

1) *Hervaeus Nat.*, Quodl. 1. qu. 2. (Ven. 1486.) Teneo ergo, quod nulla distinctio realis in divinis quarumcunque formalitatum, nisi distinctio, quae est inter personas et relationes oppositas. — 2) Quodl. 1. qu. 2. Cf. Quodl. 3 qu. 3.

3) Quodl. 2. qu. 3. Quinta opinio, quam ego credo veram, est, quod licet in Deo nulla sit distinctio secundum rem, nisi inter personas et relationes originis: tamen accipiendo ideam, prout ratio distinguit eam ab aliis, quae sunt in Deo: — dico, quod idea est essentia divina, prout in ea relucet aliud a se producibile et ad imitationem ipsius; sive magis proprie, prout movet ad cognitionem alterius relucentis in ea. — 4) Quodl. 2. qu. 3. — 5) Quodl. 3. qu. 11.

Anfang der Welt lehrt, ist wissenschaftlich gewährleistet. Nun kommt es aber wiederum darauf an, welche dieser beiden Arten göttlicher Thätigkeit in der Hervorbringung der Dinge vom Standpunkte der Wissenschaft aus als der wahre oder wenigstens wahrscheinlichere zu bezeichnen sei. Und da ist denn Herväus der Ansicht, es erscheine auf dem Standpunkt der blossen Vernunft wahrscheinlicher, dass Gott die Welt mit Nothwendigkeit, als dass er sie mit Freiheit hervorgebracht habe, obgleich auf dem Standpunkte des Glaubens jene erstere Annahme als falsch erscheine [1]). Daher lasse sich der Anfang der Welt keineswegs durch Vernunftgründe apodictisch erweisen, man könne durch Vernunftgründe den Anfang der Welt nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit feststellen. Der Glaube allein könne also hier den Ausschlag geben.

In den materiellen Dingen die sog. Häcceität als Princip der Individuation zu betrachten, ist nicht zulässig. Was soll man sich auch unter dieser Häcceität denken? Ist sie etwas von der Substanz des Dinges Verschiedenes oder nicht? Wenn nicht: dann ist gar nicht abzusehen, wie man sie doch als dasjenige denken könne, wodurch die Substanz individuirt wird. Ist sie aber von der Substanz verschieden, dann kann sie, weil sie doch der Substanz inhärirt, nur als Accidens dieser letztern gedacht werden. Wenn aber dieses, dann ist das Individuum als solches blos ein ens per accidens, was man denn doch nicht annehmen kann. Will man also mit dem Individuationsprincip in's Reine kommen, dann wird man als dasjenige, wodurch ein Ding Individuum ist, nur die Materie betrachten können, in so ferne dieselbe durch die Quantität bestimmt ist. „Allerdings ist die Substanz als ein von jeder andern Substanz derselben Species zu Unterscheidendes ein Prius im Verhältniss zur Quantität; *dass* sie aber in solcher Weise von andern Substanzen geschieden ist, ist kein vom Hinzutritt der Quantität unabhängiges Prius [2])."

Die menschliche Seele ist die substantielle Form jenes Wesens, welches wir Mensch nennen [3]). Ausser der Seele ist im menschlichen Leibe keine weitere substantielle Form mehr. Die Materie ist das un-

1) Quodl. 3. qu. 11. Quid autem sit probabilius, utrum scilicet res sint de necessitate ab aeterno, sicut posuit philosophus, an sint vel potuerint esse de novo, sicut fides ponit: credo, quod hoc dependet ex positione modi agendi Dei, utrum scilicet agat ex necessitate naturae illa, quae immediate procedunt ab illo, vel libero arbitrio; quia si primo modo, nihil procederet ab eo immediate de novo, sed necessario ab aeterno; si autem secundo modo, tunc posset totum ens de novo producere, quia est causa totius entis alterius a se. Quivis autem istorum modorum sit probabilior, videtur mihi, quod quantum potest probari ex apparentibus nobis, magis apparet humano intellectui, Deum producere de necessitate ea, quae producit immediate, quam oppositum, licet hoc sit falsum.

2) Quodl. 3. qu. 9. — 3) Quodl. 1. qu. 11.

mittelbare Subject der Quantität, und eine solche quantitativ bestimmte Materie reicht hin, um von der Seele informirt zu werden zum menschlichen Leib; es ist keine weitere Form mehr erforderlich[1]). Die verschiedenen Seelenkräfte unterscheiden sich nach ihren formalen Objecten, so dass, wenn der Unterschied dieser formalen Objecte aufgehoben würde, auch kein Unterschied zwischen verschiedenen Seelenkräften mehr denkbar wäre[2]).

Das erste Object der menschlichen Erkenntniss ist nicht die Substanz, das Wesen der Dinge, sondern vielmehr deren Accidentien; erst durch diese schreiten wir zur Erkenntniss des Wesens vor[3]). Die Erkenntniss selbst ist bedingt durch die intelligible Species, welche als idea des Dinges ein subjectives Sein in unserer Seele hat, und dasjenige ist, wodurch wir das Ding nach seinem Wesen erkennen. Das Wahrsein des Erkannten dagegen hat in unserm Verstande nur ein objectives Sein, welches nichts Anderes ist, als die Relation der Uebereinstimmung der Idea mit dem Objecte[4]). Die Wesenheit und das Suppositum in einem Dinge sind von einander real verschieden[5]).

Aus diesen wenigen Andeutungen ist schon ersichtlich, wie und auf welche Weise Herväus in seiner Speculation zu Werke geht, und dass er in den wesentlichsten Punkten dem skotistischen System widerstreitet. Doch ist die geschichtliche Bedeutung dieses Mannes nicht von der Art, dass wir uns eingehender mit demselben zu beschäftigen hätten. Es reicht hin, seinen Standpunkt gekennzeichnet zu haben.

Nach Herväus ist als Gegner Duns Skots noch zu nennen *Johannes von Neapel*, gleichfalls Dominicaner († 1330). Von den Schriften, welche ihm zugeschrieben werden, ist die wichtigste: „Quaestiones variae 42, Parisiis disputatae post annum 1302; Neapoli 1618." Er bestreitet darin den von Herväus aufgestellten Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit, lehrt er, ist mehr, als die blosse Beziehung der idea zum Objecte; sie ist formaliter selbst ein Subjectives, und der Verstand der Ort desselben, wie die Natur der Ort des aus Materie und Form zusammengesetzten wirklichen Subjectes ist[6]).

So viel über die unmittelbaren Schüler und Gegner Duns Skots. Weiter können wir vorläufig nicht gehen. Die grosse Schule, welche auf der Grundlage des skotistischen Systemes sich bildete, kann erst später in ihrem Gegensatze zur thomistischen Schule zur Sprache kommen. Hier haben wir den Faden der Geschichte der eigentlichen Scholastik einstweilen fallen zu lassen und uns wiederum in das dreizehnte Jahrhundert zurückzuwenden, um andern Erscheinungen, welche uns im Laufe dieses Jahrhunderts noch entgegentreten, gleichfalls unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

1) Quodl. 2. qu. 10. cf. qu. 14. — 2) Quodl. 1. qu. 12. — 3) Quodl. 3. qu. 12. — 4) Quodl. 3. qu. 1. — 5) Quodl. 3. qu. 6. — 6) *Hauréau*, op. cit. t. 2. p. 402 sqq.

III. Mystik. Naturphilosophie. Theosophie.

1. Bonaventura.

§. 234.

Das dreizehnte Jahrhundert hat nämlich ausser Albert, Thomas und Duns Skotus noch einen andern grossen Denker aufzuweisen, welcher sich den ebengenannten Coryphäen der christlichen Wissenschaft ebenbürtig an die Seite stellt. Es ist *Bonaventura*. Bonaventura rivalisirt mit seinen grossen Zeitgenossen in der scholastischen Speculation derart, dass sein scholastisches Lehrsystem, welches er besonders in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden niedergelegt hat, den Vergleich mit dem thomistischen System keineswegs zu scheuen braucht. Zwar ist seine Darstellungsweise nicht immer so klar und fliessend, wie die des heil. Thomas; manche Gedanken, Schlussglieder oder Schlussreihen deutet er nur an, und lässt sie den Leser selbst suppliren, wovon die Folge ist, dass in mancher Beziehung die Lectüre seines Werkes sich härter anlässt, als die der Werke seines grossen Zeitgenossen. Doch das beeinträchtigt die Vorzüge des *Inhaltes* seiner Lehre in keiner Weise, und sein Name wird daher in der Geschichte der Scholastik stets mit Auszeichnung genannt werden müssen.

Allein noch in einer andern Beziehung ist Bonaventura im Mittelalter eine Leuchte der christlichen Welt geworden; und gerade dieses andere Moment wird von der Geschichte bei Nennung seines Namens am meisten betont. Bonaventura ist vorzugsweise Mystiker. Im Gebiete der Mystik hat er seine höchsten Triumphe gefeiert. Wenn die Scholastik des Mittelalters in Thomas ihren Höhepunkt erreicht hat, so ist in Bonaventura die Mystik zu ihrer höchsten Blüte gediehen. Nicht als ob er die Mystik auf neuen Grundlagen aufgebaut hätte; nein, er schliesst sich überall enge an die Victoriner an, und seine ganze mystische Lehre ist nur die Fortsetzung und weitere Fortbildung dessen, was die Victoriner vor ihm grundgelegt hatten. Aber seine mystischen Ausführungen sind wo möglich noch anziehender, geist- und gemüthvoller, als die seiner Vorgänger. Der Schwung der Gedanken und die Schönheit der Darstellung halten sich bei Bonaventura gegenseitig das Gleichgewicht. In beiderseitiger Beziehung steht er einzig in seiner Art da. Seine Mystik reisst hin, erwärmt und begeistert. Man muss seine mystischen Schriften selbst lesen, um die ganze Schönheit derselben zu empfinden; unsere Darstellung kann deren Inhalt unmöglich so wiedergeben, wie er sich unter der Feder des heil. Bonaventura gestaltet, denn wir müssen uns eben blos auf die Grundgedanken beschränken.

Johann Fidanza, mit dem spätern Ordensnamen Bonaventura, ward im Jahre 1221 zu Bagnarea, einem Städtchen des Kirchenstaates, geboren. Als er in einem Alter von vier Jahren in eine heftige Krankheit

verfiel, nahm die besorgte Mutter ihre Zuflucht zum heil. Franz von Assissi, empfahl das geliebte Kind seiner kräftigen Fürbitte und that das Gelübde, wenn der Herr ihrem Sohne das Leben schenke, wolle sie ihn dem Dienste Gottes im Orden des heil. Franziscus weihen. Ihr Gebet ward erhört; und Johannes trat im Alter von zweiundzwanzig Jahren wirklich in den erwähnten Orden ein. Seine Studien machte er zu Paris, wo er Schüler des Alexander von Hales gewesen sein soll. Bald übernahm er selbst zu Paris einen theologischen Lehrstuhl. Als um diese Zeit die Lehrer der Universität Paris die Bettelmönche von den öffentlichen Lehrstühlen ausschliessen wollten, und Wilhelm von St. Amour eine Schrift voll Invectiven gegen die Bettelmönche verfasste, schrieb Bonaventura, wie Thomas von Aquino, eine kräftige Widerlegung dieses Buches, und Alexander IV. entschied endlich, wie wir wissen, für die Bettelmönche. Bonaventura fuhr daher fort zu lehren, und zeichnete sich nicht blos durch hohe Gelehrsamkeit, sondern auch durch die reinste Frömmigkeit aus, so dass schon Alexander von Hales von ihm zu sagen pflegte, es scheine, als ob Bonaventura gar nicht mit der Erbsünde geboren worden sei. Im Jahre 1256 ward er zum General des Minoritenordens gewählt. Er verwaltete dieses Amt in der ausgezeichnetsten Weise, führte Einheit, Ordnung und genaue Befolgung der Regel in den Orden zurück und gewann Alle durch seine engelgleiche Güte und Heiligkeit. Clemens IV. ernannte ihn im Jahre 1265 zum Erzbischof von York; aber Bonaventura bot Alles auf, um den Papst von seinem Entschlusse abzubringen, was ihm zuletzt auch gelang. Unter Gregor X. musste er aber doch das Cardinalat und das Bisthum von Ostia annehmen. Zugleich mit Thomas im Jahre 1274 zum Concilium von Lyon berufen, war er die Seele der Unterhandlungen mit den Griechen, und seinen Bemühungen ist vorzugsweise die endlich erfolgte Einigung der Griechen mit der römischen Kirche, die freilich nur kurze Zeit dauerte, zuzuschreiben. Leider starb Bonaventura noch während des Concils (15. Juli 1274). Die allgemeine Achtung, deren er genoss, trat bei seinem Leichenbegängnisse hervor, welches zu den feierlichsten in der ganzen Geschichte gehört. Seine Zeitgenossen ehrten ihn mit dem Beinamen: „Doctor seraphicus,“ und Papst Sixtus IV. versetzte ihn im Jahre 1482 unter die Zahl der Heiligen.

Die Werke Bonaventura's füllen in der Lyoner Ausgabe von 1668, welche wir vor uns liegen haben, sieben Foliobände. Der erste Band enthält die „Principia sacrae scripturae,“ die „Illuminationes ecclesiae, seu expositio in Hexaëmeron,“ eine „Expositio in psalterium, in Sapientiam und in Lamentationes Jeremiae Prophetae.“ Der zweite Band bietet eine „Expositio in Evang. Lucae et Joannis;“ im dritten Bande stehen die „Sermones;“ der vierte und fünfte Band enthalten den grossen Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus; im sechsten

und siebenten Bande endlich stehen die „Opuscula S. Bonaventurae," welche in vier Theile abgetheilt sind. Die wichtigsten derselben sind die „Reductio artium ad theologiam," das „Breviloquium," das „Centilogium" (sive Compendium Theologiae), die „Declaratio terminorum theologiae," „De septem donis Spiritus sancti" (Th. 1.); dann die „Meditationes vitae Christi," das „Speculum b. Mariae Virginis" (Th. 2.), „De regimine animae," „Formula aurea de gradibus virtutum," „De pugna spirituali contra septem vitia capitalia," „Speculum animae," „De sex alis Seraphim," „De septem gradibus contemplationis," „Soliloquium," „Itinerarium mentis ad Deum," „De septem itineribus aeternitatis," „Incendium amoris," „Stimulus amoris," „Amatorium," „De ecclesiastica hierarchia" (Th. 3.), etc.

Wir sehen, Bonaventura's Genie war nicht minder fruchtbar, als das seines grossen Zeitgenossen Thomas. Beide rivalisiren mit einander nicht blos was den Inhalt, sondern auch was die Zahl ihrer Werke betrifft. Sie sind die beiden leuchtenden Sterne am Horizonte des dreizehnten Jahrhunderts. Scholastik und Mystik gehen bei ihnen Hand in Hand. In beiden Gebieten haben sie sich bewegt; in beiden haben sie Grosses geleistet. Dennoch aber fällt, wie bereits erwähnt, bei Thomas der Accent auf die scholastische Speculation, bei Bonaventura auf die Mystik. Bei dem einen ist das scholastische, bei dem andern das mystische Element vorwaltend. So ergänzen sie sich gegenseitig. Und gerade das ist denn auch der Grund, warum wir Bonaventura's Lehre nicht sogleich nach der thomistischen zur Darstellung gebracht, sondern deren Darstellung bis jetzt aufbewahrt haben. Wir wollten zuerst den ganzen Entwicklungsgang der Scholastik während des dreizehnten Jahrhunderts ununterbrochen vorführen, um dann die Mystik, wie sie vorzugsweise in Bonaventura repräsentirt ist, ihr zur Seite zu stellen. Aber freilich dürfen wir uns in der Darstellung der Lehre Bonaventura's nicht einzig und allein auf dessen Mystik beschränken. Wir werden auch dasjenige nicht ausser Acht lassen dürfen, was er in der Scholastik geleistet hat. Doch werden wir allerdings in dieser Richtung auf die Hauptpunkte uns zu beschränken berechtigt sein, auf jene Punkte nämlich, welche für die ganze Gestaltung seiner scholastischen Lehre massgebend sind. Und auch hier wird sich unsere Betrachtung wiederum vorzugsweise jenen Lehrsätzen zuzuwenden haben, welche ihm im Unterschiede von den thomistischen eigenthümlich sind; denn Wiederholungen wollen und müssen wir möglichst vermeiden. An das Scholastische wird sich dann das Mystische anzuschliessen haben.

Gehen wir an die Lösung der erstgenannten Aufgabe. Bonaventura gehört in der Scholastik der Franziscanerschule an. Wir sehen ihn daher in manchen charakteristischen Punkten in Gegensatz treten zu den Lehren der Dominicanerschule, obgleich er diesen Gegensatz

keineswegs bis zu dem Punkte treibt, auf welchem wir denselben bei den spätern Vertretern der Franziscanerschule getroffen haben.

Eingehend beschäftigt sich Bonaventura vor Allem mit dem Verhältnisse zwischen Wissenschaft und Glaube. Handelt es sich nämlich vorerst um die Frage, welches von beiden grössere Gewissheit gewähre, die Wissenschaft oder der Glaube, so muss, um diese Frage zu beantworten, nach Bonaventura unterschieden werden zwischen solchen Wahrheiten, welche zugleich Objecte des Glaubens und der Wissenschaft sind, und zwischen solchen, welche nicht unter den Glauben fallen, sondern blos der Wissenschaft angehören. Was nun zuvörderst die erstgenannten Wahrheiten betrifft, so muss einfach und ohne alle Beschränkung gesagt werden, dass der Glaube dieselben gewisser mache, als die Wissenschaft. Wenn daher z. B. ein Philosoph die Wahrheit, dass Gott der Schöpfer der Welt sei, oder dass er das Gute belohne, das Böse bestrafe, auf dem Wege der philosophischen Forschung findet und erkennt, so kommt er durch seine Vernunftschlüsse doch nie zu einer so unerschütterlichen und starken Gewissheit darüber, wie sie der Gläubige durch seinen Glauben über diese Wahrheiten besitzt. Die Gewissheit des Glaubens ist in dieser Beziehung immer grösser, als die Gewissheit, welche die Wissenschaft gewährt. — Was dagegen jene Wahrheiten betrifft, welche blos Object der Wissenschaft, nicht des Glaubens sind, so gestaltet sich hier die oben gestellte Frage dahin, ob die Wissenschaft über die ihr ausschliesslich angehörigen Wahrheiten grössere Gewissheit gewähre, als der Glaube über die Glaubenswahrheiten, oder umgekehrt. Hier nun muss nach Bonaventura unterschieden werden zwischen der Certitudo adhaesionis in und zwischen der certitudo speculationis. Handelt es sich vorerst um die certitudo adhaesionis, so ist die Gewissheit, welche der Glaube über die Glaubenswahrheiten gewährt, als certitudo adhaesionis unstreitig die grössere. Denn der Gläubige hängt den Glaubenswahrheiten durch seinen Glauben mit solcher Festigkeit und Sicherheit an, dass er weder durch Argumente, noch durch Schmeicheleien, noch durch Qualen, noch selbst durch den Tod dazu gebracht werden kann, dieselben preis zu geben oder von ihnen abzufallen, während es dagegen Niemanden in den Sinn kommen würde, z. B. für eine mathematische Wahrheit, über welche er auf dem Wege der Wissenschaft gewiss geworden ist, in den Tod zu gehen. Handelt es sich dagegen um die Certitudo speculationis, so kann in dieser Beziehung die Gewissheit der Wissenschaft grösser sein, als die Gewissheit des Glaubens, weil in der Wissenschaft eine Wahrheit so einleuchtend oder evident sein kann, dass es dem Verstande unmöglich ist, daran zu zweifeln, oder dieselbe aufzugeben, ihr zu widersprechen: wie solches beispielsweise der Fall ist bei den obersten Principien alles Seins und aller Erkenntniss, bei welchen ein Zweifel

geradezu unmöglich ist. Auf *solche* Weise werden die Glaubenswahrheiten durch den Glauben nie einleuchtend, und darum übertrifft in dieser Beziehung die Gewissheit der Wissenschaft jene des Glaubens [1]).

Dieses vorausgesetzt, beschäftigt sich dann Bonaventura auch mit jener andern Frage, welcher wir schon bei Thomas begegnet sind, ob nämlich in Bezug auf ein und dieselbe Wahrheit Glaube und Meinung, Glaube und Wissenschaft mit einander verträglich seien oder nicht. Er beantwortet diese Frage in folgender Weise: Eine wahrscheinliche Meinung kann mit dem Glauben in Bezug auf ein und dieselbe Wahrheit in Ein und demselben Menschen zusammenbestehen, unter der Voraussetzung, dass der Begriff der Meinung in einem engern Sinne gefasst wird. Unter Meinung kann man nämlich zuvörderst einen solchen Zustand des Geistes verstehen, in welchem dieser sich befindet, wenn er einen Satz als wahr annimmt, ohne doch von der Besorgniss, es könnte das Gegentheil wahr sein, frei zu sein. In diesem Sinne kann selbstverständlich die Meinung mit dem Glauben nicht zusammenbestehen, weil sie so der Gewissheit des Glaubens widerstreitet. Man kann aber unter Meinung auch eine solche Beistimmung des Verstandes zu einer Wahrheit verstehen, welche aus Probabilitätsgründen entspringt, wie man denn in dieser Beziehung zu sagen pflegt, dass ein dialektischer Syllogismus eine Meinung, ein demonstrativer Syllogismus dagegen Wissenschaft erzeugt. In diesem Sinne kann die Meinung allerdings mit dem Glauben zusammenbestehen; denn es kann ja der Gläubige für die Glaubenswahrheiten gar manche Vernunftgründe auffinden, welche zwar an und für sich die Wahrheit des Glaubensartikels nicht demonstrativ erweisen, aber doch den Werth von Probabilitätsgründen haben und somit eine Meinung erzeugen. Eine solche auf Probabilitätsgründe gestützte Meinung widerstreitet dem Glauben nicht, sondern dient vielmehr demselben. Sie dient zur Nährung des Glaubens in den Schwachen und zum geistigen Genusse in denen, welche vollkommen und stark im Glauben sind [2]).

1) *Bonaventura,* In 1. sent. 3. dist. 23. art. 1. qu. 4. (ed. Lugd. 1668.)

2) In 1. sent. 3. dist. 24. art. 2. qu. 2. Dicendum, quod opinio probabilis dupliciter consuevit accipi. Uno modo dicitur opinio assensio unius partis cum formidine alterius. Alio modo dicitur opinio assensio animae generata ex rationibus probabilibus, secundum quod consuevit dici, quod syllogismus dialecticus generat opinionem, et syllogismus demonstrativus generat scientiam. Si ergo opinio dicatur primo modo, prout habet secum annexam formidinem et vacillationem, sic non potest simul stare cum habitu fidei circa eandem materiam, pro eo, quod fides facit plene consentire in alteram partem, ita quod omnino reputat ejus oppositum falsum.... Si autem opinio dicatur secundo modo, sc. assensio derelicta ex rationibus probabilibus, sic dicendum est, quod circa idem simul et semel potest esse opinio et fides: quoniam multi fideles habent ad ea, quae credunt, mul-

Wie aber eine wahrscheinliche Meinung in dem so eben entwickelten Sinne mit dem Glauben vereinbar ist, so können auch in Bezug auf ein und dieselbe Wahrheit in Ein und demselben Menschen Wissenschaft und Glaube miteinander zusammenbestehen. Wir können ein und dieselbe Wahrheit glauben auf die Auctorität des sich offenbarenden Gottes hin, und wir können sie wissenschaftlich erkennen aus Vernunftgründen. Das eine schliesst das andere nicht aus. Allerdings, wenn unsere wissenschaftliche Erkenntniss von Gott und von göttlichen Dingen überall so klar und vollkommen wäre, wie etwa unsere Erkenntniss der obersten Principien oder der mathematischen Folgesätze, dann würde eine solche wissenschaftliche Erkenntniss mit dem Glauben nicht mehr zusammenbestehen können; sie würde denselben ausschliessen. Aber die gedachte Bedingung tritt hier eben nicht ein. Unsere wissenschaftliche Erkenntniss von Gott und von göttlichen Dingen ist überall nicht eine ganz klare und vollkommene, weshalb auch die Philosophen, obgleich sie vieles Wahre in diesem Gebiete erkannt, doch auch in vielen Dingen geirrt haben, und eben so in vielen Dingen zu dem erwünschten Ziele der Erkenntniss nicht gelangt sind. Daraus folgt, dass die Wissenschaft, welche der Mensch hienieden von Gott und von göttlichen Dingen haben kann, die Erleuchtung des Glaubens durchaus nicht überflüssig macht, selbst nicht in Bezug auf solche Wahrheiten, welche auch unserer wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich sind, und dass daher Glaube und Wissenschaft in Bezug auf ein und denselben Gegenstand sich keineswegs gegenseitig ausschliessen, sondern vielmehr ganz gut zusammenbestehen können und auch zusammenbestehen müssen, wenn unsere wissenschaftliche Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen einen sichern Halt haben soll [1]. — Wir haben früher gezeigt, dass auch die

tas verisimiles rationes et multas probabiles, quae habent generare opinionem quantum ad secundum modum dicendi opinionem: et illa quidem assensio generata fidei non repugnat, imo subservit et famulatur. Est enim in fidei fomentum quantum ad infirmos, et in oblectamentum quantum ad perfectos.

1) In l. sent. 3. dist. 24. art. 2. qu. 3. Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod una cognitio alteram non expellit, est, quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem et evidentiam faciat circa divina: illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et esse Deum unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat pluralitatem personarum, non potest, nisi per justitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa superfluat illuminatio fidei, imo valde est cum illa pernecessaria. Et hujus signum est, quia licet aliqui philosophi de Deo sciverunt multa vera, tamen quia fide caruerunt, in multis erraverunt, vel etiam defecerunt.

scheinbar entgegengesetzte Lehre des heil. Thomas keinen andern Sinn haben könne, als diese Lehre Bonaventura's.

§. 235.

Wir gehen zu einem andern charakteristischen Punkte der Lehre Bonaventura's über. Es ist seine Lehre von der Materie. Die Frage, ob die Materie je ohne Form sein könne, beantwortet er in derselben Weise, wie Thomas. Die Materie kann entweder so genommen werden, wie sie von dem Verstande gedacht wird, oder so, wie sie in der objectiven Wirklichkeit vorhanden ist. Wie sie vom Verstande gedacht wird, ist sie ohne alle Form, kann aber alle Formen annehmen; und gerade diese Empfänglichkeit aller Formen dient ihr in der gedachten Beziehung als Form. Wie dagegen die Materie in der objectiven Wirklichkeit vorhanden ist, kann sie nun und nimmermehr ohne alle Form sein. Denn die Form ist das Princip der Wirklichkeit; ein Wirkliches ohne Form also unmöglich. Daher ist auch die Materie von Gott ursprünglich nicht formlos geschaffen worden; sie geht nicht der Dauer, sondern nur der Natur nach der Form voran [1]).

Dagegen weicht Bonaventura in seiner Lehre von der Materie in so fern von Thomas ab, als er nicht blos den körperlichen, sondern auch den geistigen Wesen eine Materie zutheilt und sogar eine gewisse Einheit, nämlich die Einheit der Homogeneität jener Materie in den geistigen und körperlichen Wesen festhält. Dadurch charakterisirt er sich als Glied der Franziscanerschule.

Eine Materie, sagt Bonaventura, müssen wir nicht blos den körperlichen, sondern auch den geistigen Wesen zuschreiben. Denn das geistige Wesen ist, eben weil es ein geschöpfliches Wesen ist, nicht absolut einfach, sondern vielmehr zusammengesetzt aus Potenz und Act. Die Begriffe von Potenz und Act sind aber convertibel mit den Begriffen von Materie und Form: folglich muss die Zusammensetzung aus Materie und Form auch von den geistigen Wesen prädicirt werden. Durch die Form ist ein Wesen ein wirkliches und ein bestimmtes Sein; aber diese Wirklichkeit und Bestimmtheit muss einen Träger, ein Substrat, ein Fundament haben: und das ist die Materie. Ist also das geistige Wesen ein wirkliches und ein bestimmtes Wesen, so kann ihm die Materie nicht fehlen [2]). Aber freilich ist diese Materie in den geistigen Wesen erhaben über Ausdehnung, Privation und Corruption; d. h. sie ist nicht, wie in den körperlichen Dingen, etwas Quantitatives, Ausgedehntes, nicht etwas Generables und Corruptibles; von allen diesen Bestimmungen ist sie frei; d. h. sie ist nicht körperliche, sondern geistige Materie (materia spiritualis) [3]).

1) In 1. sent. 2. dist. 12. art. 1. qu. 1. — 2) In 1. sent. 2. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 1. — dist. 17. art. 1. qu. 2, c. — 3) In 1. sent. 2. dist. 17. art. 1. qu. 2, c.

Dennoch aber ist zwischen der Materie der geistigen und der körperlichen Dinge dem Wesen nach kein Unterschied. Die Materie ist nämlich überhaupt in doppelter Weise erkennbar, nämlich durch Privation und durch Analogie. Durch Privation ist sie erkennbar, in so fern man alle Form hinwegdenkt und das, was dann noch zurückbleibt, für sich allein denkt. Durch Analogie dagegen ist sie erkennbar, in so fern man sie als die Möglichkeit, als die Potenz zu einer bestimmten Form denkt. Betrachtet man nun die Materie vorerst in der letztgenannten Weise, so ist allerdings zuzugeben, dass die Materie in den körperlichen und geistigen Wesen nur der Analogie nach Eines ist, in so ferne nämlich die Materie beiderseits in ganz analoger Weise als die Potenz zur Form sich verhält. Betrachtet man dagegen die Materie von dem erstgenannten Gesichtspunkte aus, wie sie nämlich in unserm Denken noch bleibt nach der Hinwegnahme jeglicher Form, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass in dieser Beziehung zwischen der Materie der körperlichen und der geistigen Wesen gar kein Unterschied aufgezeigt werden könne. Denn aller Unterschied ist ja bedingt einerseits durch die Verschiedenheit der Form, und andererseits auf zweiter Linie durch die Verschiedenheit der Accidentien. Denkt man also alle Form und jegliches Accidens hinweg, dann verschwindet auch aller Unterschied, d. h. die Materie in den körperlichen und geistigen Dingen ist ein und dieselbe [1]).

Was ist nun aber das für eine Einheit? Offenbar ist es keine generische oder specifische Einheit; denn die Materie ist ein reines ens in potentia, ohne alle und jede Actualität. Jedes Genus und jede Species drückt aber schon eine gewisse Actualität aus, weil schon eine gewisse Bestimmtheit hervortritt. Ebenso wenig kann die Einheit der Materie eine Einheit der Continuität sein, wie etwa ein Berg Eins ist durch die Continuität seiner Theile. Denn da würde der Materie schon eine gewisse Individuation zukommen, während sie doch jede solche Bestimmung von sich ausschliesst. Die Einheit der Materie ist daher keine andere als die numerische. Die Materie ist, wenn wir alle Formen, die Formen der geistigen und der körperlichen Wesen hinweg denken, ein numerisch Einheitliches. Betrachten wir sie daher so, wie sie in den besondern Dingen, in den geistigen und körperlichen Dingen zur actuellen Wirklichkeit gediehen ist: so hört sie ungeachtet der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge, in welchen sie wirklich ist, nicht auf, in sich selbst Eine zu sein; ihre Einheit ist aber dann hier eine Einheit der Homogeneität. Wenn nämlich z. B. aus einem Stücke Gold mehrere Gefässe gefertigt werden, so sind diese Gefässe alle aus Einem Golde, ohne dass man jedoch sagen könnte, das Gold, aus welchem das Eine Gefäss besteht, sei der Zahl nach Ein und dasselbe mit demjenigen,

1) In l. sent. 2. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 2.

woraus das andere gefertigt ist. Die numerische Einheit ist hier zur Einheit der Homogeneität geworden. Ebenso verhält es sich auch mit der Materie in den verschiedenen geistigen und körperlichen Wesen [1]).

Wir sehen, Bonaventura wandelt hier ganz die Bahnen der Franziscanerschule. Wie sich diese Lehre unter den Händen seiner Nachfolger, insbesonders Duns Skots, weiter ausgestaltet hat, haben wir bereits gesehen. Dass die Lehre der Dominicanerschule, nach welcher die Materie von den geistigen Wesen ausgeschlossen ist, den Vorzug vor dieser von Bonaventura entwickelten Ansicht verdiene, kann keinem Zweifel unterliegen.

Auch in der Lehre von dem Princip der Individuation weicht Bonaventura von der thomistischen Ansicht ab. In jedem individuellen Wesen, sagt er, ist zu unterscheiden zwischen Form und Materie. Die Form ist hier die Wesenheit, durch welche die Materie zu einem bestimmten Wesen determinirt ist. Diese Wesenheit ist an und für sich allgemein in dem Sinne, dass sie nach ihrem Ansichsein die Fähigkeit in sich schliesst, in mehreren Individuen verwirklicht zu werden. Wir müssen sie somit als eine in sich universale Form betrachten, welche dem Individuellen der Natur nach vorausgeht. Es muss sich daher von selbst die Frage ergeben, wie und wodurch denn diese an sich universale Form individuell werde. Sie wird dieses dadurch, dass sie mit der Materie verbunden und geeinigt ist. Die Individualität resultirt also aus der Verbindung der Form mit der Materie [2]). Stellt man daher die Frage, welches denn das Princip der Individuation sei, so ist es klar, dass dieses Princip nicht ausser dem individuellen Dinge selbst liege; vielmehr ist die Individualität des Dinges bedingt durch die innern constitutiven Principien des Dinges selbst. Und zwar ist sie weder durch die Form allein, noch durch die Materie allein, sondern vielmehr durch beide zugleich bedingt; denn Form und Materie in Einheit miteinander sind das Individuum. Und darum drückt denn auch die Species, welche Materie und Form zugleich umfasst und in sich schliesst, das ganze Sein des Individuums, nicht etwa blos einen Theil desselben aus. Das Individuum ist als solches ein „hoc aliquid;" „*hoc* ens" ist es durch die Materie; ein bestimmtes „*aliquid*" dagegen ist es durch die Form; daher gehören Materie und Form zugleich dazu, um das Individuum als das, was es ist, zu constituiren [3]). — Und daraus löst sich denn dann auch weiter die Frage,

1) In 1. sent. 2. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 3, c. — 2) In 1. sent. 2. dist. 18. art. 1. qu. 3, c.

3) In 1. sent. 3. dist. 10. art. 1. qu. 3, c. Individuatio est ex communicatione materiae cum forma.... Individuatio est a principiis intrinsecis, secundum quod unum constituunt suppositum, in quo totum esse rei stabilitur. Et quia ex concursu illorum principiorum constituitur individuum et resultat forma totius,

wie es sich verhalte mit der „ratio seminalis;“ ob dieselbe als etwas Allgemeines oder als etwas Einzelnes zu fassen sei. Die Ratio seminalis ist die Form des Gegenstandes. Wie also die Form in ihrem Ansichsein universell, in ihrer Verbindung mit der Materie dagegen etwas Singuläres, Individuelles ist, so verhält es sich auch mit der Ratio seminalis [1]). — Wir sehen, auch hier haben wir im Wesentlichen die Ansicht der Franziscanerschule.

So viel über die metaphysischen Grundlehren Bonaventura's. Wir treten nun in das Gebiet seiner Gotteslehre hinüber. Und hier haben wir zunächst in's Auge zu fassen seine Lehre von der Erkenntniss Gottes. Dass der Mensch durch seine natürlichen intellectuellen Kräfte geeigenschaftet sei, zur Erkenntniss Gottes sich zu erheben, kann nach Bonaventura keinem Zweifel unterliegen. Denn Gott ist die Ursache alles Geschöpflichen; die Ursache offenbart sich aber in ihrer Wirkung, und die Weisheit des Urhebers strahlt wieder in der Ordnung und Schönheit des Werkes. Daher führt uns das Geschöpfliche als Wirkung Gottes von selbst zur Erkenntniss des letztern. Aber eben hieraus ist ersichtlich, dass diese Erkenntniss Gottes keineswegs eine unmittelbare, sondern vielmehr eine vermittelte ist. Als das höchste, unendliche Licht ist Gott am meisten erkennbar unter Allem, was nur immer erkennbar ist. Aber unser Verstand ist durch eigene natürliche Kraft nicht im Stande, dieses höchste Licht unmittelbar zu erkennen; dazu reicht seine natürliche Fähigkeit nicht aus; nur auf übernatürlichem Wege und durch ein übernatürliches Princip kann er zu einer solchen Höhe erhoben werden. So lange er auf seiner eigenen natürlichen Kraft steht, bedarf er gewissermassen eines materiellen Lichtes, um durch dasselbe zu dem rein intelligibeln Lichte, welches Gott ist, fortgeleitet zu werden. Und dieses materielle Licht sind eben die geschöpflichen Dinge, in so ferne sie Wirkungen der göttlichen Causalität sind. Vom Sinnlichen müssen wir uns zum Uebersinnlichen erheben: das ist der natürliche Gang unserer Erkenntniss [2]).

Von diesem Standpunkte aus tritt nun Bonaventura an die wissenschaftliche Entwicklung der Gottesidee heran und construirt die speculative Gotteslehre. Heben wir daraus die wichtigern Punkte hervor.

quae est forma specifica, hinc est, quemadmodum Boethius dicit, quod species est totum esse individui.

1) In l. sent. 2. dist. 18. art. 1. qu. 3, c.

2) In l. sent. 1. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 2. Dicendum, quod quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio: una est propter convenientiam, alia propter indigentiam. Propter convenientiam: quia omnis creatura magis ducit in Deum, quam in aliquid aliud. Propter indigentiam: quia cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturam.

§. 236.

Die Einheit oder Einzigkeit Gottes ist nach Bonaventura eine Wahrheit, welche sich unserm Verstande nothwendig und unwiderstehlich aufdrängt. Es ist unmöglich sowohl, als auch undenkbar, dass mehrere Götter seien. Es ist unmöglich; denn Gott ist als solcher das höchste Wesen; das höchste Wesen kann aber, eben weil es dieses ist, kein gleiches neben sich haben; vielmehr muss alles Uebrige unter ihm stehen und von ihm abhängig sein, weil es nur unter dieser Bedingung das höchste von allen sein kann. Es ist undenkbar; denn wenn wir Gott denken, so können wir ihn nur denken als das höchste Wesen, über welchem kein höheres mehr denkbar ist. Als solches würden wir ihn aber nicht denken, wenn wir ein Gleiches neben ihn setzen würden; wir würden ihn daher in dieser Hypothese zugleich als Gott denken und nicht denken: was absurd ist [1]).

Wie die Einheit, so ist aber auch die absolute Einfachheit ein wesentliches Prädicat der göttlichen Natur. Ueberall ist nämlich dasjenige, was das erste ist, zugleich auch das einfachste; denn je früher Etwas, desto einfacher. Nun ist aber Gott das absolut erste Sein, vor welchem kein anderes Sein weder sein, noch auch nur gedacht werden kann: folglich ist er auch das absolut einfache Sein; alle und jede Zusammensetzung ist von ihm ausgeschlossen [2]). In ihm sind somit weder Theile anzunehmen, aus welchen er zusammengesetzt wäre; noch auch ist in ihm ein realer Unterschied zu setzen zwischen Potenz und Act, zwischen Substanz und Accidens, zwischen Wesenheit und Sein; zwischen verschiedenen Eigenschaften: Gott ist in jeder Beziehung die absolute und untheilbare Einfachheit [3]).

Ungeachtet seiner absoluten Einfachheit schliesst aber Gott dennoch keine Vollkommenheit aus; er ist die Fülle aller Vollkommenheit. Und so ist er unbegrenzt, unendlich, nicht der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach (actu infinitus) [4]). Und weil er dieses ist, darum ist er auch unermesslich; sein Dasein ist an keinen Ort gebunden; er

1) In l. sent. 1. dist. 2. art. 1. qu. 1. Plures Deos esse, non solum non est possibile, sed neque intelligibile.... Deus enim dicit simpliciter summum, et in re, et in opinione cogitantis. Quia in re: ideo omnia ab ipso et in ipso et ad ipsum, et in ipso omnino est status; ideo impossibile est intelligere, salvo hoc intellectu, quod aliquid sibi parificetur aliud ab ipso. Item nihil majus Deo cogitari potest, quia summum in opinione: ideo impossibile et non intelligibile est, ponere plures Deos.

2) In l. sent. 1. dist. 8. part. 2. art. 1. qu. 1. Omne primum est simplicissimum: quia quanto aliquid prius, tanto simplicius: sed Deus est primum in genere entium, eo quod nec est, nec esse potest, nec cogitari prius: ergo est ita simplex, quod ipso nihil simplicius esse potest vel cogitari: ergo est simplicissimum.

3) Ib. l. c. qu. 2. — 4) In l. sent. 1. dist. 43. art. 1. qu. 2.

ist über allen räumlichen Bestimmungen erhaben[1]). Ebenso kann sein Sein nicht unter den Bedingungen der Zeitlichkeit stehen; wie Gott unermesslich ist, so ist er auch der ewige. Und weil er einfach, unermesslich und ewig ist, darum ist er dann endlich auch der absolut unveränderliche. Er ist unveränderlich der Form nach, weil er einfach ist: er ist unveränderlich dem Orte nach, weil er unermesslich ist; er ist unveränderlich der Zeit nach, weil er ewig ist[2]).

Für solche und ähnliche Lehrsätze, welche die göttliche Natur betreffen, vermag die Vernunft aus sich allein genügende Beweise aufzubringen; sie sind somit durch die Vernunft allein erkennbar; sie sind Vernunftwahrheiten. Anders aber verhält es sich mit dem dreipersönlichen Leben Gottes. Die Dreiheit der Personen in der Einheit der Natur ist etwas Gott ausschliesslich Eigenthümliches, wofür sich ein Analoges oder Aehnliches in der gesammten geschöpflichen Welt nicht findet. Nun können wir aber, so weit es sich um die blosse Vernunfterkenntniss handelt, nur durch die geschöpflichen Dinge zur Erkenntniss Gottes gelangen; daher ist das dreipersönliche Leben Gottes uns durch unsere blosse Vernunft nicht erkennbar, eben weil in den geschöpflichen Dingen die Analogie oder die Aehnlichkeit fehlt, aus welcher wir jenes dreipersönliche Leben erschliessen könnten. Nur der Glaube kann uns die Erkenntniss desselben gewähren[3]).

Doch lässt sich die göttliche Trinität nachträglich auf der Grundlage des Glaubens durch Congruenzgründe der menschlichen Vernunft näher bringen. Bonaventura führt, um diesen Satz zu bewahrheiten, in der That mehrere Congruenzgründe für das trinitarische Leben Gottes auf, welche jedoch grösstentheils mit denjenigen übereinstimmen, die wir schon bei Richard von St. Victor getroffen haben. In Gott, sagt er, muss eine Mehrheit von Personen gegeben sein. Diess erweist sich aus der höchsten Glückseligkeit, aus der höchsten Vollkommenheit, aus der höchsten Einfachheit Gottes und endlich daraus, dass Gott die höchste Primität (summa primitas) ist. — Nur ein solches Wesen kann nämlich höchst glückselig sein, welches zugleich die höchste Güte, die höchste Liebe und die höchste Wonne in sich schliesst; wo diese drei Requisite nicht gegeben sind, da kann von einer „höchsten Glückseligkeit“ nicht die Rede sein. Nun liegt es aber in dem Begriffe der höchsten Güte, dass sie sich mittheile, mittheile vorzugsweise dadurch, dass sie ein Anderes hervorbringt, welches

1) In l. sent. 1. dist. 37. part. 1. art. 1. qu. 1. 2. — 2) In l. sent. 1. dist. 8. part. 1. art. 2. qu. 1.

3) In l. sent. 1. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 4. Dicendum, quod pluralitas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cujus simile nec reperitur in creatura, nec potest reperiri, nec rationabiliter cogitari. Ideo nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturas rationabiliter ascendendo a creatura in Deum.

ihr selbst gleich ist, und diesem ihr eigenes Sein zutheilt; es liegt ferner im Begriffe der höchsten Liebe, dass sie nicht blos auf das eigene Selbst, sondern auf einen Andern gehe; es liegt endlich in dem Begriffe der höchsten Wonne, dass ein Gefährte da sei, welcher sie mitgeniesse, weil der Besitz eines Gutes erst dann vollkommen wonnevoll ist, wenn ein Gefährte da ist, welcher es mitgeniesst. All dieses bringt somit eine Mehrheit von Personen in der göttlichen Natur mit sich. — Das Gleiche ergibt sich aus der höchsten Vollkommenheit Gottes. Nur ein solches Wesen kann höchst vollkommen sein, welches im Stande ist, ein Anderes hervorzubringen, das mit ihm selbst gleicher Natur ist, und welches dasselbe auch wirklich hervorbringt. Da aber ein ausser Gott seiendes Wesen nicht gleicher Natur mit Gott sein kann, so muss diese Hervorbringung in Gottes immanentes Leben selbst hineinfallen: und da kann dann das Hervorgebrachte nicht ein anderes Wesen, sondern nur eine andere Person sein. Folglich gewinnen wir auch von dieser Prämisse aus eine Mehrheit von Personen in der Einen göttlichen Natur. — Reflectiren wir ferner auf die absolute Einfachheit Gottes, so bringt es der Begriff der Einfachheit mit sich, dass Eine Natur in mehreren Hypostasen wirklich sei, wie solches am Allgemeinen sich kund gibt. Wenn aber hiebei diese Eine Natur in mehreren Hypostasen sich selbst ebenfalls vervielfältigt, so liegt die Schuld hievon an der Unvollkommenheit jener Einfachheit, welche der genannten Einen Natur eignet. Ist diese Einfachheit eine vollkommene und absolute, dann bleibt in der Mehrheit der Hypostasen die Natur selbst der Zahl nach Eine und vervielfältigt sich nicht. Da nun die göttliche Natur absolut einfach ist, so muss sie zwar in einer Mehrheit von Hypostasen subsistiren, bleibt aber hiebei schlechthin Eine: d. h. in der Einheit der göttlichen Natur sind mehrere Personen. — Als absolute Primität endlich ist Gott unendlich fruchtbar und zwar nicht blos der Potenz, sondern der Wirklichkeit nach. Diese unendliche Fruchtbarkeit aber kann nur darin ihre Wirkung haben, dass aus Gott wieder ein Unendliches hervorgeht und als solches in der Einheit der göttlichen Natur verbleibt [1].

Diese Mehrheit der Personen in der göttlichen Natur kann jedoch wiederum nur eine Dreiheit sein. Auch hiefür dienen dem Bonaventura die so eben angeführten Momente als Beweisgründe. Wir wollen aus dieser Beweisführung nur Einiges herausheben. Wenn nämlich Gott die höchste Glückseligkeit ist, so muss zwischen den mehreren Personen in ihm die höchste Eintracht und Uebereinstimmung: also die innigste Verwandtschaft (summa germanitas) und die innigste Liebe (summa caritas) stattfinden. Würde nun aber die Mehrheit der Personen in Gott die Dreiheit übersteigen, dann würde zwischen ihnen

1) In l. sent. 1. dist. 2. art. 1. qu. 2.

nicht mehr die innigste Verwandtschaft herrschen; wären es dagegen weniger als drei, dann würde in Gott nicht mehr die höchste Liebe walten. — Was die erstere Alternative betrifft, so lässt sie sich unschwer begründen. Wäre nämlich in Gott noch eine vierte Person, dann müsste sie entweder aus Einer, oder aus zweien, oder aus allen dreien zugleich hervorgehen. Im ersten und zweiten Falle käme sie aber nicht mehr vollkommen und gleichmässig mit den andern überein, weil sie mit der dritten Person nicht mehr im gleichen Verwandtschaftsverhältnisse stünde, wie mit den übrigen. Im dritten Falle dagegen würden die zwei in der Mitte zwischen der ersten und vierten Person sich befindlichen Personen in einem innigern Verhältnisse zu einander selbst stehen, als zu den beiden andern, in so fern nämlich beide in gleicher Weise sowohl hervorgebracht, als auch hervorbringend wären, was bei den andern nicht stattfände. — Was dagegen die zweite Alternative betrifft, so liegt es im Begriffe der vollkommenen Liebe, dass sie freigebig (liberalis) und gemeinsam (communis) sei. Als freigebige Liebe bleibt sie nicht auf das eigene Selbst beschränkt, sondern bezieht sich vielmehr auf einen Andern, welchem sie geschenkt wird. Als gemeinsame Liebe dagegen trägt sie die Tendenz in sich, dass jener Andere von einem Dritten eben so geliebt werde, wie sie selbst ihn liebt, und umgekehrt. So erfordert die höchste Liebe einen Geliebten und einen Mitgeliebten (dilectum et condilectum), begnügt sich somit nicht mit einer Zweiheit, sondern erfordert vielmehr eine Dreiheit von Personen [1]).

In solcher und ähnlicher Weise sucht Bonaventura das Geheimniss der göttlichen Trinität auf speculativem Wege dem menschlichen Verstande näher zu bringen. Dass diese speculativen Gründe keinen apodictischen Werth haben, ist klar, und es wird solches auch von Bonaventura, wie wir gesehen haben, offen zugestanden. Aber das Geheimniss wird dadurch dennoch in einem gewissen Grade klar gemacht, und mehr soll ja nach Bonaventura's Absicht dadurch nicht geleistet werden.

Wenn nun aber in dieser ewigen Dreipersönlichkeit das immanente absolute Leben Gottes sich vollzieht: so bringen es die besondern Bestimmtheiten der einzelnen Personen, wodurch diese von einander sich unterscheiden, mit sich, dass den Personen auch gewisse Eigenschaften, welche an sich wesentliche sind, appropriirt werden können. Nicht als hörten sie deshalb auf, wesentliche und gemeinschaftliche Eigenschaften zu sein; sondern die Appropriation hat blos den Sinn, dass wir jene Eigenschaften den einzelnen Personen ganz besonders beilegen, weil und in so fern sie uns ganz besonders zur Erkenntniss der personalen Bestimmtheiten derselben führen. Solche appropriirbare Eigenschaften

1) In 1. sent. 1. dist. 2. art. 1. qu. 4.

sind: Einheit, Wahrheit, Güte; oder: Allmacht, Weisheit, Güte, u. s. w. [1]). So erhalten wir in gewissem Sinne auch eine appropriative Dreiheit in Gott. Und nur eine solche konnten die Heiden durch das blosse Licht ihrer Vernunft erkennen, nicht aber die wahre und eigentliche Dreipersönlichkeit Gottes [2]).

§. 237.

In der Ideenlehre wandelt Bonaventura wieder ganz die Pfade des heil. Thomas. An und für sich sind die Ideen die göttliche Wesenheit selbst, in so ferne diese das Musterbild aller Dinge ist, und Gott durch dieselbe mithin die Dinge denkt. Und daher kann es denn auch der Sache nach nur Eine Idee aller Dinge geben, weil die göttliche Wesenheit nur Eine ist [3]). Aber in so ferne die göttliche Wesenheit sich vorbildlich verhält zu *verschiedenen* Dingen, und somit der göttliche Verstand durch dieselbe *verschiedene* Dinge denkt, muss in dieser Beziehung doch wieder eine Vielheit der Ideen festgehalten werden. Nicht der Sache nach also sind die Ideen viele, wohl aber dem Verhältnisse nach, weil die göttliche Wesenheit zu verschiedenen Dingen auch in verschiedenem vorbildlichen Verhältnisse steht [4]).

Die Macht Gottes nach Aussen ist unbeschränkt [5]); für Gott gibt es keine Unmöglichkeit, als die innere Unmöglichkeit einer Wirkung selbst oder deren Widerstreit mit den göttlichen Eigenschaften [6]). Doch kann die göttliche Macht nach Aussen nur wirksam werden durch den göttlichen Willen. Der göttliche Wille ist somit die unmittelbare Ursache aller Dinge [7]). Und er ist in der Weise Ursache aller Dinge, dass er dieselben aus Nichts in's Dasein gerufen hat [8]). Die Philosophen haben zwar diese Wahrheit nicht erkannt; aber der Glaube lehrt sie uns,

1) Breviloquium (ed. Hefele) part. 1. c. 6. Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sit communia; sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, scilicet trium personarum. In l. sent. 1. dist 34. art. 1. qu. 3.

2) In l. sent. 1. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 4.

3) In l. sent. 1. dist. 35. art. 1. qu. 1. — qu. 2. Idea in Deo cum secundum rem sit ipsa divina veritas, non plurificatur realiter, sed reipsa omnes ideae sunt unum.

4) In l. sent. 1. dist. 35. art. 1. qu. 3. Idea, cum sit similitudo rei cognitae, mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem, licet non reipsa.

5) In l. sent. 1. dist. 43. art. 1. qu. 1.

6) In l. sent. 1. dist. 42. art. 1. qu. 3. Deus potest omne illud, quod creato agenti est impossibile propter limitationem virtutis vel imbecillitatem intelligentiae; non autem, quod est impossibile propter privationem omnis existentiae et secundum illustrationem veritatis aeternae.

7) In l. sent. 1. dist. 45. art. 2 qu. 1. — qu. 2. — 8) In l. sent 2. dist. 1. art. 1. qu. 1.

und die Vernunft stimmt hierin ganz mit dem Glauben überein, indem sie vollkommen apodictische und zwingende Beweise für die Schöpfung aus Nichts aufzubringen vermag [1]). In der That, je höher und vollkommener eine Ursache ist, um so mehr fliesst von ihr in die Wirkung ein. Von der höchsten und vollkommensten Ursache muss also Alles einfliessen, was in der Wirkung ist, das ganze Sein derselben. Folglich bringt Gott das ganze Sein des Geschöpflichen hervor, d. h. er schafft es nach Materie und Form [2]). Ferner, je höher und vorzüglicher eine Ursache ist, desto weniger bedarf sie zur Hervorbringung einer Wirkung. Gott aber ist die höchste und vollkommenste Ursache; folglich bedarf er zur Hervorbringung der Dinge gar keiner Mitursache; er bringt die Dinge einzig aus sich allein hervor. Er bringt sie aber nicht hervor aus seiner Substanz, weil seine Substanz als absolut transcendent sich nicht in die Dinge ergiessen kann. Folglich bringt er die Dinge hervor durch Schöpfung [3]). Endlich was nach seinem ganzen Sein auf einen ausser ihm liegenden Zweck hingerichtet ist, das muss auch nach seinem ganzen Sein von einer ausser ihm liegenden wirkenden Ursache hervorgebracht sein, weil Zweckursache und wirkende Ursache correlativ zu einander sind, und die eine die andere fordert. Nun sind aber alle geschöpflichen Dinge nach ihrem ganzen Sein auf das höchste Gut als auf ihren Zweck hingeordnet, weil alle dasselbe anstreben: folglich müssen sie auch nach ihrem ganzen Sein von Gott hervorgebracht sein, d. h. sie sind von Gott aus Nichts geschaffen [4]).

Ist aber die Welt von Gott durch seinen freien Willen aus Nichts geschaffen, so schliesst sich hier unmittelbar die Frage an, ob denn eine ewige, anfangslose Dauer dieser geschaffenen Welt vom Standpunkte der blossen Vernunft aus als möglich angenommen werden könne. Wir wissen, dass Thomas diese Frage bejahte; Bonaventura dagegen verneint sie. Er tritt hier in entschiedenen Gegensatz zu seinem grossen Zeitgenossen. Eine ewige, anfangslose Dauer der Welt

1) Ib. l. c. in c.

2) Ib. l. c. Quando producens est prius et perfectius, tanto plus influit in rem: ergo primum et perfectissimum influit totum et in totum: et si hoc, ergo totum producit. Sed primum agens est hujusmodi: ergo etc.

3) Ib. l. c. Quanto nobilius et perfectius est agens, tanto paucioribus indiget ad agendum: ergo agens nobilissimum nullo extra se eget: ergo si ipsum solum esset, adhuc res produceret; sed non ex se cum ipse nullius sit pars: ergo ex nihilo. Patet ergo, quod Deus potest in totam substantiam creaturae.

4) Ib. l. c. Item efficiens et finis sunt causae correlativae: ergo quod non est ab alio, non est ad aliud: sed omnia sunt ad aliud secundum omne, quod sunt: quia secundum omne, quod sunt, appetunt bonum, et status non est, nisi in summo bono.... Si ergo omnia mundana secundum se tota sunt propter aliud: ergo sunt ab alio.

ist nach seiner Ansicht nicht blos nicht nothwendig, sondern geradezu *unmöglich*. Nähme man an, sagt er, dass die Materie, woraus die Welt gebildet worden, ewig ausser Gott und ohne Zuthun Gottes da sei, dann wäre es allerdings vernünftig, auch die Welt selbst als etwas Ewiges und Anfangsloses zu denken. Denn indem unter dieser Voraussetzung Gott die Dinge aus der Materie bildete, würde er der Materie die Spuren seiner Thätigkeit und folglich auch seines Seins aufdrücken: wie etwa der Fuss seine Spur im Staube, welchen er betreten hat, zurücklässt. Wie daher in dem Falle, dass der Fuss sowohl als auch der Staub ewig wäre, Nichts entgegenstehen würde, dass auch die Spur des Fusses im Staube jene Ewigkeit theilte, obgleich sie durch den Fuss verursacht wäre: so könnte man das Gleiche ohne Widerspruch in der gegebenen Voraussetzung auch auf die Welt anwenden [1]). Allein die hier gemachte Voraussetzung ist eben selbst nicht zulässig. Die Materie ist nicht ewig; vielmehr ist die Welt nach Form *und* Materie von Gott aus Nichts geschaffen. Wenn aber dieses, dann ist die Annahme, dass die Welt ewig oder vielmehr ewig hervorgebracht sei, ganz und gar gegen alle Wahrheit und gegen alle Vernunft, und zwar in der Art, dass es gar nicht glaubbar ist, es habe je ein Philosoph unter der gedachten Voraussetzung dieser Ansicht gehuldigt. Der Grund hievon liegt darin, dass diese Annahme einen offenen Widerspruch einschliesst [2]). Ein Widerspruch liegt nämlich offenbar darin, dass dasjenige, was ein Sein hat, dem ein Nichtsein vorhergeht, ein ewiges Sein habe. Nun aber hat die Welt in der That ein solches Sein, welchem ein Nichtsein vorangeht. Denn die Welt ist von Gott aus Nichts hervorgebracht. Dieses „aus Nichts" kann nicht den Sinn haben, als sei das Nichts die Materie, aus welcher Gott die Welt schuf, oder als sei es eine Ursache, welche auf die Gestaltung des Seins der Welt einflösse. Es kann somit jener Ausdruck nur eine *Ordnung* bedeuten zwischen dem Nichts und dem Sein. Und diese Ordnung kann wiederum keine andere sein, als diese, dass das Nichts, das Nichtsein, dem Sein vorausgeht [3]). —

1) In l. sent. 2. dist. 1. art. 1. qu. 2, c.

2) Ib. l. c. Cum res omnes de nihilo productae fuerint, implicat dicere, mundum ab aeterno productum fuisse a principio per voluntatem agente et non naturaliter operante. — Dicendum, quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas: omnino est contra veritatem et rationem: et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcunque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestissimam contradictionem.

3) Ib. l. c. Impossibile est, quod habet esse post non esse, habere esse aeternum, quoniam haec est implicatio contradictionis. Sed mundus habet esse post non esse: ergo impossibile est esse aeternum. Quod autem habeat esse post non esse, probatur sic: Omne illud, quod totaliter habet esse ab aliquo differente

Ferner ist es unmöglich, dass ein Unendliches an Zahl in bestimmter Weise geordnet sei; denn jede Ordnung geht von einem Ersten, von einem Princip aus, und verbreitet sich von diesem über dasjenige, was in die Ordnung eingegliedert ist. Wo also kein Erstes, kein Princip ist, da ist auch keine Ordnung. Wendet man dieses auf die Welt an, so schliesst die anfanglose Dauer der letztern eine unendliche Zahl von Kreisbewegungen des Himmels um die Erde ein, und unter diesen kann keine als die erste angenommen werden, weil ja in der gedachten Hypothese kein Anfang jener Bewegungen stattfindet. Gehen aber diese Bewegungen nicht von einer ersten Bewegung aus, dann findet sich unter ihnen den gegebenen Prämissen zufolge auch keine Ordnung; somit folgt die eine nicht auf die andere, weil diese Folge eben nicht denkbar ist ohne Ordnung. Da nun die Erfahrung das Gegentheil lehrt, so muss nothwendig eine erste Kreisbewegung der Sonne um die Erde angenommen werden: und wenn dieses, dann muss die Welt nothwendig einen Anfang haben [1]). — Die Welt ist endlich nicht ohne den Menschen denkbar, weil des Menschen wegen in gewisser Weise alles Uebrige da ist, und ohne den Menschen alles Uebrige zwecklos wäre. Ist nun die Welt ewig, so müssen, da der einzelne Mensch als solcher nur eine Zeit lang existirt, unendlich viele Menschen bis auf den heutigen Tag schon gelebt haben. Nun sind aber die Seelen aller dieser einzelnen Menschen unsterblich: folglich müssen hic et nunc unendlich viele Seelen wirklich existiren. Unendlich Vieles kann aber nun einmal nicht *zumal* wirklich sein: folglich erscheint die gegebene Folge als unzulässig, und mithin auch dasjenige, woraus sie sich mit Nothwendigkeit ergibt: — die Ewigkeit der Welt. Um der Beweiskraft dieses Argumentes zu entgehen, gibt es nur Ein Mittel, nämlich eine Palingenesie oder aber eine reale Einheit aller Seelen in allen Menschen anzunehmen. Allein diese Ansichten sind nicht blos dem christlichen Glauben entgegen, sondern sie werden auch von der Philosophie als falsch nachgewiesen: und darum können sie den Beweis, gegen welchen sie angerufen werden, nicht umstossen [2]).

per essentiam, producitur ab illo ex nihilo. Sed mundus habet totaliter esse a Deo: ergo mundus producitur ex nihilo a Deo. Sed non ex nihilo materialiter nec causaliter: ergo ordinaliter. Quod autem omne, quod totaliter producitur ab aliquo differente per essentiam, habeat esse ex nihilo, patens est: nam quod totaliter producitur, producitur secundum materiam et formam: sed materia non habet, ex quo producatur, quia non ex Deo. Manifestum est igitur, quod ex nihilo. Minor autem, sc. quod mundus totaliter a Deo producatur, patet ex alio problemate.

1) Ib. l. c. Impossibile est, infinita ordinari; omnis enim ordo fluit a principio in medium: si ergo non est primum, non est ordo. Sed duratio mundi sive revolutiones coeli si sunt infinitae, non habent primam: ergo non habent ordinem: ergo una non est ante aliam; sed hoc est falsum: restat ergo, quod habeant primam. — 2) Ib. l. c.

Bonaventura führt noch weitere Gründe für seine Thesis auf, und unterlässt nicht, überall auf jene Einwendungen zu reflectiren, welche von der andern Seite her, auf welcher der heil. Thomas stand, dagegen möglicherweise gemacht werden konnten und wirklich gemacht wurden. Es würde uns zu weit führen, wollten wir seine Erörterungen über diesen Gegenstand noch weiter verfolgen [1]). Das aber dürfte, wenn man den Gedankengang des heil. Bonaventura in dieser Sache genau untersucht und ihn mit dem des heil. Thomas vergleicht, als sicher sich herausstellen, dass die Palme in diesem Streite dem heil. Bonaventura gebührt; denn es lässt sich nach unserer Ansicht nun einmal nicht absehen, wie denn von der Welt in der Voraussetzung, dass sie aus Nichts geschaffen sei, der Anfang sich hinwegdenken lasse. Es scheint uns das innerlich unmöglich zu sein.

Die ganze sichtbare Welt, welche Gott geschaffen hat, findet, wie bereits erwähnt, ihr höchstes Ziel im Menschen, in so ferne dieser durch die ihn umgebende Welt zur Erkenntniss, Liebe und Verehrung Gottes hingeleitet und aufgefordert werden soll [2]). Das ganze Streben der Natur ist auf die edelste Form, nämlich auf die vernünftige Seele hingerichtet, damit sie in dieser, wie die Linie des Cirkels, in ihren Anfang zurückkehre und dadurch ihre Vollendung und Beseligung finde [3]).

Gott wollte nämlich in der Schöpfung seine unendliche Güte andern Wesen mittheilen. Er schuf daher solche Dinge, welche in der Gottesnähe, und solche, welche in der Gottesferne standen: Engel und körperliche Wesen [4]). Beide wollte er an seiner Güte und Glückseligkeit Theil nehmen lassen. Aber denjenigen Wesen, welche in der Gottesferne stehen, den körperlichen Wesen, kann er seine Güte und Glückseligkeit nur mittelbar zutheilen; denn es ist göttliches Gesetz, dass das Niedrigste durch ein Mittleres zum Höchsten zurückgeführt werde. Deshalb schuf er den Menschen als Einheit von Geist und Natur, um durch denselben das Niedrigste mit dem Höchsten zu verbinden [5]).

§. 238.

Die menschliche Seele ist eine unkörperliche, geistige Substanz [6]). Der Leib dagegen ist zusammengesetzt aus den Elementen. Zwei von

1) Vgl. hierüber: *Katholik,* Jahrgang 1861, Augustheft, S. 129 ff.

2) Breviloqu. p. 2. c. 4. Indubitanter verum est, quod nos homines sumus finis omnium eorum, quae sunt, et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus accendatur homo ad laudandum et amandum factorem universorum. In l. sent. 2. dist. 15. art. 2. qu. 1.

3) Brevil. p. 2. c. 4. Ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis, ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam, quae est forma, ens vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur.

4) Ib. p. 2. c. 6. — 5) Ib. p. 2. c. 9. — 6) Ib. p. 2. c. 10. Declar. term. theol. p. 170 sqq. (ed. Brixen 1854.)

einander ganz verschiedene und weit abstehende Naturen hat also Gott im Menschen mit einander verbunden, und zwar ist diese Verbindung zwischen beiden eine ganz innige. Sie sind miteinander verbunden zur Einheit der Natur und der Person [1]). Die Seele ist nämlich die Wesensform des Leibes, und als solche verhält sie sich zu ihm zugleich als das bewegende Princip vermöge ihrer Kräfte [2]). Weil aber die Seele nicht blos eine natürliche Form, sondern auch eine Substanz und zwar eine geistige Substanz ist, so ist sie vom Leibe trennbar, d. h. sie ist von Natur aus incorruptibel und unsterblich [3]). Ebenso kann sie nicht durch natürliche Kräfte entstanden sein; ihre Entstehung ist auf eine unmittelbare göttliche Schöpfung zu reduciren [4]). Sie ist bestimmt zur ewigen Glückseligkeit in Gott, und muss deshalb als eine „forma beatificabilis" bezeichnet werden [5]).

Der Mensch ist mit freiem Willen ausgestattet, weil er sich die Glückseligkeit in Gott verdienen muss, und ein Verdienst ohne freien Willen nicht möglich ist [6]). Die Freiheit liegt in der Natur des Willens und ist von ihm untrennbar [7]). Der freie Wille ist aber im Menschen von dem blos natürlichen Willen, dem natürlichen Instincte, zu unterscheiden. Letzterem kommt die Freiheit nicht zu [8]). Die Freiheit des Willens bethätigt sich in der Wahl. Und da die Wahl als solche eine vorläufige Indifferenz voraussetzt gegenüber den verschiedenen Objecten, worauf sie sich beziehen kann, so kann der Mensch aus dieser Indifferenz in der Wahl nur heraustreten durch vorläufige Ueberlegung des Verstandes und durch die daran sich anschliessende Bewegung des Willens. An der Wahl ist somit Verstand und Wille zugleich betheiligt, und deshalb muss das liberum arbitrium als eine in Verstand und Willen zugleich begründete Fähigkeit bezeichnet werden [9]).

1) Brevil. p. 2. c. 10. Fecit Deus hominem ex naturis maxime distantibus (corpore et anima) conjunctis in unam personam et naturam.

2) Ib. p. 2. c. 9. p. 71. Anima non tantum unitur corpori ut perfectio, verum etiam ut motor, et sic perficit per essentiam, quia movet pariter per potentiam. p. 7. c. 5. Homo ex anima et corpore constat tanquam ex materia et forma.

3) Ib. p. 2. c. 9. p. 70. Cf. In l. sent. 2. dist. 19. art. 1. qu. 1. — 4) Brevil. p. 2. c. 9. p. 70. In l. sent. 2. dist. 18. art. 2. qu. 3. — 5) Brevil. p. 2. c. 9. Est igitur anima forma beatificabilis. — 6) Ib. p. 2. c. 9. p. 70.

7) Ib. l. c. Hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati.

8) Ib. l. c. p. 72. Quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium: hinc est, quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur.

9) Ib. l. c. Et quoniam talis electio est indifferens ad utramque partem, ideo a libero arbitrio. Et quoniam haec indifferentia consurgit ex deliberatione praeambula et voluntate adjuncta: hinc est, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis.

Weitläufig beschäftigt sich Bonaventura mit der Schilderung des Zustandes, in welchem der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen worden ist. Doch kehren in dieser Schilderung im Ganzen nur die Gedanken der Victoriner wieder. Um seine unendliche Güte ganz besonders an dem Menschen, als dem Haupte der sichtbaren Schöpfung, zu offenbaren, hat Gott denselben geschaffen ohne alle Makel und Schuld, ohne alle Strafe und ohne alles Elend. Er hat ihn geschaffen im Stande der Unschuld und Gerechtigkeit; er hat in ihm Leib und Seele in ein derartiges Verhältniss zu einander gesetzt, dass der Leib der Seele vollkommen gehorchte, dass keine sündige Begierlichkeit im Leibe herrschte, dass aber auch Tod und Leiden keine Macht über den Leib hatte [1]). Ein doppeltes Buch hat er ihm gegeben, woraus er die Wahrheit schöpfen konnte, ein inneres, — die ewige Weisheit nämlich, welche sein Inneres erleuchtete, und die äussere Sinnenwelt. Dem entsprechend war er mit einem doppelten Sinne ausgestattet, mit dem innern und mit dem äussern Sinne [2]), und diesem doppelten Sinne entsprach auch eine doppelte Bewegung, die eine nach dem Triebe der Vernunft im Geiste, die andere nach dem Triebe der Sinnlichkeit im Fleische. Letztere war aber der erstern untergeordnet [3]). Wiederum war dem Menschen dieser doppelten Bewegung gemäss ein zweifaches Gut bereitet, ein unsichtbares, ewiges und geistiges, und ein sichtbares, zeitliches und fleischliches. Das letztere ward ihm bei seiner Schöpfung thatsächlich zugetheilt; er sollte es besitzen ohne sein Verdienst. Das erstere dagegen ward ihm erst verheissen; er sollte es sich verdienen [4]).

Dadurch war denn aber dann auch ein doppeltes Gesetz bedingt, ein Gesetz der Natur, durch dessen Erfüllung das verliehene Gut bewahrt, und ein Gesetz der Zucht, durch dessen Beobachtung das verheissene Gut errungen oder verdient werden sollte [5]). Zu diesem Zwecke musste das Gesetz der Zucht einen unbedingten Gehorsam fordern [6]). Um diesen Gehorsam zu leisten, erhielt der Mensch eine vierfache Hilfe, eine zweifache in der Natur und eine zweifache in der Gnade. Die erstere bestand einerseits in einem richtigen Gewissen, um über das, was zu thun oder zu lassen sei, richtig zu urtheilen, und andererseits in der normalen Beschaffenheit der Syntheresis, um auch das Rechte zu wollen. Letztere dagegen bestand vorerst in der gratia gratis data, welche den Verstand erleuchtete zur Erkenntniss der Wahrheit, und

1) Ib. p. 2. c. 10. p. 74 sq. — 2) Ib. p. 2. c. 11. p. 76. — 3) Ib. p. 2. c. 11. p. 77. — 4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. c.

6) Ib. l. c. Bonum promissum nullo modo poterat mereri melius, quam per meram obedientiam. Obedientia autem mera est, quando praeceptum ex se solo obligat, non ex aliqua causa alia: et tale dicitur praeceptum disciplinae, quia per ipsam dicitur, quanta sit virtus obedientiae, quae suo merito ducit in coelum, suo autem demerito praecipitat in infernum.

dann in der gratia gratum faciens, welche den Menschen befähigte, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben[1]). So war der erste Mensch mit einer vollkommenen Natur ausgestattet und zugleich mit der übernatürlichen göttlichen Gnade ausgerüstet[2]).

Das Uebel im Allgemeinen ist nichts Positives; es ist nur die Privation des Guten[3]). Es ist die Negation der Ordnung und dessen, was ordnungsgemäss sein sollte. Es gibt aber eine doppelte Ordnung: die Ordnung der Gerechtigkeit und die Ordnung der Natur. Daher ist auch ein doppeltes Uebel möglich: das Uebel der Schuld oder das sittlich Böse, und das Uebel der Strafe. Ersteres ist die Negation der Ordnung der Gerechtigkeit, letzteres dagegen die Negation der Ordnung der Natur, d. h. die Negation des von der Natur geforderten Genusses, verbunden mit dem Gefühle des Gegensatzes[4]).

Die Sünde des ersten Menschen war daher gleichfalls die Negation der Ordnung der Gerechtigkeit. Der Mensch verweigerte Gott den Gehorsam, und diese Verweigerung war eben nichts anderes, als die Negation dessen, was er Gott vermöge der Ordnung der Gerechtigkeit schuldig war. Dafür kündigte aber auch der Leib der Seele den Gehorsam auf und empörte sich gegen dieselbe. Die Begierlichkeit löste sich aus der Unterordnung unter die Vernunft los und zog ihrerseits den Willen zum Bösen hin. Da nun der Mensch die menschliche Natur nur in dem Zustande fortpflanzen kann, in welchem sie sich thatsächlich in ihm befindet, so mussten auch alle Nachkommen des ersten Menschen im Stande der Privation der Ordnung der Gerechtigkeit und im Stande der Begierlichkeit in's Dasein eintreten: und das ist die Erbsünde. Die Erbsünde integrirt sich also aus den beiden genannten Momenten; sie bilden das Wesen derselben[5]). Die Erbsünde pflanzt sich durch das Fleisch fort, in so ferne dieses durch das Medium der Begierlichkeit gezeugt wird. In Adam hat die sün-

1) Ib. l. c. p. 78. — 2) Ib. l. c. Et sic ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus gratia divina. — 3) In l. sent. 2. dist. 34. art. 1 et 2. — 4) Brevil. p. 3. c. 10. Declar. term. theol. p. 173.

5) Brevil. p. 3. c. 6. p. 95 sq. Sicut igitur, si Adam stetisset in obedientia Dei, corpus suum spiritui obediens esset, et tale ad posteros transmitteret, et Deus illi animam infunderet, ita quod unita corpori immortali et sibi obedienti, haberet ordinem justitiae et immunitatem omnis poenae: sic ex quo Adam peccavit et caro facta est rebellis spiritui, oportet, quod talem ad posteros transmittat, et quod Deus secundum institutionem primariam animam infundat; anima vero, cum unitur carni rebelli, incurrit defectum ordinis naturalis justitiae, quo debebat omnibus inferioribus imperare. Et quia anima carni unita est, oportet, quod ipsam trahat et trahatur ab ipsa; et quia ipsam non potest trahere tanquam rebellem, necesse est, ut ab ipsa trahatur et incurrat morbum concupiscentiae; et sic incurrit simul carentiam debitae justitiae, et morbum concupiscentiae. Ex quibus duobus tanquam ex aversione et conversione dicitur integrari peccatum originale.

dige Seele das Fleisch inficirt; in seinen Nachkommen inficirt das Fleisch die mit ihm sich verbindende Seele[1]). Dort hat die Person die Natur corrumpirt; hier corrumpirt umgekehrt die Natur die Person[2]).

Dagegen geht die Heilung und Heiligung den umgekehrten Weg. Sie beginnt mit der Person und kommt der Natur zunächst nur in so weit zu, als sie in der Person individuirt ist. Sie tilgt im Geiste den Reat der Sünde, lässt aber im Fleische die Begierlichkeit bestehen[3]). Das Medium der Heilung und Heiligung ist die Gnade[4]). Gnade im weitern Sinne ist jegliche Mitwirkung Gottes zur Thätigkeit eines creatürlichen Wesens; im engern Sinne dagegen hat man zu unterscheiden zwischen gratia gratis data und zwischen gratia gratum faciens. Erstere ist die göttliche Hilfe, welche dem Menschen gewährt wird, damit er sich vorbereite zum Heile; die letztere dagegen ist eine Gabe des heiligen Geistes, welche den Menschen Gott wohlgefällig macht und ihn befähigt zum verdienstlichen Handeln[5]). Sie ist das formale Princip eines übernatürlichen Seins und Lebens im Menschen. Aus ihr fliessen die Tugenden in die Kräfte der Seele aus, die theologischen sowohl, als auch die sittlichen Tugenden[6]).

Doch brechen wir ab. Es ist endlich an der Zeit, dass wir uns der mystischen Lehre Bonaventura's zuwenden, auf welche wir den Hauptaccent zu legen haben. Das Bisherige bildet doch nur die Voraussetzung und die Grundlage zur Entwicklung dieser mystischen Lehre. Wie bei Hugo von St. Victor, so lesen wir auch bei Bonaventura von einem dreifachen Auge, welches der Mensch in seiner Schöpfung von Gott erhalten habe. Es ist das Auge des Fleisches, das Auge der Vernunft und das Auge der Contemplation. Durch das Auge des Fleisches sieht der Mensch die äussere Welt, durch das Auge der Vernunft sieht die Seele sich selbst und was in ihr ist; durch das Auge der Contemplation endlich sieht sie Gott und was Gottes ist. Das Auge der Contemplation ist aber einer vollkommenen Thätigkeit nur fähig durch jene Glorie, welche der Mensch durch die Sünde verloren hat. Daraus folgt, dass das Auge der Contemplation durch die Sünde unfähig geworden ist, Gott und was Gottes ist, so wie es sollte, zu sehen und zu betrachten. Aber diese Fähigkeit kann wieder errungen werden durch die Gnade, durch den Glauben und durch das Studium der heiligen Schrift; denn dadurch wird der menschliche Geist gereinigt, erleuchtet und vervollkommnet zur contemplativen Betrachtung des Himmlischen[7]). So stehen wir bei der mystischen Contemplation.

1) Ib. p. 3. c. 6. p. 94. In 1. sent. 2. dist. 30. art. 1. qu. 2. — dist. 31. art. 2. qu. 1. — 2) Brevil. p. 3. c. 6. Persona corrupit naturam, et natura corrupta corrumpit personam. — 3) Ib. p. 3. c. 7. — 4) Ib. p. 5. c. 3. — 5) Ib. p. 5. c. 2. c. 3. — 5) Ib. p. 5. c. 3. c. 4.

7) Ib. p. 2. c. 12. p. 80 sq. Accepit homo triplicem oculum, sicut dicit Hugo de St. Victore: scil. carnis, rationis et contemplationis. Carnis, quo videret mun-

§. 239.

Mit den Victorinern unterscheidet Bonaventura zwischen cogitatio, meditatio und contemplatio. Die erste Thätigkeit entspringt aus der Imagination, die zweite aus der Vernunft, die dritte aus der Intelligenz [1]). Die „Cogitatio" erfasst den Gegenstand nur oben hin, fixirt denselben nicht im Geiste und schweift daher planlos über die verschiedenen Gegenstände hin. Die „Meditatio" dagegen wendet sich anhaltend und ausschliesslich einem Gegenstande zu und sucht denselben auf discursivem Wege zu erforschen [2]). Die „Contemplatio" endlich schwingt sich empor im freien Fluge zur Betrachtung der Wahrheit, lässt ihren Blick frei von der mühsamen Vernunftforschung auf derselben ruhen und hat so den vollen Genuss der Wahrheit [3]).

Dieses vorausgesetzt sucht nun Bonaventura in seinem unsterblichen Buche „Itinerarium mentis ad Deum" den Weg zu zeichnen, auf welchem die Contemplation fortschreitet, oder mit andern Worten den Fortgang der Contemplation von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe darzulegen. Die Voraussetzung, dass der Mensch überhaupt den Weg der Contemplation einschlagen könne, ist einerseits die Gnade Gottes, weil wir ohne die Gnadenhilfe von Oben zu unserm höchsten Gute, zur vollkommenen Glückseligkeit nicht gelangen können, und andererseits wird von Seite des Menschen erfordert eindringliche Meditation, heiliger Wandel und insbesonders andächtiges und inbrünstiges Gebet; denn das Gebet kann mit Recht als die Mutter und der Urquell aller mystischen Erhebung bezeichnet werden [4]).

Da wir nun aber hienieden gemäss der wesentlichen Beschaffenheit

dum, et ea, quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea, quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea, quae sunt in Deo. Et sic oculo carnis videret homo ea, quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, oculo contemplationis ea, quae sunt supra se. Qui quidem oculus contemplationis actum suum non habet perfectum, nisi per gloriam, quam amisit per culpam, recuperat autem per gratiam et fidem et scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur et perficitur ad coelestia contemplanda.

1) De septem itineribus aeternitatis, 3. dist. 3. p. 150, b. (ed. Lugd. 1668.) — 2) Ib. 2. dist. 2. p. 144, a sq. — 3) Ib. 3. dist. 2 sq. p 150, a sqq.

4) Itinerarium mentis ad Deum, c. 1. p. 126, a sq. (ed. Lugd. 1668.) Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio, et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra seipsum ascendat, non ascensu corporali, sed ascensu cordiali. Sed supra nos levari non possumus, nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcunque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos, qui petunt ex corde humilite retdevote, et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur mater et origo est sursum actionis in Deum.... Ad contemplationem nemo venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam.

unserer Natur nur auf der Leiter der geschaffenen Dinge zu Gott aufsteigen können, so wird auch die Contemplation von dem Geschaffenen ausgehen und von diesem zu Gott sich erheben müssen. Das Geschaffene ist aber wiederum zweigetheilt: wir haben nämlich vor uns die körperliche und die geistige Welt. Das Körperliche ist ausser uns, das Geistige, die Seele, ist in uns. Dort offenbart sich die *Spur*, hier das *Bild* des Göttlichen. Daraus folgt, dass die Contemplation in drei Hauptstufen fortzuschreiten hat: wir müssen in der Contemplation zuerst hinaustreten zur körperlichen Welt, wo das Vestigium des göttlichen Wesens sich offenbart; dann müssen wir zurückkehren in uns selbst, müssen den Blick der Betrachtung auf uns selbst, auf unsere eigene Seele richten, in welcher das Bild Gottes widerstrahlt; und endlich müssen wir in der Contemplation uns erheben über uns selbst, um über uns das göttliche Wesen in sich selbst zu betrachten. Die beiden ersten Stufen verhalten sich nur vorbereitend zur dritten, auf welcher die Contemplation ihren Höhepunkt erreicht [1]).

Jede dieser drei Hauptstufen der Contemplation gliedert sich aber wiederum zweifach ab. Gott ist nämlich das α, aber auch das ω aller Dinge, und in beiderseitiger Beziehung ist er Gegenstand der Contemplation auf jeder Stufe derselben; Gott kann ferner auf jeder dieser Stufen *durch* den Spiegel und *in* dem Spiegel geschaut werden; auf jeder dieser Stufen endlich kann die Contemplation noch mit der der vorausgehenden Contemplationsstufe zusammenhängen, oder aber allein in voller Reinheit sich gestalten. Nach diesen Gesichtspunkten also verdoppelt sich jede der drei Hauptstufen der Contemplation: und folglich erhält man im Ganzen sechs Contemplationsstufen. Wie mithin Gott in sechs Tagen die Welt schuf und am siebenten ruhte, so hat auch das mystisch contemplative Leben durch sechs Stufen der Erleuchtung hindurch zu schreiten, um endlich zu jener mystischen Ruhe zu gelangen, welche den Sabbat des mystischen Lebens bezeichnet [2]). Je nach diesen sechs Stufen des Aufsteigens zu Gott in der Contemplation sind dann auch sechs Seelenkräfte zu unterscheiden, in deren Bereiche die einzelnen Contemplationsstufen fortschreitend sich bewegen: der Sinn, die Einbildungskraft, die Vernunft (ratio), der Verstand (intellectus), die Intelligenz (intelligentia) und endlich die Syntheresis, das Akma des menschlichen Geistes (apex mentis) [3]).

Jede dieser sechs Contemplationsstufen wird nun von Bonaventura eigens behandelt und ausführlich dargethan, auf welche Weise die Contemplation auf jeder derselben sich gestaltet. Auf der untersten Stufe, auf welcher der contemplative Geist Gott *per* vestigium betrachtet, wendet sich die Contemplation den äussern Dingen zu, und erblickt in denselben überall Gewicht, Zahl und Mass. Das lei-

1) Ib. c. 1. p. 126, a sq. — 2) Ib. c. 1. p. 126, b. — 3) Ib. l. c. Brevil. p. 5. c. 6. p. 171 sq.

tet sie hinüber zur Erkenntniss der göttlichen Macht, Weisheit und Güte, weil nur unter der Voraussetzung dieser göttlichen Eigenschaften überall in der Welt Gewicht, Zahl und Mass sein kann. Ferner erblickt der contemplative Geist in der Welt eine continuirliche Aufstufung der Dinge nach den Graden ihres Seins und ihrer Vollkommenheit: und auch dieses leitet ihn hin zur Erkenntniss der göttlichen Macht, Weisheit und Güte. Endlich sieht er, dass die Welt einen Ursprung ihres Seins hat, dass ihr zeitliches Dasein fortschreitet nach den drei Perioden des Naturgesetzes, des geschriebenen Gesetzes und der Gnade, und dass sie ein Ende haben werde mit dem Eintritte des letzten Gerichtes. In dem Ursprung der Welt nun sieht er die göttliche Macht zur Offenbarung treten, in dem geordneten Verlaufe derselben die weise Vorsehung Gottes und in dem Ende derselben die göttliche Gerechtigkeit [1]).

Auf der zweiten Stufe der Contemplation, auf welcher Gott *in vestigio* erkannt wird, betrachtet der Geist die äussere Welt als Makrokosmos in ihrem Verhältnisse zum Mikrokosmos. Da sieht er, wie die äussern Dinge durch die sinnliche Species der Seele zur Erkenntniss sich vermitteln, wie aus der sinnlichen Auffassung der Gegenstände in uns das Wohlgefallen an denselben, der Genuss derselben entsteht, und wie endlich hierauf die Unterscheidung und das Urtheil über die äussern Gegenstände in uns erfolgt. Betrachtet er nun die sinnliche Species, wie sie als die Aehnlichkeit des äussern Gegenstandes in dem Sinne erzeugt wird, so leitet ihn solches hin zur Betrachtung der ewigen Erzeugung des Sohnes Gottes als des Gleichbildes des Vaters; wendet er ferner seinen Blick auf den Genuss, welchen die Schönheit der sinnlichen Erscheinung in ihm erzeugt, so leitet ihn solches hin zur Erkenntniss der unendlichen Schönheit des Gleichbildes des göttlichen Vaters und der unendlichen Glückseligkeit, welche der Vater im Sohne und der Sohn im Vater geniesst; reflectirt er endlich auf das Urtheil, welches der Geist über die erscheinenden Gegenstände fällt, so ist ihm solches der Fingerzeig auf das göttliche Wort als auf die ewige Vernunft, als auf die unveränderliche und untrügliche Regel aller Wahrheit, nach welcher wir über Alles urtheilen [2]).

Auf der dritten Contemplationsstufe, auf welcher Gott *per imaginem* erkannt wird, zieht sich der contemplative Geist von der Aussenwelt zurück und versenkt sich in sich selbst. Da erblickt er denn in sich selbst drei wesentliche Kräfte: das Gedächtniss, den Verstand und den Willen, und ist sich bewusst der Thätigkeiten dieser Kräfte. Reflectirt er nun zuerst auf das Gedächtniss, so sieht er, dass dasselbe Vergangenes behält, Gegenwärtiges aufnimmt und Künftiges voraussieht; er sieht ferner, dass es die einfachen Grundbegriffe in sich schliesst, und dass

1) Itin. ment. ad Deum, c. 1, p. 127, a. — 2) Ib. c. 2.

es endlich die obersten, unveränderlichen Principien der Wissenschaft in sich fasst. Das erstere Moment nun leitet ihn hinüber zur Erkenntniss der göttlichen Ewigkeit, welche alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige als reine Gegenwart in sich schliesst; das zweite bringt ihn zur Erkenntniss, dass er nicht blos Erkenntnissformen aus der sinnlichen Anschauung gewinnt, sondern dass er auch solche ohne die Sinne von einem höhern Wesen von oben herab erhält; das dritte endlich bringt ihn zur Ueberzeugung, dass ihm ein unveränderliches göttliches Licht unmittelbar leuchtet, vermittelst dessen und in welchem er die unveränderlichen Wahrheiten erkennt [1]).

Wendet dagegen der Geist seinen Blick der Verstandesthätigkeit zu, so sieht er, dass dieselbe in der Bildung von Begriffen, von Sätzen und von Schlussfolgerungen sich vollzieht, also die Einsicht in die Begriffe, in die Sätze und in die Schlussfolgerungen anstrebt. Begriffe aber kann der Verstand nicht verstehen ohne Definition, und eine Definition ist wiederum nicht möglich ohne Auflösung in die höchsten Begriffe. Der höchste Begriff aber ist der Begriff des Seins. Also muss der Verstand, um überhaupt definiren zu können, vorher erkennen das Sein und seine höchsten wesentlichen Bestimmungen: Einheit, Wahrheit und Güte. Nun erkennt aber der Verstand das Seiende als complet und incomplet, als vollkommen und unvollkommen, als möglich und wirklich, als einfach und zusammengesetzt, als veränderlich und unveränderlich, u. s. w.: kurz, er erkennt nicht blos das Positive, sondern auch das Negative in den Dingen, nicht blos ihre Vollkommenheiten, sondern auch ihre Defecte. Aber das Negative ist nur erkennbar durch das Positive, weil es eben die Negation des Positiven ist. Das Unvollkommene ist somit nicht erkennbar ohne das Vollkommene schlechthin. Es wäre somit unmöglich, dass der Verstand ein Ding nach seinem eigenthümlichen Sein erkenne und definire, wofern er nicht durch den Begriff des reinsten, realsten und vollkommensten Wesens geleitet würde. Diesen Begriff muss er also schon von vorneherein in sich schliessen. Und so führt schon die erste Denkoperation unseres Verstandes den betrachtenden Geist wiederum auf Gott hin und lässt ihn denselben erkennen als das absolut vollkommene Sein [2]). — Das Gleiche

1) Ib. c. 3. p. 129, b.

2) Ib. c. 3. p. 129, b sq. Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid sit ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ... cum privationes et defectus nulla-

gilt auch von der zweiten Denkoperation, welche die Bildung der Sätze und die Einsicht in die Wahrheit derselben erweckt. Der Verstand erkennt nämlich nothwendige und unveränderliche Wahrheiten, nicht blos nach ihrem Inhalte, sondern auch in so fern sie nothwendig und unveränderlich sind. Da nun aber unser Geist selbst ein zufälliges und veränderliches Sein ist, so können wir jene Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der gedachten Wahrheiten nicht durch uns selbst erkennen, sondern wir können sie nur erkennen durch ein anderes in sich nothwendiges und unveränderliches Licht, nämlich durch das Licht des göttlichen Wortes, welches „jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt." Mit diesem göttlichen Lichte muss also unser Verstand unmittelbar verbunden sein. So leitet also auch diese Denkoperation des Verstandes den Geist wiederum hin zu Gott als zu dem ewigen unveränderlichen Lichte, in welchem wir alle Wahrheit erblicken. — Wenn endlich der Verstand eine Schlussfolgerung zieht, so erblickt er zugleich die Nothwendigkeit der Folge des Schlusssatzes aus den Prämissen. Woher diese Nothwendigkeit? In dem Dasein der Materie kann sie nicht begründet sein, weil diese zufällig ist, und mithin auch die Folge zufällig sein müsste. Auch diese Nothwendigkeit kann der Verstand nur erblicken in der nothwendigen Wahrheit, welche ihm unmittelbar leuchtet. In keinem Stadium kann also der Mensch seine eigene Denkoperation betrachten, ohne dadurch zu Gott hingeführt zu werden [1]).

tenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvat intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu. Et sic de aliis conditionibus praelibatis.

1) Ib. c. 3. p. 130, a. Intellectum autem propositionum tunc intellectus noster veraciter dicitur comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur, veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae „illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum," quae est lux vera et verbum in principio apud Deum. Intellectum autem illationis tunc veraciter percipit intellectus noster, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis, quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut „si homo currit, homo movetur" Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius aeternae artis repraesentationem Ex quo manifeste apparet, quod intellectus noster conjunctus sit ipsi aeternae veritati,

§. 240.

Wie mit der Gedächtniss- und Verstandes-, so verhält es sich endlich auch mit der Willensthätigkeit. Wenn wir wählen, so geht dieser Wahl ein Urtheil voraus, in welchem wir urtheilen, welches von mehreren Objecten das bessere und vorzüglichere sei. Besser und vortrefflicher als ein Anderes ist aber Etwas nur in so fern, als es mehr als dieses Andere dem Besten und Vollkommensten ähnlich ist. Daraus folgt, dass Niemand urtheilen kann, ob Etwas vorzüglicher oder besser sei als ein Anderes, wenn er nicht irgend eine Erkenntniss von dem Besten und Vollkommensten hat, weil er nur unter der Voraussetzung dieser Erkenntniss bestimmen kann, welcher von den fraglichen Gegenständen dem Besten und Vollkommensten mehr oder weniger ähnlich sei. Deshalb muss unserm Geiste von Natur aus und vor aller andern Erkenntniss die Erkenntniss des höchsten Gutes eingeprägt sein. Und so wird der Geist auch durch die Betrachtung seiner Willensthätigkeit zu Gott hingeleitet[1]). Diess um so mehr, als wenn wir etwas thun wollen, wir ein gewisses Urtheil zu gewinnen suchen über das, was wir thun oder unterlassen sollen. Ein solches Urtheil gewinnen wir aber nur durch ein Gesetz. Jedoch auch durch das Gesetz können wir nur unter der Bedingung zu einem gewissen Urtheile kommen, wenn wir vorher gewiss sind, dass dieses Gesetz recht sei, und dass dasselbe für sich selbst sich allem Urtheile entziehe. Daher kann dieses Gesetz nicht unser Geist selbst sein, weil wir ja auch über diesen nach dem Gesetze urtheilen. Es muss dieses Gesetz über unserm Geiste stehen, und da nichts über diesem steht, als Gott, so muss auch von diesem Standpunkte aus die Betrachtung unserer Willensthätigkeit uns zu Gott führen[2]). Dazu kommt endlich noch, dass in unserm Willen von Natur aus das Stre-

dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant, et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

1) Ib. l. c. Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, judicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum. Accessus autem est secundum majorem 'assimilationem. Nullus igitur scit, utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat. Non enim scio, hunc similem esse Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum. Omni igitur consilianti necessario est impressa notitia summi boni.

2) Ib. l. c. p. 130, a sq. Judicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter judicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta sit, et quod ipsam judicare non debeat. Sed mens nostra judicat de seipsa. Cum igitur non possit judicare de lege per quam judicat, lex illa superior est mente nostra, et per hanc judicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem superius mente humana, nisi solus ille, qui fecit eam. Igitur in judicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat.

ben nach der höchsten Glückseligkeit und somit nach dem höchsten Gute gelegen ist. Der Wille kann Nichts wollen ohne den Zweck der Glückseligkeit, welche eben durch das höchste Gut bedingt ist. Und so kann die Willensthätigkeit, schon nach ihrem Zwecke betrachtet, nicht gedacht werden, ohne dass sie die Betrachtung wiederum auf Gott als auf das höchste Gut hinüberleitet [1]).

So erhebt sich denn der contemplative Geist durch sich selbst als durch das Bild Gottes zur Betrachtung des göttlichen Wesens, indem er seine Kräfte und Thätigkeiten zu erforschen sucht. Und nicht blos zur Betrachtung des göttlichen Wesens vermag er sich auf diesem Wege zu erheben, sondern auch zur Betrachtung der göttlichen Trinität. Denn aus dem Gedächtnisse entspringt in ihm gleich als dessen Sohn die Intelligenz, und aus beiden resultirt die Liebe gleich als das Band, welches beide miteinander verknüpft. Ist das nicht ein klarer Hinweis auf den ewigen Vater, auf das ewige persönliche Wort, welches aus diesem, und auf die ewige persönliche Liebe, welche aus beiden zugleich hervorgeht [2]) ?

Auf der vierten Contemplationsstufe ferner, auf welcher Gott *in* imagine erkannt wird, reichen die natürlichen Kräfte der Seele als Bedingungen der Contemplation nicht mehr aus: Christus allein durch seine übernatürliche reinigende und heiligende Gnade ist die Thüre und der Weg zu dieser Contemplationsstufe. Soll nämlich der Geist in sich selbst als *in* dem Bilde Gottes Gott schauen, dann muss er bekleidet sein mit den drei übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Durch diese Tugenden wird er gereinigt, erleuchtet und vervollkommnet, und dadurch, dass dieses geschieht, werden die geistigen Sinne in ihm wieder erweckt, der geistige Gesichtssinn, um den Glanz des göttlichen Lichtes zu schauen, der geistige Gehörsinn, um dem göttlichen Worte zu lauschen, der geistige Geruchsinn, um in einem gewissen geistigen Suspirium, in welchem er hoffend zu Gott aufathmet, die Inspiration des göttlichen Wortes gleichsam in sich einzuziehen, der geistige Geschmack- und Tastsinn, um in unerschöpflicher Liebe zu Gott die göttliche Wonne zu kosten und zu fühlen [3]). Auf solche Weise also gestaltet sich das mystische Leben der Contemplation auf dieser vierten Stufe: es bewegt sich dasselbe hier nicht so fast mehr in der Vernunftbetrachtung; es wogt vielmehr dasselbe in den Tiefen des Affectes, des Gefühles; man muss es selbst in seinem Innern erfahren, um es zu verstehen [4]). Aus der Wurzel dieses tiefen geistigen Erfahrungslebens erwächst im Geiste Andacht, Bewunderung und Jubel, und diese können wiederum bis zu dem Grade sich steigern, dass die Wogen des innern Lebens überströmen und den Geist in die Ent-

1) Ib. l. c p. 130, b. — 2) Ib. l. c. p. 130, b. — 3) Ib. c. 4. p. 131, a.

4) Ib. l. c. Hunc quartum gradum nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali, quam in consideratione rationali.

rückung emporziehen. Und so ist dieses innere Leben des geistigen Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Fühlens zugleich dasjenige, was als die nächste Voraussetzung und Disposition zur höchsten Erhebung des mystischen Lebens, zur Ekstase, betrachtet werden muss [1]).

Nachdem nun der Geist die vier ersten Contemplationsstufen durchwandelt, nachdem er in den beiden ersten in den Vorhof, in den beiden letztern in das Heiligthum eingetreten ist: hat er nun einzutreten in das Allerheiligste. Er steigt zu den beiden höchsten Stufen der Contemplation empor; er betrachtet Gott nicht mehr in den Aussendingen, nicht mehr in sich selbst, sondern er betrachtet ihn nun *über sich*; er schaut ihn nicht mehr im Spiegel, sondern nach seiner lautern Wirklichkeit. Bedingt aber ist diese Betrachtung durch das göttliche Licht, dessen Signatur dem menschlichen Geiste nach den Worten des Psalmisten aufgedrückt ist. Dieses göttliche Licht sucht der Geist zu erfassen nicht mehr in seinem Reflexe, sondern in seinem Ansichsein [2]). Aber wie im Allerheiligsten des alttestamentlichen Tempels über der Bundeslade zwei Cherubim thronten, so müssen wir auch im Allerheiligsten der Contemplation wiederum zwei Weisen der Betrachtung unterscheiden. Die Betrachtung kann sich nämlich zuwenden dem Wesen Gottes, und sie kann sich zuwenden dem Geheimnisse der Dreipersönlichkeit; sie kann Gott betrachten als das Sein, und sie kann ihn betrachten als das Gute. Und so ergeben sich uns denn auch in diesem höchsten Gebiete wiederum zwei Stufen der Contemplation, die fünfte und die sechste in der ganzen Zahl derselben [3]).

Auf der fünften Contemplationsstufe betrachtet der menschliche Geist das göttliche Sein nach seiner Wesenheit. Will er dasselbe erfassen, dann hefte er seinen Blick auf das reine Sein. Dieses reine Sein kann er nicht denken als nichtseiend; denn dieses reine Sein leuchtet seiner Erkenntniss ja nur auf durch Entfernung alles Nichtseins, wie er den Gedanken des Nichts nur erfassen kann durch Entfernung alles Seins. Wie also das reine Nichts nichts hat vom Sein, so hat auch das reine Sein nichts vom Nichtsein, weder der Wirklichkeit, noch der Möglichkeit nach. Fragen wir nun aber, welches von beiden das Ersterkannte sei, das Sein oder das Nichtsein, so kann es keinem

1) Ib. l. c. In hoc namque gradu recuperatis sensibus interioribus, ad videndum summe pulchrum, ad audiendum summe harmonicum, ad odorandum summe odoriferum, ad degustandum summe suave, ad apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem. . . . etc.

2) Ib. c. 5. p. 132, a. Contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra nos per vestigium, intra nos per imaginem, et supra nos per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur. — 3) Ib. c. 5. p. 132, a.

Zweifel unterliegen, dass das Nichtsein, weil es eben die Negation des Seins ist, nur durch das Sein erkannt werden könne. Daraus folgt, dass nicht das Nichtsein, sondern das Sein das Ersterkannte ist, und dass dieses durch sich selbst und nicht durch ein Anderes vom Verstande erkannt wird. Dieses ersterkannte Sein dürfen wir nun aber nicht auffassen als ein Sein der Potenz nach, oder als ein beschränktes Sein; denn ein solches trägt schon wieder eine Negation in sich, welche doch von dem ersterkannten Sein auszuschliessen ist. Wir müssen es also fassen als das absolut wirkliche, als das unbeschränkte Sein. Kurz es ist kein anderes, als das göttliche Sein. So ist das göttliche Sein das ersterkannte, und ohne dasselbe ist kein anderes Sein erkennbar. Sonderbare Blindheit unsers Verstandes! Er blickt auf die Dinge, welche ihn umgeben, und jenes Sein, wodurch er sie erkennt, sieht er nicht. Aber wie der Sinn im Lichte der Sonne Alles sieht, und doch das Licht nicht berücksichtigt, wodurch er Alles sieht, so verhält es sich auch mit unserm Verstande [1]).

Hat nun aber der menschliche Geist in der so eben entwickelten Weise das reine und absolute göttliche Sein in seiner Reinheit und Absolutheit erfasst, so kann er nun seine Betrachtung über dasselbe weiter ausdehnen. Er findet in demselben ein unerschöpfliches Meer der Erkenntniss. Das göttliche Sein kann nie gedacht werden als nichtseiend; es ist also ewig und unvergänglich; es ist frei von jeder Potenzialität,

1) Ib. c. 5. p. 132, a sq. Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse, nec de ejus conditionibus: sic e contra, ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu, nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non esse sit privatio essendi, non cadit in intellectum, nisi per esse: esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia nonnisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est, quod primo cadit in intellectu, et illud esse est, quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo, quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicuti oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt caetera, non videt, et si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, non advertit.... Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre: non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio; sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

absolute Wirklichkeit; es kann nicht gedacht werden als beursacht: es ist das erste und nothwendige Sein; es ist ohne allen Mangel, die absolute Vollkommenheit; es ist absolut einfach und unveränderlich; es erfüllt alle Dauer, und ist zugleich der Mittelpunkt und der Umkreis derselben; es ist ganz in Allem und ganz ausser Allem; es ist in Allem, aber nicht eingeschlossen; es ist ausser Allem, aber nicht ausgeschlossen; es ist die intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall, deren Umkreis nirgends ist. Auf solche Weise verbreitet sich also die Betrachtung über das Wesen Gottes und seine Eigenschaften, und indem sie dieselben zu erforschen sucht, erweitert sich der Gesichtskreis des Geistes immer mehr, ohne je die Fülle des göttlichen Seins zu erschöpfen [1]).

§. 241.

Auf der sechsten Stufe der Contemplation endlich heftet der menschliche Geist seinen Blick auf das dreipersönliche Leben Gottes. Da betrachtet er Gott nicht mehr als das absolute Sein, sondern als die absolute Güte. Im Begriffe des Guten aber liegt es, dass es sich ergiesse, dass es sich mittheile und zwar nach seiner ganzen Fülle. Und so wird seine Betrachtung von selbst hingeleitet auf die ewige Selbstmittheilung Gottes in der Generation des Sohnes und in der Spiration des heiligen Geistes. Von diesem Standpunkte aus dringt er immer weiter vor in der Contemplation dieses unaussprechlichen Geheimnisses und verfolgt im Gedanken die besondern Momente desselben; aber freilich immer mit dem Bewusstsein, dass er dasselbe nie gänzlich zu begreifen vermöge. Denn um die göttlichen Geheimnisse zu ergründen, reichen die schwachen Kräfte des geschaffenen Geistes auch im Stande höchster Vervollkommnung nicht hin [2]).

Auf solche Weise also gestaltet sich der Fortgang der Contemplation von der untersten bis zur obersten Stufe. Aber was nun, wenn der menschliche Geist in der Contemplation die oberste Stufe erklommen hat? — Ueber der Bundeslade stand im Allerheiligsten des alten Tempels das Propitiatorium, der Sitz Gottes. Auf die sechs Tage der Schöpfung folgte der Tag der Ruhe. So muss auch dem menschlichen Geiste der Tag der Ruhe anbrechen, wenn er die höchste Stufe der Contemplation erstiegen hat. Diess geschieht in der Entrückung des Geistes, in der *Ekstase*. Der Geist erhebt sich im Fluge der Contemplation über sich selbst, er kommt ausser sich, er wird entrückt. Die Thüre zu dieser Stufe des mystischen Lebens ist Christus. Er ist das Propitiatorium, welches über der Bundeslade sich erhebt; in ihm glänzt Gott, in ihm taucht der Geist ganz in das Meer des göttlichen Lichtes ein. Das Feuer der Andacht, der Bewunderung, des Jubels, welches im Innern des Geistes brennt, schlägt über in die helle Flamme der Entzückung [3]). Da entschlägt sich der Geist aller sinnlichen und

1) Ib. c. 5. p. 132, b sq. — 2) Ib. c. 6. — 3) Ib. c. 7. p. 134, a sq.

intellectuellen Erkenntnissthätigkeit, da erhebt er sich über alles Sinnliche und Uebersinnliche, über alles Seiende und Nichtseiende, und indem er in den Stand einer heiligen Unwissenheit eintritt, ist er ganz in die Betrachtung jener göttlichen Einheit versunken, welche über allem Sein und über allem Wissen steht [1]). Nicht als ob der Stand der Ekstase, weil alles Wissen übersteigend, ein Stand des Unbewusstseins wäre. Nein, es ist jenes Wissen eine wissende Unwissenheit; indem der Geist in das heilige Dunkel der göttlichen Einheit eintritt, leuchtet ihm ein höheres Wissen auf, welches hoch sich erhebt über die gewöhnliche Erkenntniss, über das gewöhnliche discursive Wissen, weil es unmittelbare Schauung ist [2]). — So wird dann auch der ganze Affect, die ganze Willensthätigkeit des Menschen auf das Göttliche concentrirt und in dasselbe verwandelt. Es entzündet sich in ihm jene Flamme der Liebe, welche so zu sagen die Eigenheit zerstört und den Geist dem Affecte nach ganz mit dem göttlichen Willen eins macht [3]). Da spricht dann Gott innerlich zu dem Geiste und enthüllt ihm die Wahrheit, da kostet der Geist die Süssigkeit der göttlichen Güter; da empfindet er einen Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit und Glückseligkeit, welche seiner im Jenseits wartet [4]). So ist die Ekstase eine in ein Meer von Entzückung eingetauchte Erhebung des innern Menschen über den äussern, des Geistes über sich selbst, eine Erhebung zu dem über allem Begriffe stehenden Quell der göttlichen Liebe [5]). Niemand kennt diesen Zustand, der ihn nicht selbst erfährt; Niemand erfährt ihn aber, ausser durch die göttliche Gnade [6]). Niemand kann zu demselben gelangen, es sei denn, dass er nach ihm

1) Ib. c. 7. p. 134, b. Tu autem, o amice, circa mysticas visiones corroborato itinere, et sensus desere, et intellectuales operationes, et sensibilia et invisibilia, et omne non ens et ens, et ad unitatem, (ut possibile est) inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim teipso, et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et omnibus absolutus ascendens.

2) Brevil. p. 5. c. 6. p. 172. Spiritus noster quadam ignorantia docta supra seipsum rapitur in caliginem et excessum.

3) Itiner. ment. ad Deum, c. 7. p. 134, b. In hoc transitu si sit perfectus, oportet, quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. De septem itineribus aeternitatis, 4. dist. 1. p. 159, b.

4) De sept. itin. aetern. 5. dist. 1 sqq. 6. dist. 1 sqq.

5) De septem gradibus contemplationis, p. 97, a. Ecstasis est, deserto exteriore homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio, ad superintellectualem divini amoris fontem, mediantibus sursum activis virtutibus pro viribus se extendens. (ed. Lugd. 1668.)

6) Breviloqu. p. 6. c. 6. p. 172. Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit, nisi qui probat, nemo autem probat, nisi per gratiam divinitus datam.

verlangt; Niemand aber verlangt nach ihm, den nicht das Feuer des heiligen Geistes bis in das innerste Mark seiner Seele durchdringt[1]. Hier vermag nichts die Natur, wenig die Forschung, geringes der Fleiss; Vieles aber, ja Alles die Salbung des heiligen Geistes[2]. Das ist der Sabbat des mystischen Lebens; das ist der Tod des äussern und zugleich die Auferstehung des innern Menschen zu einer höhern, ja zur höchsten Stufe des Lebens hienieden[3].

Wir sehen, Bonaventura reiht sich würdig den grossen und erleuchteten Geistern an, welche vor ihm mit der Untersuchung des mystischen Lebens, seines Ausgangspunktes, seines Fortganges und seines höchsten Endziels sich beschäftigt hatten. Die Mystik der Victoriner kehrt bei ihm in höherer Vollendung wieder. Wie die Victoriner, so hält auch Bonaventura entschieden fest an dem Grundsatze, dass das mystische Leben in seinem Anfange sowohl, als auch in seinem Fortgange durch die übernatürliche Gnade Gottes bedingt sei, und dass insbesonders die höchste Stufe des mystischen Lebens, die Entrückung des Geistes, als etwas Ausserordentliches, rein Uebernatürliches betrachtet werden müsse, dessen Erringung nicht in der natürlichen Kraft des Menschen gelegen ist. Alles hängt hier von der göttlichen Erleuchtung ab, welche im Menschen zwar die Bedingungen der Ascese voraussetzt, welche aber dennoch in der freien Hand Gottes liegt, und welche er nur demjenigen verleiht, dem er sie verleihen will. Von diesem Standpunkte aus ist es dem Bonaventura möglich, die Mystik inner jenen Grenzen zu erhalten, inner welchen die Gefahr einer pantheistischen Vermengung des menschlichen Geistes mit Gott in der Ekstase glücklich beseitigt ist. Was für die arabische und jüdische Mystik stets der Stein des Anstosses, die Klippe war, an welcher sie zerschellte, das ist hier glücklich umgangen. Die Araber und Juden konnten die Mystik nur naturalistisch construiren, und auf diesem Boden liess sich die innige Einigung zwischen Gott und dem menschlichen Geiste, wie sie die Idee der mystischen Entrückung fordert, nur dadurch gewinnen, dass man den Natur- und Substanzunterschied zwischen beiden überhaupt aufhob. Hier in der christlichen Mystik dagegen, wie sie von Bonaventura vertreten ist, liegt ein höheres übernatürliches Princip jener Einigung vor in der über-

1) Itin. ment. ad Deum, c. 7. p. 134, b. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit, nisi qui desiderat, nec desiderat, nisi quem ignis spiritus sancti medullitus inflammat.... Si autem quaeris, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem, et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c.

natürlichen Gnadenerleuchtung Gottes; dadurch wird das Band der mystischen Vereinigung zwischen dem Geiste und Gott auf's engste geknüpft, der Geist wird dadurch ganz in die Wonne des göttlichen Lichtes eingetaucht, ohne dass er jedoch seine ihm eigenthümliche geschöpfliche Natur in dieser höchsten Einigung mit Gott zu verlieren braucht. Der Versucher, welcher hier gerade in den höchsten Gebieten des geistigen Lebens lauert, um den menschlichen Geist von der höchsten Höhe in die tiefste Tiefe hinabzuschleudern, so dass er sogar vor der Selbstvernichtung nicht mehr zurückschreckt, ist von Bonaventura glücklich abgewiesen und überwunden. Jene feine Grenzlinie, welche in diesem Gebiete die Wahrheit von dem Irrthum scheidet, ist hier in festen Zügen um das mystische Leben herumgezogen. Wir werden bald sehen, dass schon in der nächstfolgenden Zeit die Mystik hin und wieder selbst bei christlichen Mystikern nicht inner diesen geheiligten Grenzen sich zu halten vermochte. Um so höher ist daher das Verdienst Bonaventura's anzuschlagen. Es soll allerdings nicht gesagt werden, dass alle Ausführungen, welche uns Bonaventura im Fortgange seiner mystischen Lehre darbietet, die Kritik zu bestehen vermögen. So haben wir gesehen, dass er in der Schilderung der dritten und vierten Contemplationsstufe auf die Annahme hinauskommt, Gott als das Sein schlechthin, als die absolute Regel alles Wahren und Guten sei das Ersterkannte, und dadurch werde erst alles Andere erkennbar. Diese Annahme steht im offenen Widerspruche mit der thomistischen Lehre, in welcher ausdrücklich und mit guten Gründen geläugnet wird, dass Gott in solcher Weise das Ersterkannte sei. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Thomas hier gegen Bonaventura im Rechte ist. Allein für das Ganze der mystischen Lehre Bonaventura's ist dieser Satz nicht von solcher Wichtigkeit, dass er die Vortrefflichkeit derselben entschieden beeinträchtigen könnte. Bonaventura folgt hier, wie aus dem Inhalte und Tenor seiner Beweisführung hervorgeht, der Fährte des heil. Augustin, dessen Ausführungen allerdings nicht *nothwendig* den Sinn haben dürften, welchen ihnen Bonaventura beilegt. Wie dem auch immer sein möge: die mystisch-contemplative Lehre, wie sie Bonaventura insbesonders in seinem „Itinerarium mentis ad Deum" niedergelegt hat, wird doch immer eines der schönsten und herrlichsten Erzeugnisse des christlichen Geistes sein und bleiben.

2. Roger Bacon.

§. 242.

Wenn Bonaventura als der Träger der Mystik im dreizehnten Jahrhunderte dasteht, so hat auch die Naturwissenschaft in diesem Jahrhunderte einen hervorragenden Vertreter gefunden. Es ist Roger Bacon. Geboren bei Ilchester in der englischen Grafschaft Somersethshire im

Jahre 1214 aus einer angesehenen Familie, legte er zu Oxford und Paris den Grund zu seiner nachmaligen wissenschaftlichen Bedeutung. Er studirte nicht blos Philosophie und Theologie, sondern umfasste auch das Studium der Sprachen, der Geschichte, der Naturwissenschaft, der Medicin und der Mathematik mit dem grössten Eifer. Nachdem er zu Paris Doctor der Theologie geworden, trat er in den Franciscanerorden und ward bald ein berühmter Lehrer an der Universität Oxford. Von seinen Zeitgenossen erhielt er den Ehrentitel: „Doctor mirabilis." Da er aber mehr als billig in die Träumereien der Astrologie sich verlor, so kam er darüber in den Ruf der Zauberei. Wegen mancherlei Irrthümern, deren er sich in seinen astrologischen Tendenzen schuldig machte, wurde er im Jahre 1278 von seinem Ordensgeneral in Untersuchung gezogen; seine Schriften wurden verdammt, und er selbst in gefänglichen Gewahrsam gebracht. Papst Nicolaus IV. bestätigte anfänglich dieses Urtheil, hob es jedoch nach einiger Zeit wieder auf, in Folge dessen Bacon seine Freiheit wieder erhielt. Er starb um das Jahr 1292.

Das Studium der Naturwissenschaften war schon von Albert dem Grossen in die christlichen Schulen eingeführt worden, und er selbst war in der Pflege dieser Wissenschaften mit glänzendem Beispiele vorangegangen. Hierin schliesst sich ihm Roger Bacon an. Er ist nicht zufrieden mit der Art und Weise, wie damals die Wissenschaften vorwiegend betrieben wurden. Er wirft der damaligen Schulmethode vor, dass sie die Mathematik, die Sprachwissenschaft, die Naturkunde, die Astrologie vernachlässige. Und doch seien diese Wissenschaften von der grössten Wichtigkeit, nicht blos für die menschliche Erkenntniss überhaupt, sondern auch für die Theologie. In dieser Hinsicht sei also eine Reform des wissenschaftlichen Studiums nothwendig. In Folge dessen wird Bacon nicht müde, die Vortheile zu schildern, welche das Studium der Sprachwissenschaft und Mathematik, der Physik, Geographie und Astrologie für die Ausbildung der höhern Wissenschaft und für das gemeine Leben gewähre. Und er bleibt nicht bei der blossen Empfehlung stehen, sondern zeichnet selbst einen vollständigen Entwurf der Optik, der Astronomie und der Mathematik. Es ist dieser Entwurf niedergelegt in seinem grossen Werke: „Opus majus ad Clementem IV.[1])." Das ist denn auch das Hauptwerk Bacons. Seine übrigen Schriften sind von geringerer Bedeutung. So fanden die Naturwissenschaften in Bacon einen eifrigen und talentvollen Vertreter, und was er in denselben leistete, war für seine Zeit von grösster Bedeutung und verdient unsere volle Hochachtung.

1) *Roger Bacon,* Opus majus ad Clementem IV. (Lond. 1733.) part. 4. dist. 1. c. 2 sqq. p. 58 sqq. p. 108 sqq.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, ihm in das Gebiet seiner naturwissenschaftlichen Forschungen zu folgen: diese Aufgabe hat die Geschichte der Naturwissenschaft zu lösen. Wir müssen uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte beschränken, auf die leitenden Principien, welchen Bacon in seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Untersuchungen folgt, weil nur diese einen eigentlich philosophischen Charakter haben. Und da haben wir denn zunächst zu untersuchen, welche Stellung Bacon in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie eingenommen habe.

Unter Philosophie versteht Bacon, wie alle seine Zeitgenossen, nicht blos die Philosophie im engern Sinne, die speculative Philosophie, sondern es sind ihm in der Philosophie im weitern Sinne auch alle übrigen natürlichen Wissenschaften mit inbegriffen. Die Philosophie ist überhaupt die natürliche Wissenschaft, im Gegensatze zur Theologie, welche die übernatürliche göttliche Offenbarung zum Gegenstande hat. Daher gründet sich die Philosophie auf die natürliche Vernunft, die Theologie dagegen auf die göttliche Offenbarung.

Der Mensch kann bei der Beschränktheit und Schwäche seiner Vernunft und im Hinblicke auf die Erhabenheit der Wahrheiten, welche den Gegenstand der Philosophie bilden, durch sich allein nicht zur vollkommenen Erkenntniss aller dieser Wahrheiten gelangen. Und deshalb war die Offenbarung nothwendig, welche uns Gott durch die Patriarchen und Propheten und zuletzt durch Christum verliehen hat[1]). Zudem enthält die Offenbarung auch noch höhere Wahrheiten, welche die Erkenntnisskraft der Vernunft übersteigen und zu deren Erkenntniss daher die Vernunft schon an und für sich nicht gelangen könnte. Mithin ist die Offenbarung nicht blos nothwendig, sondern sie bereichert uns auch mit einem höhern Erkenntnissinhalte, an welchen Vernunft und Philosophie allein nicht hinanreichen können. Daraus folgt, dass die Theologie höher steht als die Philosophie. Die Philosophie ist als Product der blossen natürlichen Vernunft weit aus unzureichend, um den höheren Interessen des Lebens nach ihrem vollen Umfange Genüge zu thun. Es bedarf einer höhern Wissenschaft, welche diese Mängel ergänzt und der menschlichen Erkenntniss ihre Vollendung gibt. Das ist die Theologie[2]). Wenn eine Wahrheit der Philosophie und Theologie zugleich angehört, so wird sie von der Theologie immer von einem höhern Gesichtspunkte aus behandelt, als von der Philosophie; dort nämlich wird sie behandelt als geoffenbarte, hier als blosse Vernunftwahrheit[3]).

Verhält sich aber das also, dann sieht man leicht, dass die Philo-

1) Ib. p. 2. c. 8. pag. 30. — 2) Ib. p. 2. c. 8. pag. 40 sqq. — 3) Ib. p. 2. c. 8. p. 42.

sophie nur in der Theologie ihr Ziel, ihren Zweck haben könne. Schon an und für sich genommen ist nämlich die Philosophie nicht sich selbst Zweck. Die Philosophie soll nämlich von der Betrachtung der Creaturen aufsteigen zur Erkenntniss Gottes und dann aus dem Verhältnisse des Geschöpflichen zum Schöpfer die Endbestimmung des Menschen und die Pflichten abzuleiten, welche derselbe gegen Gott wegen der Würde seiner Natur, wegen des Guten, welches er dem Menschen in der Schöpfung und Erhaltung spendet, und wegen der Zusicherung ewiger Glückseligkeit zu erfüllen hat [1]). Der Zweck der Philosophie ist also an sich schon wesentlich ein ethischer; jede Wissenschaft, welche in keiner Beziehung zu diesem ethischen Zwecke steht, ist nutzlos und keines Strebens werth. Ist aber die Philosophie schon an und für sich genommen nicht sich selbst Zweck, so noch weniger, wenn wir sie im Verhältnisse zur Offenbarung und Theologie betrachten. In dieser Beziehung ist sie vielmehr wesentlich zum Dienste der Offenbarung und der Theologie bestimmt [2]). Es ist nicht blos Aufgabe der Philosophie, die Beweise beizubringen für die Wahrheit des Christenthums als göttlicher Offenbarung [3]), sondern sie hat auch in der speculativen Entwicklung der Vernunftwahrheiten der Theologie vorzuarbeiten, damit diese dann auf der gedachten Grundlage das Werk der speculativen Erkenntniss zur Vollendung bringen könne. Es gibt ja nur Eine Weisheit, die christliche Weisheit nämlich [4]), und deshalb muss auch die Philosophie in ihrem Gebiete dazu beitragen, dass Eine vollendete Speculation, Ein vollendetes speculatives System sich ergebe, dessen Anfang die Philosophie selbst, und dessen Complement und Vollendung die Theologie ist [5]). Ohne diese Beziehung zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie ist die Philosophie nicht blos werthlos, sondern sogar schädlich; sie ist Finsterniss und verfinstert hinwiederum den Geist [6]). Denn das Menschliche hat keine Bedeutung, wenn es nicht

1) Ib. p. 2. c. 7. p. 28 sq. Totius philosophiae decursus consistit in eo, ut per cognitionem suae creaturae cognoscatur creator, cui propter reverentiam majestatis et beneficium creationis et futurae felicitatis serviatur in cultu honorifico et morum pulchritudine et legum utilium honestate, ut in pace et honestate vivant homines in hac vita. Philosophia enim speculativa decurrit usque ad cognitionem creatoris per creaturas. Et moralis philosophia morum honestatem, leges justas et cultum Dei statuit et persuadet de futura felicitate utiliter et magnifice, secundum quod possibile est philosophiae etc.

2) Ib. p. 2. c. 8. p. 37. p. 42. — 3) Ib. p. 2. c. 8. p. 40. Philosophia habet dare probationes fidei Christianae. — 4) Ib. p. 2. c. 1. p. 23. — c. 8. p. 43.

5) Ib. p. 2. c. 8. p. 41 sq. Ut surgat una speculatio completa, cujus initium erit speculativa philosophorum infidelium, et complementum ejus erit superinductum theologiae et secundum proprietatem legis christianae.

6) Ib l. c. p. 42. Philosophia infidelium est penitus nociva. — Philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem. p. 37.

auf das Göttliche bezogen wird. Nur in so weit die Philosophie zur göttlichen Weisheit erforderlich ist und derselben dient, hat sie einen Werth [1]). — Man sieht, mit welcher Entschiedenheit hier der Standpunkt der Arabisten im Schoosse der christlichen Schulen bekämpft wird.

§. 243.

Fragen wir nun aber ferner nach dem erkenntnisstheoretischen Standpunkte, welchen Bacon in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen einnimmt, so müssen wir darauf antworten, dass Bacon hier entschieden auf dem Boden der Erfahrung festen Fuss zu fassen sucht. Er macht auf die Gefahr aufmerksam, welche besonders für die Naturwissenschaften aus einer zu aprioristischen Verfahrungsweise erwachsen müsste, und legt dafür überall den Hauptaccent auf die Erfahrungserkenntniss [2]). Es gibt zwei Arten der Erkenntniss, sagt er, die demonstrative und die empirische Erkenntniss. Die demonstrative Erkenntniss erschliesst zwar die Wahrheit eines Satzes; aber sie entfernt noch nicht allen Zweifel, und der Geist kann daher nicht im sichern Besitze der Wahrheit Ruhe finden, wenn er dieselbe nicht auch auf dem Wege der Erfahrung findet. Ohne Erfahrung gibt es kein vollkommenes Wissen. Nur wer den Grund einer Erscheinung durch Erfahrung findet, der besitzt vollkommene Weisheit. Die Erfahrung ist somit die Herrin über alle Wissenschaften [3]).

Diese entschiedene Betonung der Erfahrungserkenntniss ist offenbar im Gebiete der Naturwissenschaft vollkommen berechtigt, und Bacon hatte dadurch eine feste Grundlage für seine naturwissenschaftlichen Forschungen gewonnen. Hätte er sich nur in seiner Erforschung der Natur wirklich überall auf diesem Boden der Empirie gehalten! Allein das lässt sich von ihm keineswegs durchgehends sagen. Er verliert sich vielfach in die Träumereien der Astrologie. „Dass die Gestirne durch ihren Einfluss auf die Erde auf dieser alles Leben, alles Entstehen und Vergehen bedingen sollen, das ist eine Ansicht, welche er, wie alle seine Zeitgenossen, dem Aristoteles verdankt; aber die Gestirne sollen nach seiner Ueberzeugung auch einen bestimmenden Einfluss ausüben auf die Schicksale der Menschen und auf die Ereignisse

1) Ib. p. 4. dist. 4. c. 15. p. 108. Humana nihil valent, nisi applicentur ad divina. — 2) Ib. part. 6. c. 2 sqq. p. 447—477.

3) Ib. p. 6. c. 1. p. 445. Duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae, quia multi habent argumenta ad scibilia, sed quia non habent experientiam, negligunt ea, nec vitant nociva, nec persequuntur bona.... Qui rationem et causam novit per experientiam, hic perfectus est in sapientia.... Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. p. 465. Haec sola scientiarum domina speculativarum.

im Schoosse des Menschengeschlechtes." Darum dringt er auf praktische Anwendung der Astrologie: „Kein bedeutendes Werk soll ohne deren Rath unternommen werden, weil es nur in erwählten Zeiten vollbracht werden könne. Er billigt es, dass Aristoteles, nach einer ihm unterschobenen Schrift, dem Alexander gerathen habe, ohne den Rath der Astrologen nicht zu essen und nicht zu trinken. Er schärft besonders die Wichtigkeit der Astrologie für die Theologie ein; denn durch ihre Hilfe liessen sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Völker bestimmen; man könne durch sie die Nothwendigkeit und Verschiedenheit der sechs Religionen zeigen und ihnen ihr Horoscop stellen [1])." Wir sehen, das sind Ansichten, welche von Aberglauben nicht mehr freigesprochen werden können.

Doch geht Bacon nicht so weit, dass er durch das astronomische Fatum die Freiheit des menschlichen Willens aufgehoben werden liesse. Die Freiheit des Willens soll vielmehr gewahrt bleiben. Die Gestirne wirken direct nur auf den Körper, nicht auf die Seele. Aber indem sie durch ihren Einfluss auf den Körper die sinnlichen Neigungen in irgend einer Richtung spannen, erhält in Folge dessen auch die Seele selbst starke Antriebe, das freiwillig zu wollen, wozu die Gestirne die Neigung erregen. Mehr als eine solche indirecte Einwirkung der Gestirne auf den Willen des Menschen kann vernünftiger Weise nicht zugegeben werden. Von einer Nöthigung des Willens durch die Gestirne kann nicht die Rede sein. In analoger Weise, wie im gewöhnlichen Leben Liebe oder Furcht bestimmend auf das menschliche Handeln einfliessen, so ist auch die Wirksamkeit der Gestirne auf den Willen zu denken; weiter erstreckt sich dieselbe nicht [2]). — Bacon bleibt also in dieser Beziehung bei der gewöhnlichen Ansicht der Scholastiker stehen. Ungeachtet seiner astrologischen Vorurtheile weiss er sich den freien Blick des Geistes zu wahren, und lässt sich dadurch nicht zur Läugnung einer Wahrheit verleiten, welche durch die Vernunft und das Christenthum gewährleistet ist.

Kehren wir nach diesen Ausführungen wieder zum erkenntnisstheoretischen Standpunkte Bacons zurück, so dürfen wir nicht glauben, dass Bacon, wenn er die Erfahrungserkenntniss im Gegensatze

1) Ib. part. 4. p. 114. p. 156 sqq. p. 189. p. 246. Auch die Prophezeiungen Merlins u. s. w. haben für Bacon grossen Werth. p. 169.

2) Ib. p. 4. dist. 4. c. 15. pag. 151. p. 156. p. 168. Quamvis enim anima rationalis non cogitur (per coelum et astra) ad actus suos, tamen fortiter induci potest, ut gratis velit ea, ad quae virtus coelestis inclinat, (per coelum enim alteratur corpus, et alterato corpore excitatur anima nunc ad actus privatos, nunc publicos, salva tamen in omnibus arbitrii libertate), sicut nos videmus homines per societatem, consilia, timorem et amorem et hujusmodi, multum mutare de proposito, et gratis velle ea, quae prius non volebant, licet non cogantur, sicut ille, qui spe salutis projicit merces in mare carrissimas.

zur demonstrativen Erkenntniss so entschieden betont, unter dieser Erfahrung einzig und allein die äussere sinnliche Erfahrung verstehe. Er unterscheidet vielmehr zwischen einer doppelten Erfahrung, einer äussern und einer innern. Die äussere wird vermittelt durch die Sinne, die innere dagegen durch unmittelbare göttliche Erleuchtung und Eingebung [1]). Daher gibt es denn auch eine doppelte Erfahrungswissenschaft, eine äussere und eine innere. Die erstere geht auf die Natur; sie ist Naturwissenschaft; die letztere dagegen geht auf die höhern übersinnlichen Gebiete der menschlichen Erkenntniss. So beruht nicht blos die Naturwissenschaft, sondern auch die Wissenschaft von den übersinnlichen Dingen nach Bacons Ansicht auf einer unmittelbaren Erfahrung. Von der äussern Erfahrungswissenschaft haben wir bereits gesprochen; die innere Erfahrungswissenschaft dagegen gestaltet sich nach Bacon in sieben Stufen, welche von ihm nach den Graden des mystischen Lebens construirt werden, so zwar, dass er auf der obersten Stufe dem Geiste eine ekstatische Erkenntniss in Aussicht stellt, deren Inhalt ihm nicht auszusprechen gestattet sei [2]). Durch Selbstverläugnung und Abtödtung soll der Mensch zu dieser höchsten Stufe des Lebens emporsteigen [3]). — So sehen wir, wie Bacon durch seine Lehre von der Erfahrungserkenntniss mitten in das Gebiet der Mystik hineingeführt wird.

Aber da fragen wir nun mit Recht: wodurch ist denn jene höhere Erfahrung, welche die Voraussetzung der mystischen Erkenntniss bildet, wiederum bedingt? Ist die göttliche Erleuchtung, auf welcher sie beruhen soll, etwas Uebernatürliches, oder ist sie etwas Natürliches? — Bacon scheint uns in seiner Lehre von dem thätigen Verstande auf diese Frage eine Antwort zu geben, welche kaum zu missverstehen sein dürfte. Er schliesst sich nämlich in seiner Auffassung des thätigen Verstandes ganz der Ansicht der arabischen Philosophen an. Der thätige Verstand ist ihm nicht eine wesentliche Kraft der individuellen Seele, sondern er ist ihm vielmehr ein von der individuellen Seele dem Sein nach getrenntes, von oben herab auf die Seele wirkendes und für alle Menschen einheitliches Princip. Was wir also möglichen Verstand nennen, das ist nichts Anderes, als die individuelle Seele, welche aus sich selbst zur Wissenschaft und Tugend nicht fähig

1) Ib. p. 6. c. 1. p. 446.

2) Ib. p. 6. c. 1. p. 446 sq. Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris: unus per illuminationes puras scientiales. Alius gradus consistit in virtutibus; tertius gradus est in donis Spiritus sancti; quartus est in beatitudinibus; quintus in sensibus spiritualibus; sextus in fructibus; septimus consistit in captibus et modis eorum, secundum quod diversi diversimode capiuntur, ut videant multa, quae non licet homini loqui.

3) Ib. pag. 116.

ist, sondern diese Befähigung erst erhält durch den erleuchtenden Einfluss des thätigen Verstandes [1]). Bacon beruft sich für diese Ansicht zunächst auf das Zeugniss Alfarabi's und Avicenna's und deutet die hieher bezüglichen Aussprüche des Aristoteles im Sinne dieser Philosophen. Aber er ruft auch den heil. Augustin als Zeugen auf zur Bestätigung dieser Lehre, indem er das göttliche Licht, welches nach Augustinus den Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit erleuchten muss, und den Satz desselben Kirchenlehrers, dass wir alle Wahrheit in der unerschaffenen Wahrheit erkennen, in dem bezeichneten Sinne deutet [2]). Er scheint sich also unter dem thätigen Verstande Gott selbst gedacht zu haben.

Damit wäre also jene höhere göttliche Erleuchtung, welche die Grundlage der innern Erfahrung bilden soll, auf die Mittheilung des thätigen Verstandes reducirt. So verstehen wir es, wenn Bacon die Philosophie, welche zunächst aus der menschlichen Vernunft stammt, in letzter Instanz gleichfalls auf die göttliche Erleuchtung reducirt und sie so als ein Geschenk Gottes betrachtet [3]). Wir sehen aber auch, dass die mystische Erkenntniss, welche Bacon dem menschlichen Geiste vindicirt, folgerichtig nicht mehr als etwas rein Uebernatürliches im theologischen Sinne gefasst werden könne. Denn der Mensch ist nach seiner Lehre gar nicht erkenntnissfähig ohne die göttliche Erleuchtung; diese ist also etwas zu seiner Natur Gehöriges. So schlagen die mystischen Anklänge, welche sich bei Bacon finden, wiederum den naturalistischen Ton des arabischen Mysticismus an, und entfernen sich in demselben Grade von dem Boden der wahren christlichen Mystik. So konnte dieser Mysticismus wohl allerdings eine geeignete Handhabe jenes Spieles einer ungezügelten Phantasie sein, welches in den astrologischen Träumereien Bacons hervortritt, und wenn wir uns diese Träumereien

1) Ib. p. 2. c. 5. p. 26. Ponunt philosophi intellectum agentem et possibilem; anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est impotens ad scientias et virtutes, et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur, qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem; quia licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi, tamen sumendo intellectum agentem, ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis. Et sic intellectus agens secundum majores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili.

2) Ib. p. 2. c. 5. p. 26 sq. Et Augustinus in soliloquiis et alibi dicit, quod soli Deo anima rationalis subjecta est in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus, et quamvis angeli purgent mentes nostras et illuminent et excitent multis modis, et sint ad animas nostras tanquam stellae respectu oculi corporalis, tamen Augustinus ascribit Deo influentiam principalem; soli Deo influentia luminis cadentis per fenestram ascribitur, et angelus aperienti fenestram comparatur secundum Augustinum. Et quod plus est, vult in pluribus locis, quod non cognoscimus aliquam veritatem, nisi in veritate increata et in regulis aeternis.

3) Ib. p. 2. c. 5. p. 26. — c. 3. p. 24 sq. — c. 7. p. 28.

aus dem nüchternen Standpunkte der Empirie, auf welchen sich Bacon in der Naturwissenschaft stellte, nicht erklären konnten, so finden sie nun in diesem naturalistischen Mysticismus, welchem Bacon huldigte, eine ziemlich ausreichende Erklärung.

Doch hält Bacon das Ansehen Avicenna's nicht so hoch, dass er demselben auch in seiner Lehre von der Entstehung der Formen in der Materie sich angeschlossen hätte, wiewohl solches folgerichtig zu erwarten gewesen wäre. Hier schlägt sich Bacon vielmehr auf die Seite der averroistischen Lehre. „Die Formen fliessen nach seiner Ansicht nicht aus der thätigen Ursache, nicht aus dem thätigen Verstande in die Materie ein, sondern sie sind vielmehr der Potenz nach schon in der Materie vorhanden, und die Thätigkeit der wirkenden Ursache beschränkt sich darauf, diese Formen aus der Potenz der Materie herauszuziehen. Diess geschieht dadurch, dass durch die wirkende Ursache die Materie dazu erregt wird, sich selbst durch eine in ihr liegende thätige Kraft zu verändern und zu gestalten [1]). Daher ist es auch falsch, eine Einheit der Materie in allen Dingen anzunehmen und alle Verschiedenheit der Dinge auf die Formen allein zu reduciren. Je nach den verschiedenen Formen gibt es vielmehr auch verschiedene Materien [2]).“

Halten wir hier inne. Wir sehen, da, wo es sich um die höhern Gebiete der menschlichen Erkenntniss handelt, ist Bacon nicht so glücklich, wie da, wo er sich auf dem Gebiete der rein naturwissenschaftlichen Forschungen bewegt. Wir erkennen gern die Verdienste an, welche er sich um die Förderung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse erworben hat, und stellen ihn in dieser Beziehung unbedingt Albert dem Grossen zur Seite. Hier wird ihm sein Ruhm stets ungeschmälert bleiben. Aber wenn er dieses Gebiet verlässt und in den höhern Bereich der menschlichen Erkenntniss sich erhebt, da tritt er, wie wir gesehen haben, in die dunkeln Regionen des Arabismus ein und verstrickt sich in dem Zauberkreise derselben. Er kann es nicht, wie die grossen Scholastiker seiner Zeit, dahin bringen, den Arabismus zu überwinden; er gibt sich demselben gefangen. Aus dieser unreinen Quelle scheint er denn auch seine astrologischen Träumereien und Irrthümer zumeist geschöpft zu haben. Er hätte daher seine Klagen über die damalige wissenschaftliche Schulmethode sich wohl ersparen können. Diejenigen, über welche er im Interesse der Wissenschaft klagen zu müssen glaubte, hatten die Herrschaft des Arabismus abgeschüttelt und erhoben frei ihr Haupt, während er in vielfacher Beziehung vor diesem Götzen seinen Nacken beugte. Doch wir wollen gerne den Blick von diesem Schatten, welcher an ihm haftet, hinwegwenden und uns freuen, dass schon im Mittelalter die Naturwissenschaft so bedeutende Vertreter

1) Ib. p. 373. Generatio speciei oportet fieri per veram immutationem et eductionem de potentia activa materiae patientis. — 2) Ib. p. 88 sqq. Vgl. *Ritter*, G. d. Ph. Bd. 8. R. B.

gefunden hat, wie Roger Bacon solches war. Die Zeit des eigentlichen Aufschwunges der Naturwissenschaften sollte erst später kommen. Aber die Vorläufer dieser Zeit erscheinen schon im Mittelalter in leuchtender Grösse, und die Naturwissenschaft darf heut zu Tage gegen diese Grössen keineswegs undankbar sein.

3. Raymundus Lullus.

§. 244.

Die so eben bei Roger Bacon gemachte Erfahrung leitet uns zurück auf dasjenige, was bereits früher über die Verbreitung des Arabismus, insbesonders des Averroismus, unter den christlichen Völkern gesagt worden ist[1]). Wir haben gesehen, dass der Averroismus sowohl im Gebiete des praktischen Lebens, als auch im Bereiche der Schule sich vielseitig unter den christlichen Völkern Geltung zu verschaffen suchte. Beiderseits waren die Wirkungen dem Charakter der Lehre entsprechend. Im Gebiete des praktischen Lebens wurde die Fahne des Averroismus aufgepflanzt von solchen, welche mit dem christlichen Glauben und mit der christlichen Sitte bereits innerlich zerfallen waren. Zu keiner Zeit fehlt es ja an solchen Menschen, welche, weil sie ihren Leidenschaften keinen Zügel anlegen wollen, mit dem christlichen Glaubens- und Sittengesetze in Conflict kommen, und aus diesem Conflicte dann nur dadurch einen Ausweg finden zu können glauben, dass sie das Joch jenes Gesetzes abwerfen, um durch Nichts mehr in ihren Bestrebungen beschränkt zu sein. Wie hätte es denn im Mittelalter, wo der Glaube zwar gross, aber auch die Leidenschaft gross war, an solchen Menschen fehlen können! Für solche Menschen nun war der Averroismus wie geschaffen. Indem derselbe alle göttliche Vorsehung über die individuellen Menschen aufhob, die persönliche Unsterblichkeit der Seele läugnete, und in Sachen der Religion den Indifferentismus zum Princip erhob, raubte er zwar dem Menschen allen und jeden Trost in den widrigen Wechselfällen dieses Lebens und alle Aussicht auf eine bessere Zukunft; aber er schmeichelte auch dem thierischen Menschen, indem er ihn von einem über ihm stehenden göttlichen Sittengesetze losband und so den Leidenschaften desselben freien Spielraum gewährte. Daher wurde denn für jene, welche dem Christenthume in Erkenntniss und Leben sich entfremdet hatten, Averroes der Held des Tages. Der Averroismus wurde die Philosophie des Libertinismus. Averroisten und Libertiner wurden gleichbedeutende Begriffe[2]). Wenn es wahr ist, was Petrarka aus persönlicher Erfahrung von den Averroisten seiner Zeit erzählt, — und wir haben keinen Grund, seine Wahrhaftigkeit zu bezweifeln, —

1) Vgl. oben §. 88. S. 308 ff. — 2) *Renan,* Averroes et l'Averroisme, p. 232.

so war es kein Wunder, wenn die Averroisten im Mittelalter als die Repräsentanten der Frivolität und der Gottlosigkeit galten. Er beschreibt sie als allen christlichen Glaubens baar und ledig, als leichtfertig spottend über die höchsten Geheimnisse des Christenthums, welche sie als Ammenmährchen erklärten, während sie, ganz im Geiste der averroistischen Lehre, sich selbst die Erkenntniss der reinen Wahrheit zuschrieben [1]). Die sittliche Verwilderung ging damit Hand in Hand.

So war es im Gebiete des praktischen Lebens. Im Bereiche der Schule waren da, wo der Averroismus Aufnahme fand, die Folgen nicht minder verhängnissvoll. Man trug ohne Scheu die Lehren des Averroismus als philosophische Wahrheit vor, selbst jene Lehren, welche im offenen Widerspruch mit dem christlichen Glauben standen. Man trug kein Bedenken, den Satz aufzustellen, die Artikel des christlichen Glaubens erwiesen sich auf dem Standpunkte und vor dem Richterstuhle der natürlichen Vernunft als falsch und unmöglich, und es könne diese ihre innere Unwahrheit und Unmöglichkeit philosophisch bewiesen werden. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus also könne man die christlichen Glaubensartikel als wahr annehmen; wenn es sich um die Vernunft und um die vernünftige Einsicht handle, da ergebe sich als das Wahre das Gegentheil von dem, was der Glaube lehrt [2]). So setzten die Averroisten Vernunft und Glaube in einen unlösbaren Gegensatz zu einander und eigneten sich so den ächt arabistischen Satz an, dass etwas in der Philosophie wahr, in der Theologie falsch sein könne, und umgekehrt. Es war besonders an der Universität Paris, wo die Averroisten ihr Spiel trieben [3]). Dass solche Grundsätze für Glaube und Wissenschaft verhängnissvoll sein mussten, ist klar. Der Mensch ist nun einmal nicht im Stande, zwei widersprechende Sätze zu gleicher Zeit in seinem Bewusstsein als wahr anzuerkennen. Einer der beiden Gegensätze muss immer dem andern weichen, weil das menschliche Bewusstsein dieselben zugleich unmöglich ertragen kann. Entweder der Glaube oder die Wissenschaft muss, wenn beide Widersprechendes lehren, vom menschlichen Bewusstsein ausgestossen werden. Das eine ist so verhängnissvoll wie das andere. Aber allerdings wird diese Gefahr dem Glauben näher liegen, als der Wissenschaft, eben weil der Glaube auch Uebervernünftiges lehrt und somit eine gewisse Verdemüthigung der Vernunft fordert, zu welcher diese um so weniger geneigt sein

1) *Petrarca,* Senil. l. 5. ep. 3. (Opp. t. 2. p. 796. cf. p. 1055.)

2) *Raymund. Lullus,* Duodecim principia phil., prooem. (Asserunt Averroistae), quod secundum meum modum intelligendi (es spricht die „Philosophie"), videlicet intelligibile, quod est meum subjectum, fides catholica est erronea atque falsa: sed per credere ipsam veram esse dicunt. — Articuli fidei sacrosanctae, Introductio. — Duod. princ. phil. c. 4.

3) Cf. Ibid. Duod. princ. phil., Prooem.

wird, wenn sie das stolze Bewusstsein in sich nährt, dass sie die christlichen Glaubensartikel als innerlich unwahr und widersprechend erweisen könne. Und eben deshalb hat sich denn auch der Averroismus, wie wir so eben gesehen haben, wenn er aus dem Bereiche der Schule heraus trat und in's Leben sich übersetzte, stets dadurch charakterisirt, dass er den christlichen Glauben abwarf, demselben feindlich gegenüber trat und eine schrankenlose Ungebundenheit im Denken und Handeln zum Princip erhob.

Wir mussten diese Bemerkungen vorausschicken, um uns das Verständniss des Standpunktes, des Strebens und der Lehre des Mannes zu ermöglichen, welcher uns im Folgenden zu beschäftigen hat. Suchen wir zuerst in Kürze ein Bild der Lebensgeschichte dieses eigenthümlichen Mannes zu entwerfen.

Raymundus Lullus wurde um das Jahr 1235 auf der Insel Majorka aus einer vornehmen Familie geboren. Er lebte als Jüngling bis zu seinem dreissigsten Jahre als Cavalier am Hofe des Königs Jacob von Arragonien und fröhnte hier der weltlichen Lust, allen Thorheiten und Lastern, bis ihn endlich die göttliche Gnade ereilte und zur Umkehr brachte. Der Anblick einer hässlichen Krankheit an einer Person, welche vorher zu ihm in unerlaubten Beziehungen gestanden hatte, machte einen derartigen Eindruck auf ihn, dass er in sich ging und seinem bisherigen Treiben entsagte. Er verliess nun Alles und begab sich in die Einsamkeit, um von nun an in Entsagung und Selbstverläugnung Christo allein zu dienen und zur Verbreitung des Evangeliums unter den Ungläubigen nach Kräften beizutragen. Dazu bedurfte es aber der Wissenschaft. Mit allem Eifer suchte er dieselbe sich anzueignen. Zehn Jahre lag er den Studien ob. Das Arabische lernte er von einem Sklaven. Das Studium der Wissenschaft fiel ihm schwer. Er flehte zu Gott, anhaltend und unablässig, dass er ihn erleuchten möchte. Da wurde ihm denn durch göttliche Erleuchtung und Inspiration, wie er meinte, eine neue Methode — „die grosse Kunst“ — zu Theil, und durch diese glaubte er sich in Stand gesetzt, „ohne Anstrengung des Lernens und Nachdenkens über alle Fragen der Wissenschaft Auskunft zu geben.“ In dieser „grossen Kunst“ glaubte er nun Alles zu besitzen, was für die Ausführung seiner Absichten nothwendig war. Er begab sich (um 1275) nach Paris und dann nach Rom, um daselbst einerseits seine „grosse Kunst“ zur Geltung zu bringen, und andererseits Unterstützung für seine Plane zur Bekehrung der Ungläubigen sich zu verschaffen. Einige Jahre später begab er sich selbst als Missionär nach Afrika. Eine Disputation mit einem Saracenen zu Tunis brachte ihn aber in Lebensgefahr, und nur mit Mühe erlangte er seine Freilassung, nachdem er vorher hatte versprechen müssen, nie mehr nach Afrika zurückzukehren. Nach seiner Rückkehr zog er eine Zeit lang an allen Hauptorten Europa's herum, um den Eifer der geistlichen und weltlichen Fürsten für die Bekehrung

der Muhamedaner anzufachen, und um zugleich seine „grosse Kunst“ zu lehren. Dieser suchte er auf alle Weise Eingang zu verschaffen. Bei diesem seinem unermüdlichen Streben, die Araber für das Christenthum zu gewinnen, bei diesen grossen Anstrengungen, Mühen und Leiden, denen er sich zu diesem Zwecke unterzog, musste ihm natürlicherweise das Hereinschleichen der arabischen Philosophie, und insbesondere des Averroismus, in die christlichen Schulen ein Gräuel sein. Er sah hierin einen Abfall vom Christenthum und einen Anschluss an diejenigen, welche er mit aller Mühe für das Christenthum zu gewinnen strebte. So ward er zum entschiedenen Gegner der averroistischen Richtung im Schoosse der christlichen Schulen und bekämpfte dieselbe mit allen Mitteln, welche ihm sein nicht zu unterschätzendes Talent und seine nicht unbedeutende Gelehrsamkeit an die Hand gab. Späterhin ging er wiederholt nach Afrika hinüber, wurde aber wiederum gefangen genommen und in's Gefängniss geworfen, aus welchem ihn erst genuesische Kaufleute befreiten. Ja selbst in seinem höchsten Alter gönnte er sich noch keine Ruhe; zum dritten Male begab er sich, das Martyrium suchend, nach Afrika, wurde aber neuerdings zu Tunis eingekerkert und grausam misshandelt. Auch dieses Mal befreiten ihn genuesische Kaufleute. Er starb aber in Folge der erlittenen Misshandlungen auf der Rückreise, im Jahre 1315, achtzig Jahre alt.

Wenn Raymundus Lullus, wie wir gesehen haben, während seines ganzen Lebens rastlos thätig war in der Verfolgung seiner Pläne, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir auch seine schriftstellerische Thätigkeit in's Erstaunliche gehen sehen. Antonius führt in seiner spanischen Bibliothek [1]) nicht weniger als gegen vierhundert Schriften des Lullus auf, und zwar von dem mannigfaltigsten Inhalte, über Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medicin, Politik u. s. w. Doch muss man, um diese schriftstellerische Fruchtbarkeit zu erklären, bedenken, dass eine Menge von kleinern Schriften, die wir blosse Flugblätter nennen würden, den grössern Theil der genannten Sammlung ausmachen, und dass Lullus eine und dieselbe Schrift mehrmals in veränderter Gestalt und in einer andern Sprache herauszugeben gewohnt war [2]). Dennoch aber füllen die Werke des Lullus in der von Salzinger besorgten Mainzer Ausgabe (1721—1742) zehn Foliobände. Wir können sie natürlich hier nicht alle namentlich aufführen. Die Schriften, welche sich auf die „grosse Kunst“ beziehen, wurden auch gesondert zu Strassburg gedruckt unter dem Titel: „Opera ea, quae ad inventam a Lullo artem universalem pertinent. Argentorati, 1598, 1607 und 1617.“ Diese Sammlung enthält: die „Ars brevis,“ dann

1) *Nicolai Antonii,* Bibliotheca Hispanica, T. II.
2) Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 2. S. 833.

die Schrift „De auditu cabbalistico," ferner „Duodecim principia philosophiae, seu Lamentatio philosophiae contra Averroistas," die „Logica nova," die Tractate „De venatione medii inter subjectum et praedicatum" und „De conversione subjecti et praedicati per medium," die „Rhetorica," die „Ars magna" und endlich die Schrift: „Articuli fidei sacrosanctae." Nehmen wir dazu noch den Commentar des Lullus zu den Sentenzen, das Buch „De ascensu et descensu intellectus," „Liber contemplationis," „Planctus Raymundi," „Liber de arte amativa," „Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de centum syllogismis circa mysterium Trinitatis," „Liber de forma Dei sive parva ars pro cognoscendo Deum," „Liber de efficiente et effectu," „Liber de virtute," „Liber de substantia et accidente, in quo probatur Trinitas," „Liber de civitate mundi": — dann werden wir wohl so ziemlich eine Zusammenstellung der wichtigsten Schriften des Lullus vor uns haben.

§. 245.

Es ist schon erwähnt worden, dass Lullus in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit es ganz besonders auf die Bekämpfung der Averroisten im Schoosse der christlichen Schulen abgesehen hatte. In seinem Buche: „Duodecim principia philosophiae" tritt die Philosophie mit ihren zwölf Principien (Forma, materia, generatio, corruptio, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, motus, intellectus, voluntas und memoria) vor Lullus auf und beklagt sich vor ihm bitter über die Schmach und die Unbild, welche ihr zu Paris von den Averroisten angethan werde, indem diese von ihr behaupteten, dass sie vermöge ihres Wesens dazu angethan sei, die Artikel des katholischen Glaubens nach der Vernunft als falsch und irrthümlich erklären zu müssen. Sie (die Philosophie) fordert ihre zwölf Principien auf, ihr zu bezeugen, dass sie durchaus nicht hinterlistig und feindlich gegen die Theologie sei, sondern als treue Magd gegen dieselbe sich bewähre. Sämmtliche Principien bestätigen ihr solches; nur der Verstand (intellectus) schweigt; und erst nachdem er aufgefordert worden, sich zu erklären, antwortet er, er sei zu Paris (von den Averroisten) ganz verfinstert worden durch falsche philosophische Lehren, er sei dadurch fast erstickt und habe kaum mehr Kraft, Athem zu holen; es bleibe Nichts anderes mehr übrig, als dass Gott der Herr durch den König der Franken ihn unterstütze und aus der erstickenden Atmosphäre dieser falschen philosophischen Lehren ihn herausziehe. Lullus selbst wird dann gebeten, diese Angelegenheit vor den König der Franzosen zu bringen, und ihn zum Einschreiten gegen das Gebahren der Averroisten in Paris zu veranlassen. Er verspricht auch es zu thun, nachdem jedes der zwölf Principien vor ihm seine Sache vertreten und

gezeigt hat, dass es der Theologie nicht feindlich gegenüberstehe, sondern überall mit derselben im Einklang sich befinde [1]).

Man sieht hieraus, dass Lullus der Behauptung der Averroisten, dass die Vernunft etwas Anderes und Entgegengesetztes lehre als der Glaube, und dass deshalb der christliche Glaube im Angesichte der Vernunft als falsch und irrthümlich sich erweise, mit aller Entschiedenheit entgegentritt, ja dass er indirect sogar die weltliche Gewalt auffordert, diesem Gebahren der Averroisten Einhalt zu thun. Mag man von dem letztern denken, was man will: darin, dass er jene falsche Ansicht der Averroisten bekämpfte, war er entschieden in seinem Rechte. Mit Recht bemerkt er, dass, wenn einmal ein Lehrsatz vom Standpunkte der Vernunft aus einfach und wahrhaft als falsch und widersprechend sich darstelle, derselbe dann unmöglich mehr als wahr betrachtet und angenommen werden könne, auch nicht durch den Glauben [2]). Allein obgleich Lullus hierin im Rechte war, so liess ihn doch der Eifer des Kampfes weiter gehen, als billig war. Lullus liess sich zum andern, zum entgegengesetzten Extrem forttreiben. Statt nämlich damit sich zu begnügen, den Averroisten gegenüber darzuthun, dass die Vernunft nicht etwas dem Glauben Entgegengesetztes lehre, statt sich darauf zu beschränken, zu beweisen, dass die Geheimnisse des Glaubens nicht gegen die Vernunft seien: geht er vielmehr so weit, zu behaupten, die Vernunft vermöge alle Geheimnisse des Christenthums, ja auch das rein Thatsächliche in demselben aus sich allein apodictisch zu beweisen, so also, dass die hiefür aufgebrachten Vernunftgründe vollkommen demonstrativ und zwingend seien [3]). Diese Annahme gilt ihm als unabweisbar. Wer dieselbe in Abrede stellt, sagt er, der nimmt entweder an, dass sowohl der Inhalt des Glaubens, als auch der Ursprung desselben aus Gott unbeweisbar sei. Allein dann ist es unmöglich, dass man dem Glauben anhange, und ebenso unmöglich, dass Gott denjenigen, welcher den Glauben nicht annimmt, dafür zur Strafe ziehe. Oder man sagt, der Inhalt des Glaubens sei unbeweisbar; bewiesen aber könne werden, dass der Glaube seinen Ursprung in Gott habe. Allein wenn einmal

1) Duodecim principia philosophiae. (ed. Argentorati 1617.) prooem p. 112 sq. Cf. conclus. libr. p. 145 sq.

2) Ib. c. 4. p. 126. Averroista Christianus asserit, quod secundum modum intelligendi impossibile est, Deum esse trinum in personis, et verbum incarnatum: sed dicit se credere, quod Deus sit trinus in personis, et verbum incarnatum, cum se dicat esse Catholicum: et ideo Catholicus et Averroista se habent contradictorie, *quoniam si vere et simpliciter est impossibile, trinitatem et incarnationem esse, impossibile est, fidem catholicam veram esse.*

3) Articuli fidei sacrosanctae (ed. Argent. 1617) Introductio, pag. 920. Deus, in virtute tua sperantes, et de tua gratia confidentes, intendimus probare articulos fidei per necessarias rationes. Cf. Ibid. Causa fin. tract. p. 966.

das letztere zugegeben ist, dann ist damit auch zugegeben, dass der Inhalt des Glaubens nothwendig wahr sei, weil Gott uns nicht täuschen kann. Und ist der Glaubensinhalt nothwendig wahr, dann ist er auch beweisbar. Oder endlich man nimmt an, dass der Glaubensinhalt beweisbar sei, nicht aber sein Ursprung aus Gott. Aber wenn der Glaubensinhalt als nothwendige Wahrheit erweisbar ist, dann folgt daraus von selbst, dass derselbe aus Gott sei, weil Gott allein die Quelle alles Wahren und Guten ist. Man muss daher daran festhalten, dass der Glaube sowohl nach seinem Inhalte, als auch nach seinem Ursprunge aus Gott durch apodictische und nöthigende Beweise begründet werden könne [1]).

Und in der That, gestehen ja die Theologen selbst zu, dass man jeden Einwurf, welcher gegen die Geheimnisse des Glaubens vom Standpunkte der Vernunft aus gemacht wird, aus der Vernunft in ganz apodictischer Weise zu lösen vermöge. Daraus folgt nothwendig, dass man auch die Geheimnisse selbst durch apodictische Beweise begründen könne. Die eine Position schliesst die andere in sich. Wer annimmt, die Beweise gegen den Glauben könnten apodictisch widerlegt werden, ebenso aber auch die Beweise für den Glauben, der verwickelt sich in einen unlösbaren Widerspruch; denn zwei entgegengesetzte Schlüsse in Bezug auf ein und dasselbe können nicht zusammenbestehen [2]).

Man könnte allerdings einwenden, dass durch die Annahme, die Mysterien des Glaubens seien aus der Vernunft apodictisch erweisbar, das Verdienst des Glaubens geschmälert werde, ja dem Glauben selbst Eintrag geschehe. Allein diese Befürchtung ist grundlos. Denn der

1) Ib. Introductio, p. 917 sq. Aut intendunt dicere, quod ipsa fides in se sit magis improbabilis, quam probabilis, et etiam quantum ad Deum, videlicet quod magis sit improbabile, ipsam a Deo esse, quam non esse a Deo. Et in hoc casu nullus debet tali fidei, quae in se, et quantum ad hoc, quod sit a Deo, est magis improbabilis quam probabilis, adhaerere, nec non adhaerendo potest a justo judice condemnari: imo adhaerendo stultus est, eo quod facit contra rationem, improbilitati adhaerendo, et probabilitatem deserendo. Aut intendunt dicere, quod ipsa fides in se est magis improbabilis, quam probabilis, sed probabile, quod sit a Deo. Et in hoc casu, si probabile est, quod sit a Deo, sequitur, quod ipsa est probabilis, et si verum est, quod sit a Deo, ipsa est vera et necessaria. Cum enim Deus sit summa veritas et summa sapientia, quae non fallit nec fallitur, si ipse dicit illa esse, ergo est verissimum. Si enim cuilibet experto in sua scientia credendum est: ergo multo plus experientissimo et sapientissimo in omnibus. — Nec tertium possunt dicere, utpote quod ipsa fides est probabilis, sed quod sit a Deo, hoc est magis improbabile quam probabile. Cum enim fides catholica jubeat Deum diligi super omnia et perfectiones divinas ponat in superlativo gradu perfectionis, qui dari possit: et per consequens sit bona et optima (fides), et omne bonum sit a Deo tanquam a summo bono: sequitur necessario, quod ipsa sit a Deo: ergo est necessaria. 2) Ib. l. c. p. 918.

Gläubige sucht die Beweise nicht, um dadurch zum Glauben zu gelangen. Und wenn er auch durch die Beweise zur vernünftigen Einsicht in die Glaubenswahrheiten gelangt, so ist diese Einsicht eine geistige Speise, welche er dem Glauben selbst verdankt, und weit entfernt, dass dadurch der Glaube in ihm ausgelöscht würde, wird derselbe vielmehr in dem Grade vollkommener, als die vernünftige Einsicht vollkommener wird, ähnlich wie das Oel, das in einem Gefässe mit Wasser über dem Wasser schwimmt, um so höher steigt, je mehr das Wasser in dem Gefässe steigt [1]).

Damit ist, wie man leicht sieht, eine ganz eigenthümliche Verhältnissbestimmung zwischen Glaube und wissenschaftlicher Erkenntniss angedeutet. Es wird unsere Aufgabe sein, dieser Verhältnissbestimmung zwischen Glauben und Wissen, wie sie von Lullus gegeben wird, weiter nachzuforschen. Lullus definirt den Glauben in folgender Weise: „Fides est habitus a Deo datus, per quem intellectus intelligit super vires suas ea, quae per suam naturam attingere non potest, ut puta articulos fidei et hujusmodi [2]).“ Diese Definition scheint allerdings auf den ersten Blick hinreichend correct zu sein; allein wenn man die Sache weiter verfolgt, so erscheint sie doch in einem andern Lichte. Die Inhabilität des Verstandes zur Erkenntniss dessen, was durch den Glauben gegeben wird, ist denn doch hier im Grunde nur eine relative und zwar allgemein, nicht etwa blos in Bezug auf die in der Offenbarung eingeschlossenen Vernunftwahrheiten, sondern auch in Bezug auf die Mysterien, weil ja nach der Ansicht des Lullus auch die Mysterien apodictisch aus der Vernunft bewiesen werden können. Ist aber die Inhabilität des menschlichen Verstandes zur Erkenntniss *aller* Wahrheiten nur eine relative, so kann der Glaube nur den Werth einer gewissen Disposition haben, durch welche jene relative Inhabilität des Verstandes zur Erkenntniss gehoben, und so der Verstand in den Stand gesetzt wird, die Bahn seiner Erkenntniss zu

1) Ib. Causa fin. tract. p. 966. Et si dicatur, quod velle rationibus inniti deroget fidei ut fidelium merito, dicimus, quod fideles, qui non quaerunt intelligere ut credant, sed credentes, quod si non crediderint, non intelligent, fidem simpliciter et constantissime amplectentes, ad tantam possunt in virtute ejusdem fidei sublimitatem intelligentiae elevari, quod ipsa fides, quae voluntatis firmiter credentium erat pabulum et fomentum, sua fundamenta, quibus innititur, necessarias sc. rationes, ministrabit eisdem, ut sint eorum pabulum intellectus: ipsa enim fides ad instar supernatantis olei in sublime consurgens tanto ad altiorem gradum in eisdem credentibus elevatur, quanto intellectus multiplicatis necessariis rationibus altiorem sibi scalam erexit, eo quod ipsa fides, intellectum in seipsa fundans, eumque investigando continue concomitans et confortans supra intellectus vires et potentiam excandescit, quia fatigari nesciens semper nititur intensius et altius ad credendum, propter quod fides in altius erigitur et meritum credentium ampliatur.

2) Philosophiae principia, c. 3. p. 123. Ars magna (ed. Argentor. 1617.) part. 9. c. 64. p. 457.

beschreiten. Der Glaube hat dann seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern nur in der intellectuellen Erkenntniss, zu deren Ermöglichung und Förderung er bestimmt ist. Das gesteht denn auch Lullus offen zu. Wie die Tugend der Liebe, sagt er, dazu bestimmt ist, den Willen zum Acte der Liebe Gottes zu disponiren, so zielt auch der Glaube dahin, den Verstand zur intellectuellen Erkenntniss des vorher blos geglaubten Gegenstandes zu disponiren. Und wie der Wille Gott nicht lieben könnte ohne die Charitas, so vermöchte auch der Verstand Gott nicht zu erkennen ohne den Glauben [1]). So verstehen wir es denn auch, wenn Lullus sagt, dass durch die nachfolgende wissenschaftliche Erkenntniss der Glaube nicht aufgehoben werde, sondern vielmehr im Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntniss gleichfalls an Vollkommenheit fortschreite. Da der Verstand im Stande einer relativen Inhabilität zur intellectuellen Erkenntniss der Wahrheit sich befindet, so muss die Disposition, durch welche jene Inhabilität in ihm gehoben wird, auch permanent in ihm sein, weil er, im Falle sie verschwände, wiederum in den Stand jener Inhabilität zurücksinken würde. Wie daher, um mit Lullus zu sprechen, die Charitas nicht corrumpirt wird, wenn der Wille Gott actu liebt, so wird auch der Glaube nicht corrumpirt, wenn der Verstand zur Erkenntniss fortschreitet [2]). Ja es muss vielmehr der Glaube als Disposition des Verstandes zur Erkenntniss in demselben Masse vollkommener werden, als die wissenschaftliche Erkenntniss vollkommener wird, weil die Disposition und die Thätigkeit, zu welcher sie disponirt, mit einander im Verhältniss stehen, also die Vollkommenheit der einen mit der Vollkommenheit der andern im geraden Verhältnisse wachsen muss. Das ist der Sinn der bei Lullus immer wiederkehrenden Vergleichung des Glaubens mit dem

1) Ars magna, prs 9. c. 63. p. 455. Deus est intelligibilis per suam naturam. Et ipse causat, quod intellectus humanus intelligat multum per naturam, Deo habituante illum de fide, ut ipse cum fide adjuvet eum ad intelligendum. Intellectus enim plus potest ascendere ad primum intelligibile, videlicet ad Deum, cum duobus habitibus, quam cum uno tantum, sicut ipse plus potest cum prudentia et fortitudine, quam cum prudentia tantum: quando intellectus intelligit objectum primum, fides disponit ipsum intellectum ad intelligendum, sicut charitas disponit voluntatem ad amandum objectum primum. Et sicut voluntas non posset amare objectum primum sine caritate, sic intellectus non potest intelligere objectum primum sine fide.... Fides est virtus existens habitus in intellectu: alioquin fides non posset esse virtus, neque habitus, sicut caritas, quae non posset esse habitus, nisi voluntas esset ei subjectum. Et ideo sicut caritas facit ascendere voluntatem ad amandum objectum virtuose: sic fides facit ascendere intellectum ad intelligendum objectum virtuose.

2) Ib. l. c. Sicut caritas non corrumpitur, quando voluntas amat primum objectum, sic fides non destruitur, quando intellectus intelligit primum objectum. Nam potentia non contradicit suae dispositioni communi; per illam enim ascendit et fortificatur.

Oel, welches über dem Wasser schwimmend in demselben Verhältnisse steigt, wie das Wasser [1]). Das Glauben, sagt er, ist nicht der Zweck des Verstandes, sondern die vernünftige Einsicht, das „intelligere;" aber der Glaube ist das Instrument, dessen jener sich bedient und bedienen muss zur Erlangung der vernünftigen Einsicht, und das ihm im Fortschritte dieser Einsicht stets in gleicher Weise nothwendig bleibt [2]). Wie derjenige, welcher eine Leiter besteigt, zuerst den einen und dann den andern Fuss einsetzt, und durch fortwährende Wiederholung dieser Operation stets höher sich erhebt, so muss auch der Verstand, um zur Höhe der Erkenntniss zu gelangen, so zu sagen zwei Füsse gebrauchen, den Fuss des Glaubens und den Fuss des Denkens. Den Fuss des Glaubens muss er zuerst einsetzen: dann folgt der Fuss des Denkens, dann wiederum der des Glaubens, und so steigt er auf beiden Füssen gradatim die Leiter der Erkenntniss hinan [3]). Und es ist wohl zu bemerken, dass dieser Gang der Erkenntniss für *alle* Wahrheiten, die der Verstand erkennt, massgebend ist. Es ist in dieser Beziehung kein Unterschied zwischen Vernunftwahrheiten und Mysterien. Wie der Verstand fähig ist, unter der Voraussetzung der Disposition des Glaubens nicht etwa blos die Vernunftwahrheiten, sondern auch die Mysterien apodictisch zu beweisen, so ist er ohne den Glauben ebenso inhabil, die Vernunftwahrheiten, wie die Einheit, Ewigkeit, Unendlichkeit Gottes u. s. w. genügend zu erkennen, wie die Mysterien. In beiderseitiger Beziehung ist der Glaube in gleicher Weise nothwendig [4]).

Betrachten wir uns nun diese Lehrsätze näher, so lässt es sich nicht verkennen, dass hier der Glaube, obgleich er für alle Erkenntniss des Verstandes als nothwendig erachtet wird, im Grunde doch nur als eine vorläufige Anticipation dessen betrachtet wird, was der Verstand seiner Bestimmung gemäss zur wissenschaftlichen Erkenntniss erheben soll. Der Glaube ist somit im Unterschiede vom Denken keine eigene Erkenntnissquelle, sondern er ist blos etwas, was dem Denken als Disposition vorangehen muss, damit dieses sich bethätigen und zum Ziele der Erkenntniss gelangen könne. Das ist aber wesentlich der Standpunkt

1) Phil. princ. c. 3. p. 123. Ars magna, prs. 9. c. 63. p. 454 sq.

2) Ib. l. c. p. 456. Credere non est finis intellectus, sed intelligere; verumtamen fides est suum instrumentum ad elevandum suum intelligere cum credere; et ideo sicut instrumentum consistit inter causam et effectum: sic fides consistit inter intellectum et Deum, influxa fide a Deo in subjectum, ut per ipsum quiescat in objecto primo.

3) Ib. l. c. p. 456.

4) Ib. l. c. p. 454. Intellectus non potest tantum objectare Deum, quantum ipse objectabilis est. Ideo bonitas divina est ratio Deo, quod praeponat se intellectui humano, objectando et credendo.... Et tunc temporis intellectus objectat Deum, credendo, ipsum esse *unum, infinitum et aeternum, creatorem,* salvatorem et hujusmodi. Et hoc facit supra suam naturam: et talem objectionem dicimus esse sanctam fidem admirabilem et bonam.

der gnostischen Theosophie. Dieser ist es ja eigenthümlich, die Nothwendigkeit des Glaubens für jegliche Erkenntniss bis zum Uebermass zu urgiren; aber während sie dieses thut, hebt sie zugleich das Wesen des Glaubens auf, indem sie denselben als eine blosse Disposition zur wissenschaftlichen Erkenntniss betrachtet, und auf Grundlage dieser Disposition dem Verstande die Fähigkeit zuschreibt, alle Wahrheiten, auch die Mysterien, aus der blossen Vernunft zu deduciren [1]). Wir müssen folglich den Standpunkt des Lullus entschieden als den gnostisch-theosophischen bezeichnen. Wenn daher auch hin und wieder Stellen in seinen Werken vorkommen, in welchen er die Unbegreiflichkeit der göttlichen Geheimnisse betont, so weiss man, dass ja alle Theosophen gerne von einer solchen Unbegreiflichkeit sprechen, aber in praxi nichts weniger als geneigt sind, sie anzuerkennen.

§. 246.

Mit dieser theosophischen Richtung des Lullus nun hängt zusammen seine „grosse Kunst" (ars magna), mit welcher wir uns daher unverweilt zu beschäftigen haben. Durch seine „grosse Kunst" glaubte Lullus einen vollständigen Umschwung in der wissenschaftlichen Forschung herbeiführen zu können. Den Zweck derselben gibt er selbst also an: Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Principien. Alle setzen daher wiederum eine allgemeine Wissenschaft voraus, deren Principien in der Weise allgemein sind, dass sie die Principien aller besondern Wissenschaften implicite in sich enthalten. Wenn nun der Verstand diese allgemeine Wissenschaft sich aneignet, so ist er dadurch, dass er deren allgemeine Principien auf die besondern Wissenschaften nach einer bestimmten Methode anwendet, in den Stand gesetzt, diese besondern Wissenschaften mit Leichtigkeit sich eigen zu machen. Diese allgemeine Wissenschaft nun, resp. die Principien derselben und die Methode ihrer Anwendung zu entwickeln und darzulegen, das sei der

1) Wie wenig der Glaube allein ohne die Wissenschaft dem Lullus gilt, zeigt sich klar aus der prop. 97, welche Eymerich (wir werden weiter unten auf diesen Namen zu sprechen kommen) aus den Lulli'schen Schriften ausgezogen hat. Sie lautet also: Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministerialibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem: sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem, quam per fidem. Dazu die prop. 98: Qui cognoscit per fidem ea, quae sunt fidei, potest decipi; sed qui cognoscit per rationem, non potest falli. Nam fides potest errare et non errare. Et si homo errat per fidem, non habet tantam culpam, quam si erraret per rationem. Et sicut verius cognoscimus ea, quae videmus, quam ea, quae palpamus, ita verius sumus dispositi ad cognoscendam veritatem per rationem, quam per fidem. Sed sicut palpando aliquando invenimus veritatem: ita etiam quandoque per fidem cognoscimus veritatem, sicut caeci, qui aliquando inveniunt, quae volunt, aliquando non.

Zweck der von ihm erfundenen „grossen Kunst[1].“ Hienach ist die „grosse Kunst“ des Lullus nichts anderes, als „eine logisch-mathematische Methode, gewisse Klassenbegriffe zu combiniren und damit alle wissenschaftlichen Aufgaben zu lösen: eine auf die Topik des Aristoteles gegründete allgemeine Erfindungskunst. Sie will eine allgemeine Anleitung zur Erfindung desjenigen sein, was sich von jedem Gegenstande wissenschaftlich erforschen, bestimmen, unterscheiden und erweisen lasse.“ Folgendes möge dazu dienen, die Sache anschaulich zu machen.

Lullus unterscheidet neun Subjecte, neun absolute, neun relative Prädicate, neun Tugenden, neun Laster und neun Fragen. Dieselben stellt er in einer bestimmten Reihe unter einander, und bezeichnet dann jede Reihe mit einem bestimmten Buchstaben: was er das Alphabet der „grossen Kunst“ nennt[2]. Wir wollen die Formel, deren er sich dabei bedient, zur Veranschaulichung des Ganzen hier beisetzen:

1) Ars magna, prooem. p. 218. Quoniam intellectus humanus est longe magis in opinione quam in scientia constitutus: quia quaelibet scientia habet sua principia propria et diversa a principiis aliarum scientiarum: idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias, et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali. Et ratio hujus est, ut cum ipsis principiis alia principia subalternata sint et ordinata et regulata: ut intellectus in ipsis scientiis quiescat per verum intelligere, et ab opinionibus erroneis sit remotus et prolongatus. Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae perfacile acquiri.

2) Ib. prs. 1. pag. 219. Ars brevis, (ed. Argent. 1617.) prs. 1. c. 1.

Alphabetum seu principia hujus artis sunt aut:	A.	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.	I.	K.
Praedicata	Absoluta	Bonitas,	Magnitudo,	Aeternitas seu Duratio,	Potestas,	Sapientia,	Voluntas,	Virtus,	Veritas,	Gloria.
	Relata seu respectus	Differentia,	Concordantia,	Contrarietas,	Principium,	Medium,	Finis,	Majoritas,	Aequalitas,	Minoritas.
Quaestiones:		Utrum?	Quid?	De quo?	Quare?	Quantum?	Quale?	Quando?	Ubi?	Quomodo? Cum quo?
Subjecta:		Deus,	Angelus,	Coelum,	Homo,	Imaginatio,	Sensitiva,	Vegetativa,	Elementativa,	Instrumentativa.
Virtutes:		Justitia,	Prudentia,	Fortitudo,	Temperantia,	Fides,	Spes,	Charitas,	Patientia,	Pietas.
Vitia:		Avaritia,	Gula,	Luxuria,	Superbia,	Acidia,	Invidia,	Ira,	Mendacium,	Inconstantia.

Die absoluten und relativen Prädicate, welche in den ersten zwei

Reihen stehen, nennt Lullus auch die Principien, weil sie Alles unter sich begreifen. Die neun Fragen dagegen nennt er auch die Regeln, weil sie eben die Regeln angeben, nach welchen in der „grossen Kunst" mit den angeführten Elementen zu operiren sei. Um was es sich nun aber in dieser ganzen Operation handelt, ist nichts anderes, als die verschiedenartige Combination dieser Elemente, um daraus verschiedene Sätze zu gewinnen. So können denn vor Allem die Principien selbst in verschiedener Weise miteinander combinirt werden. Combiniren wir z. B. die unter B und C stehenden Principien, so erhalten wir folgende Sätze: Bonitas est magna, Bonitas est differens, Bonitas est concordans. Magnitudo est bona, magnitudo est differens, magnitudo est concordans. Concordanita est bona, concordantia est magna, concordantia est differens. Differentia est bona, differentia est magna, differentia est concordans. Combiniren wir ferner die unter B stehenden Principien, mit allen anderen Principien und jedes dieser Principien wiederum mit allen andern, so sehen wir, dass wir dadurch eine enorme Zahl der verschiedensten Sätze gewinnen [1]. — Dann aber, wenn diese verschiedenartige Combination der Principien untereinander vollzogen ist, können auch die neun Subjecte wiederum mit den achtzehn Principien combinirt werden, und daraus gewinnt man wiederum neue Sätze, wie z. B. Deus est bonus, Deus est magnus, Deus est aeternus etc. Endlich kann dann das Gleiche geschehen mit den neun Tugenden und Lastern, so dass, wie man sieht, die Zahl der Combinationen kaum zu übersehen ist. — Doch ist es mit den Sätzen allein noch nicht gethan. Es müssen auch noch die neun Fragen oder Regeln dazwischen treten, und durch dieselben kann dann jeder aus den verschiedenartigen Combinationen gewonnene Satz zur Frage umgebildet werden, wie z. B. utrum bonitas sit magna, utrum Deus sit bonus, quid sit bonitas Dei etc. [2]. Die Beantwortung dieser Fragen wird dann wiederum gewonnen aus dem Inhalte der Begriffe, welche in der Frage stehen, und aus den Resultaten, welche bereits durch die Lösung anderer Fragen gewonnen worden sind. So sieht man, dass durch die also beschriebenen Manipulationen alle Fragen sich stellen und lösen, alle Sätze sich gewinnen lassen, welche für die wissenschaftliche Erkenntniss irgend welchen Werth und irgend welche Bedeutung haben. Wir bemerken noch, dass, um die Combination zu erleichtern, die oben angegebene Figur auch in der Form von sieben concentrischen Kreisen oder Drehscheiben dargestellt wird, welche in der Art beweglich sind, dass jeder der in der Figur befindlichen Begriffe unter alle andern, sowohl allein, als auch mit jedem beliebigen andern zu stehen kommen kann. Aus dieser Manipulation soll es sich noch mehr zeigen, wie unendlich mannigfach die

1) Ars brevis, prs. 6 c. 9. p. 15.
2) Ars magna, prs. 5. c. 1. p. 258 sqq.

Combination sein könne, und dass es doch äusserst leicht sei, damit alle nur erdenklichen Fragen augenblicklich zu beantworten.

Wir müssen offen gestehen, dass es ungemein schwer ist, einen klaren Einblick in das intricate, in so wunderlicher Weise combinirte und ineinander gewundene Räderwerk dieser Maschine zu gewinnen. Das endlose Ineinander und Durcheinander, was uns in der so umfangreichen Schrift des Lullus über die „Ars magna“ entgegentritt, lässt sich nur mit grosser Mühe so auseinander legen, dass ein lichter Einblick in dasselbe erzielt wird. Eine eingehende Darstellung der ganzen Maschinerie aber würde die Grenzen dieses Werkes weit überschreiten. Wir glauben daher berechtigt zu sein, auf die gegebenen allgemeinen Andeutungen uns zu beschränken.

Es ist merkwürdig, dass nicht blos Lullus selbst in dieser „grossen Kunst“ den Schlüssel zu aller Wissenschaft und Weisheit gefunden zu haben glaubte, sondern dass dieselbe auch späterhin viele und begeisterte Anhänger fand. Noch bis in das sechzehnte und siebenzehnte Jahrhundert herein gab es Männer, wie z. B. Giordano Bruno, Cornelius Agrippa von Nettesheim u. s. w., welche in der Lulli'schen Kunst grosse Geheimnisse zu erblicken glaubten und sich deshalb mit der Erklärung derselben befassten. Dagegen finden wir in der eigentlichen Scholastik keine Spur einer Anwendung derselben. Sie blieb davon ganz ausgeschlossen. Woher mag dieses kommen? Wir glauben den Grund dieser Erscheinung darin zu finden, dass die „grosse Kunst“ für den Standpunkt, auf welchem Lullus in seiner Speculation stand, vollkommen geeigenschaftet war; aber auch nur für diesen. Sie beruht nämlich auf einem durchgängigen Apriorismus. Alle Fragen werden durch das Medium dieser Kunst aprioristisch zu lösen gesucht, ja gerade darin besteht eben die „grosse Kunst,“ alle Fragen aprioristisch lösen zu können. Nun aber ist der Standpunkt der gnostischen Theosophie eben der des reinen Apriorismus. Die Theosophie geht im Gebiete des Glaubens nicht von dem Gegebenen aus, um dasselbe dann so weit möglich zum speculativen Verständnisse zu bringen, sondern sie sucht von oben herab die Geheimnisse des Christenthums aprioristisch aus der Vernunft zu deduciren. Und da nun Lullus, wie wir gesehen haben, den Standpunkt der gnostischen Philosophie theilt, so konnte für seinen Standpunkt keine Methode mehr geeigenschaftet sein, als jene, welche er uns in seiner „grossen Kunst“ bietet. So begreifen wir es, warum er auf dieselbe ein so grosses Gewicht legt, und warum späterhin bei solchen, welche den gleichen Standpunkt mit Lullus theilten, seine „grosse Kunst“ eine so günstige Aufnahme gefunden hat. So begreifen wir es aber auch, dass, da die „grosse Kunst“ eben nur für den theosophischen Standpunkt einen Werth hat, und nur für diesen geeigenschaftet ist, die eigentliche Scholastik davon keinen Gebrauch machen konnte und durfte. Wie die Kirche darüber urtheilte, werden wir später sehen.

Es drängt sich hier aber von selbst die Frage auf, wie denn Lullus zu dieser Erfindung seiner „grossen Kunst" gekommen sei. Dass er selbst der Ansicht war, sie durch eine göttliche Offenbarung erhalten zu haben, wissen wir. Das Wahre in dieser Sache dürfte sich daraus ergeben, dass Lullus seine „grosse Kunst" auch als „doctrina sive sapientia *Kabbalistica*" bezeichnet [1]). Das hängt allerdings zusammen mit seiner Ansicht von der göttlichen Inspiration seiner „grossen Kunst," weil er das Wesen der „Kabbala" eben darin findet, dass sie eine von Gott inspirirte Weisheit und Wissenschaft sei, also auf göttlicher Offenbarung beruhe [2]). Allein wir sehen daraus auch, dass Lullus in die jüdische Kabbala wenigstens einigermassen eingeweiht sein musste, weil er Wort und Begriff der Kabbala sich aneignet und auf seine „grosse Kunst" anwendet. Er wird denn auch in der That von Franck als der erste im Abendlande bezeichnet, welcher mit der kabbalistischen Theorie vertraut war. Darin dürfte denn wohl auch der Schlüssel zu seiner „grossen Kunst" zu suchen sein. Eben dieses Vertrautsein mit den kabbalistischen Ideen mochte nämlich, wie wir mit Franck annehmen zu dürfen glauben, für ihn die Veranlassung gewesen sein, jene Manipulationen und Combinationen, welche die Kabbalisten mit den Zahlen, sowie auch mit den Worten der heiligen Schrift anstellten, um damit ihre Lehre zu rechtfertigen und zu beleuchten, in der „grossen Kunst" in seiner Weise nachzuahmen. So hätte die Bekanntschaft mit der jüdischen Kabbala wenigstens beigetragen zur Erfindung der „grossen Kunst [3])." Wie dem auch immer sein möge: so viel ist gewiss, dass die spätern Anhänger der Kabbala unter den christlichen Gelehrten nicht selten mit grosser Vorliebe auch der Lulli'schen Kunst sich zuwendeten und durch dieselbe ihre kabbalistischen Ideen zu begründen suchten.

Nachdem wir im Bisherigen die formale Seite des Lulli'schen Lehrsystems behandelt haben, müssen wir nun übergehen auf den Inhalt seiner Lehre, d. h. wir müssen in allgemeinen Umrissen seine Denk- und Lehrweise nach ihrer materiellen Seite zu beleuchten suchen, um die Resultate kennen zu lernen, welche er auf seinem theosophisch-aprioristischen Standpunkte gewonnen hat.

1) De auditu Kabbalistico, (ed. Argent. 1617.) prooem. p. 43 sq.

2) Ib. l. c. p. 44. Dicitur haec doctrina *Kabbala,* quod idem est secundum Hebraeos, ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitus revelatae animae rationali Est igitur Kabbala habitus animae rationalis ex recta ratione divinarum rerum cognitivus; propter quod est de maximo etiam divino, consequutive divina scientia vocari debet.

3) *Franck,* La kabbale, p. 7. Peut-être est il permis de supposer, que les procédés artificiels, mis en usage par les Kabbalistes, pour rattacher leurs opinions aux paroles de l'Ecriture, que la substitution, si frequente parmi eux, des nombres et des lettres aux idées et aux mots, n'ont pas peu contribué à l'invention du „grand art."

§. 247.

Gleich im Anfange, wo er den Beweis für das Dasein Gottes antritt, bringt er die neun ersten Principien seiner „grossen Kunst" zur Anwendung. Um nämlich, so lehrt er, zu beweisen, dass Gott sei, muss vorerst erklärt werden, was wir mit dem Namen „Gott" ausdrücken. Diese Erklärung gibt er dann in der Weise, dass er Gott bezeichnet als: „ens, quod est summe et infinite bonum et bonitas, magnum et magnitudo, aeternum et aeternitas, potens et potestas, sapiens et sapientia, volens et voluntas, virtuosum et virtus, verum et veritas, gloriosum et gloria: habens in se omnem perfectionem infinitam in summo absque aliqua imperfectione[1])." Wir sehen also hier die Principien der ersten Reihe auf die Bestimmung des Gottesbegriffes angewendet.

Dieses vorausgesetzt, geht er dann in dem Beweisverfahren für Gottes Dasein in der Weise zu Werke, dass er nachzuweisen sucht, es müsse ein ens summe bonum, ein ens infinite magnum, ein ens aeternum, ein ens infinitum in potestate, ein ens summum in virtute existiren. Folgen wir, so weit nothwendig, dem Gange seiner Beweise.

Wenn ein höchstes Gut (summum bonum) ist, so gibt es kein höchstes Uebel (summum malum), und umgekehrt; denn zwei „Höchste" lassen sich, besonders wenn sie noch dazu, wie hier, einander entgegengesetzt sind, nicht denken. In der That, das höchste Uebel ist ja im Grunde nichts anders, als die Privation des höchsten Gutes; wenn also das höchste Gut ist, so ist das höchste Uebel nicht, weil die Privation des höchsten Gutes nicht ist; und wenn das höchste Uebel ist, dann haben wir in demselben eben die Privation des höchsten Gutes: folglich ist letzteres nicht. Dieses vorausgesetzt muss nun also geschlossen werden. Dasjenige, dessen Sein das höchste Gute und dessen Nichtsein das höchste Uebel ist, das ist nothwendig, d. h. das *muss* existiren. Denn würde es nicht existiren, dann hätten wir die Privation desselben, d. i. das höchste Uebel; das höchste Uebel kann aber, eben weil es blosse Privation, also ein Nichtseiendes ist, nicht sein; das Sein widerstreitet seinem Begriffe: folglich muss sein Gegensatz, das höchste Gut, welchem allein das Sein eignen kann, existiren. Das höchste Gut aber nennen wir Gott: — folglich existirt Gott[2]).

Wie aber schon aus dem Begriffe des höchsten Gutes dessen Existenz sich ergibt, so erblicken wir das Gleiche, wenn wir den Begriff des unendlich Grossen in's Auge fassen. Je mehr nämlich etwas dem Sein sich annähert, d. h. je mehr es an dem Sein Theil hat, desto besser und vollkommener ist es. Gibt es nun kein unendlich Grosses, dann ist eben Alles, was ist, blos endlich gross. Das endlich Grosse nimmt also dann an dem Sein Theil, während das unendlich Grosse das

1) Articuli fidei sacrosanctae, Introductio, p. 920. — 2) Ib. l. p. 921.

Sein ausschliesst. Wenn aber dieses, dann ist dem gegebenen Obersatze zufolge das endlich Grosse besser und vollkommener als das unendlich Grosse, weil jenes eben an dem Sein Theil hat, dieses nicht. Das ist aber ein Widerspruch. Folglich muss ein unendlich Grosses nothwendig existiren. Und dieses unendlich Grosse nennen wir Gott [1]).

Ferner ist Alles, was ist, entweder ewig oder nicht ewig. Was nicht ewig ist, das ist als solches nothwendig ein hervorgebrachtes, ein ens principiatum; sich selbst kann es aber nicht hervorbringen, weil es in diesem Falle sein müsste, bevor es ist: folglich muss nothwendig ein ewiges Sein existiren; denn existirt kein solches Sein, dann existirt überhaupt gar Nichts: — was gegen die thatsächliche Erfahrung ist. Das ewige Wesen ist aber Gott. Also existirt Gott [2]).

Endlich je mehr Kraft ein Wesen hat, um so mehr nähert es sich der unermesslichen und höchsten Kraft an. Setzen wir nun den Fall, dass ein Wesen mit höchster und unermesslicher Kraft nicht existirt, dann nähert sich ein Wesen, je mehr Kraft es besitzt, um so mehr dem Nichts an. Je mehr sich aber etwas dem Nichts annähert, desto weniger Kraft hat es. Folglich würde in der gedachten Voraussetzung ein Wesen zu gleicher Zeit an Kraft zunehmen und abnehmen, was sich widerstreitet. Daraus folgt denn, dass ein Wesen mit höchster und unermesslicher Kraft nothwendig existiren müsse. Und dieses nennen wir Gott [3]).

In ähnlicher Weise beweist nun Lullus auch die Einheit Gottes. Gott ist das höchste Gut, welches alles Gute überragt. Wären aber zwei oder mehrere Götter, so würden sie einander gleich stehen; es würde keiner den andern überragen: und so würde keiner das höchste Gut, keiner Gott sein [4]). Ebenso kann es nicht zwei oder mehrere unendlich grosse Wesen geben. Denn das Unendlich-Grosse befasst als solches Alles in sich; ist etwas ausser ihm, was nicht von ihm abhängig ist, dann ist es in seiner Grösse schon beschränkt durch das andere; es ist nicht mehr unendlich gross [5]).

1) Ib. 2. p. 921 sq. Dieser Beweis wird auch in folgender Form dargestellt: Omne ens, quanto majus est, tanto de necessitate plus participat entitatis. Sed ens infinite magnum majus est de necessitate ente finite magno: ergo de necessitate plus participat entitatis. Cum ergo ens finite magnum sit: ens infinite magnum esse est necessarium. Tale autem ens dicimus Deum, qui est infinitas: ergo Deum esse est necessarium.

2) Ib. 3. p. 922. Cf. Ars magna, prs. 9. c. 25. p. 391 sqq. — 3) Artic. fid. sacr. 5. p 923. — 4) Ib. 6. p. 91.

5) Ib. l. c. Si sunt plures Dii, sunt plura entia infinita,.... sed plura entia infinita esse est impossibile, quia si essent plura infinita, unum esset extra aliud; et cum infinitum dicatur, quod nulla mensura mensurari possit, mensura unius non comprehendetur a mensura alterius, et sic una mensura alia supergrederetur, et ita neutrum esset infinitum, cum extra infinitum nihil sit: ergo impossibile est, plures

Doch gehen wir über diesen Punkt schnell hinweg. Von grösserer Wichtigkeit ist für uns die Art und Weise, wie Lullus die Dreipersönlichkeit Gottes aus der Vernunft apodictisch zu beweisen sucht. Zuerst sucht er darzuthun, dass in Gott überhaupt eine Pluralität von Personen anzunehmen sei, ohne noch Rücksicht zu nehmen auf die Zahl der letztern. Die unendliche Güte, sagt er, kann nicht von geringerer Actualität, Macht und Würde sein, als die endliche. Nun aber ist die endliche Güte der Grund für ein anderes endlich Gutes, weil das endlich Gute vermöge seiner Natur ein endlich Gutes hervorbringt. Folglich muss auch die unendliche Güte der Grund sein für ein unendlich Gutes; das unendlich Gute muss gleichfalls ein unendlich Gutes hervorbringen. Nun aber kann es ausser Gott nichts Unendliches geben: folglich muss jene Production eine immanente sein, d. h. das Producirende und das Producirte müssen ein und derselben Natur sein. Gemäss dem Grundsatze: „Actiones sunt suppositorum" müssen wir jedoch das Producirende sowohl als das Producirte als ein Suppositum denken. Wir haben somit zwei Supposita in Gott, und da das Suppositum einer vernünftigen Natur Person heisst, zwei Personen. So führt uns die Vernunft selbst auf eine Mehrheit, zunächst auf eine Zweiheit von Personen in Gott [1]). — Das Gleiche ergibt sich aus der ewigen und unendlichen Actualität Gottes. Gott muss als *ewiger* Act auch ewig wirksam sein, und als *unendlicher* Act kann seine Thätigkeit nur wiederum ein unendliches Product haben. Ein Gott muss einen Gott hervorbringen, welcher allerdings nicht der Natur, aber doch der Persönlichkeit nach von ihm verschieden ist [2]). Gott ist Gott im Sein; er muss auch Gott sein in seiner Thätigkeit. Das ist er aber nur, wenn seine Thätigkeit als Resultat ein Unendliches, eine göttliche Person hat [3]). Kann er nicht von sich und aus sich Etwas ihm Gleiches hervorbringen, dann steht seine Wesenheit nicht mehr unendlich vom Nichts ab; denn seine Macht, welche dasselbe ist mit seiner Wesenheit, ist dann mit einem gewissen Nichts behaftet, in so ferne sie eben Nichts Gott Gleiches hervorzubringen im Stande ist [4]).

Deos esse, et sic est unus Deus tantum. Cf. Liber contemplationis (ed. Paris. 1505.) l. 1. dist. 4, 1.

1) Artic. fid. sacr. 7. p. 925. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c p. 926.

4) Ib. l. c. Impossibile est, unam et eandem et simplicem essentiam distare a nihilo in infinitum, et non distare a nihilo, quia implicatur contradictio. Sed divina essentia est eadem cum sua potentia, quia simplex est, et cum ipsa essentia sit infinita, distat a nihilo in infinitum. Sed si de se et naturaliter nihil potest producere sua potentia, non distat a nihilo in infinitum; imo habet secum annexum nihil, ex quo nihil potest producere. Ergo divina essentia distat a nihilo in infinitum, et divina potentia, quae est idem cum divina essentia, non distat a nihilo. Sed hoc est impossibile: ergo divina potentia potest aliquid de se et ex se producere non finitum, quia divisibilis non est, cum sit simplex: ergo

Wenn uns also die Vernunft nöthigt, vorläufig wenigstens zwei Personen in Gott anzunehmen, so lehrt sie zugleich auch, wie wir diese zwei Personen zu benennen haben. Wenn nämlich eine Person aus der Natur einer andern Person vermöge natürlicher Thätigkeit hervorgeht, und dieselbe Natur und Wesenheit mit der Person theilt, aus welcher sie hervorgeht, so heisst sie der Sohn der letztern, und diese letztere selbst heisst Vater. Da nun in Gott dieses Verhältniss zwischen den beiden Personen stattfindet, so müssen wir auch hier die erste Person als Vater, die zweite als Sohn bezeichnen [1]). Thun wir aber dieses, dann leitet uns unsere Vernunft von selbst noch auf eine dritte Person fort, welche wir in Gott anzunehmen haben. Wie es nämlich dem Vater natürlich ist, den Sohn zu erzeugen, so ist es ihm auch natürlich, ihn zu lieben, weil er unendlich gut ist, und wie es dem Sohne natürlich ist, von dem Vater erzeugt zu werden, so ist es ihm auch natürlich, von ihm geliebt zu werden. Daraus ergibt sich folgender Schluss: Die wahre Liebe, wenn sie vollkommen sein soll, erfordert ein dreifaches: den Liebenden, den Geliebten und das Lieben selbst (amantem, amatum et amare). In Gott aber ist eine wahre, wirkliche und vollkommene Liebe; es ist ferner in Gott der Vater als der Liebende, der Sohn als der Geliebte: folglich muss in Gott auch das dritte sein, nämlich die Liebe, welche aus Vater und Sohn hervorgeht. Und diese muss gleichfalls eine Person sein. Denn sonst wäre die Liebe nicht von derselben Actualität, Güte und Grösse, wie der Liebende und der Geliebte. Es ist ja unmöglich, dass in Gott ein Accidens sei, da die göttliche Wesenheit als absolut einfach gedacht werden muss. Wäre aber die Liebe, welche aus Vater und Sohn hervorgeht, nicht persönlich, dann wäre sie ein Accidens in Gott [2]). Wir müssen also nothwendig noch eine dritte Person in Gott annehmen, die persönliche Liebe zwischen Vater und Sohn, welche, weil die Liebe ihrem Wesen nach eine Einheit der Geister (spirituum communicatio) in sich schliesst, mit Recht „heiliger Geist" (spiritus sanctus) genannt werden muss [3]).

Nach Feststellung dieser Gesichtspunkte sucht dann Lullus weiter zu beweisen, dass in Gott nicht mehr als diese drei Personen sein können [4]). Wir wollen ihm in dieser Beweisführung nicht mehr folgen: das Gesagte dürfte hinreichen, um zu sehen, auf welche Weise Lullus sein Vorhaben, die Geheimnisse des Christenthums apodictisch aus der Vernunft zu beweisen, in Bezug auf das Mysterium der Trinität im Besondern praktisch zur Anwendung zu bringen sucht. Es sind uns diese und ähnliche Beweise für das trinitarische Leben Gottes bekanntlich auch schon bei andern Scholastikern und Mystikern begegnet. Aber keinem derselben

producet de se et ex se infinitum; sequitur ergo personarum pluralitas. Cf. Lib. contempl. l. 1. dist. 5, 1.

1) Art. fid. sacr. 8. p. 926 sq. — 2) Ib. 9. p. 927 sq. — 3) Ib. 10. p. 928 sq. — 4) Ib. 11. p. 929 sqq.

ist es doch in den Sinn gekommen, dieselben als schlechterdings apodictisch zu betrachten, wie Lullus solches thut[1]). Der heil. Anselm, so wie auch Richard von St. Victor haben allerdings, wie wir gesehen haben, die Vernunftgründe, welche sie für die Geheimnisse des Christenthums, in specie für das Geheimniss der Trinität beibrachten, als rationes necessarias bezeichnet; allein bei ihnen war die Lehre vom Glauben und von seinem Verhältnisse zur Wissenschaft eine ganz andere, als wir sie bei Lullus getroffen haben, und darum waren wir seiner Zeit vollkommen berechtigt und verpflichtet, diese ihre Lehre von nöthigenden Vernunftgründen in einer mildern Weise zu erklären. Bei Lullus dagegen ist der Standpunkt, was das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen betrifft, der gnostisch-theosophische, und dieser schliesst den Rationalismus wesentlich in sich. Bei ihm halten wir daher eine mildere Erklärung für unstatthaft. Diess um so mehr, als er, wie wir bald sehen werden, gerade daraus die Wahrheit der christlichen Religion beweist, dass sie eben dasjenige lehre, was die Vernunft auf dem Wege der wissenschaftlichen Beweisführung als das Wahre erkannt und gefunden habe. Wo in der Beweisführung für die Wahrheit der christlichen Religion ein solches Verfahren eingeschlagen wird, da ist keine Entschuldigung, keine mildere Erklärung mehr möglich.

§. 248.

Eine weitere Thesis, welche Lullus zu beweisen sucht, ist diese, dass die Welt durch Schöpfung aus Nichts entstanden und deshalb nicht ewig sei. Es ist schon gezeigt worden, sagt er, dass Gott allmächtig und ewig, und dass nur er allein der allmächtige und ewige sei, weil in keiner seiner Eigenschaften ihm ein Anderes gleichkommen kann, wenn er nicht aufhören soll, Gott zu sein. Ist aber Gott allmächtig, und ist er es allein, dann muss Alles, was ausser ihm ist, von ihm hervorgebracht sein. Hervorgebracht kann aber die Welt nur sein entweder aus einem ewigen, oder aus einem nicht ewigen Wesen, oder aus Nichts. Nicht aus einem ewigen Wesen: denn da Nichts ewig ist ausser Gott, so müsste die Welt in der gemachten Voraussetzung aus der Substanz Gottes selbst sein, ja mit der göttlichen Substanz schlechterdings zusammenfallen, weil die göttliche Substanz als absolut einfach sich nur

1) Dass er ihnen wirklich einen ganz apodictischen Werth für die Erkenntniss beilegt, erhellt unter andern auch aus Lib. contempl. 1. dist. 5, 2., wo er sagt: Ergo Domine Deus, illi quidem maxime insaniunt, qui timent et dubitant credere, tres personas esse unum solum Deum; nam aeque deberent timere et dubitare ad credendum in unum Deum, quia sicut est impossibile tres Deos esse, sic est impossibile, quod tres personae non sint. Sed qui bene scit cognoscere et intelligere res, quae consistunt in intellectu, et sensibiles: optime potest intelligere et cognoscere si voluerit, quod sicut esset dissonum rationi, quod tres Dii essent, sic esset dissonum, quod tres personae divinae non essent.

nach ihrer vollen Ganzheit mittheilen könnte. Das aber ist undenkbar. Nicht aus einem nicht ewigen Wesen: denn woher sollte denn dieses wiederum kommen, wenn nicht von ihm. Also aus Nichts[1]). Wenn aber die Welt aus Nichts geschaffen ist, so kann sie nicht ewig sein; denn ist sie aus Nichts geschaffen, dann ist es wahr, dass sie einmal nicht war; sie hat angefangen von dem Augenblicke an, wo sie aus Nichts in's Dasein gesetzt wurde. Was aber angefangen hat zu sein, das ist nicht ewig und kann nicht ewig sein, weil der Begriff der Ewigkeit dem Begriff des Angefangenhabens widerstreitet[2]).

Das lässt sich allerdings hören; aber nun geht Lullus weiter und sucht aus der Vernunft auch zu beweisen, dass der erste Mensch gesündigt haben müsse. Es ist von Interesse zu sehen, wie er solches angreift. — Gott, sagt er, hat den Menschen dazu geschaffen, damit er das höchste Gut über Alles liebe; er hat ihn also zum höchsten Gute hingeordnet, d. h. er hat ihn im Stande der Gerechtigkeit geschaffen, und zwar zu dem Zwecke, damit er durch freies Verdienst den Besitz des höchsten Gutes sich erwerbe. Daher hat er ihn auch nicht geschaffen, dass er stürbe; denn der Tod ist ein Uebel, welches nicht ohne Schuld verhängt werden kann. Nun ist aber thatsächlich der Zustand der Menschen ein ganz entgegengesetzter; sie sind nämlich nicht gerecht, sie streben nicht nach dem höchsten Gute, sie handeln vielmehr der von Gott gesetzten Ordnung entgegen und sündigen öfter, als sie Gutes thun. Ebenso sind die Menschen nicht frei vom Tode, sondern sind demselben unweigerlich unterworfen. Und da dieses nicht etwa blos von einigen, sondern von allen Menschen gilt, so folgt daraus zur Evidenz, dass hier eine Verkehrung der rechten Ordnung durch die Sünde stattgefunden haben müsse, und zwar von Seite desjenigen, von welchem das ganze Geschlecht ausgegangen ist, d. h. von Seite des ersten Menschen. Der erste Mensch muss also gesündigt haben[3]). — In der That, hätte der erste Mensch nicht gesündigt, dann müssten allen Menschen die sogenannten politischen (moralischen) Tugenden von Natur aus eigen sein, eben weil die menschliche Natur in ihrer Schöpfung zur Tugend hingeordnet werden musste. Das findet aber nicht statt; vielmehr können die Menschen jene Tugenden blos durch Uebung sich

1) Art. fid. sacr. 12. p. 932. Cf. Lib. contempl. l. 1. dist. 4, 3.

2) Art. fid. sacr. 12. p. 932. De nihilo non potuit Deus producere ab aeterno, quia quod ex nihilo esse accepit, fuit verum dicere aliquando, quod non fuit; alias ex nihilo creari non potest; nomen enim et ratio creationis, qua dicitur creatio de nihilo factio, manifeste declarat, quod omne creatum coepit esse, ex quo de nihilo factum est. Quod autem coepit esse, non est aeternum: nullum ergo creatum potest esse aeternum: aeternum enim non potest esse nisi de aeterno. Cf. Ars magna, prs. 5. c. 2 sqq. p. 267 sqq. Lib. contempl. l. 2. dist. 10, 1.

3) Art. fid. sacr. 13. p. 933 sq.

erwerben: es muss also jedenfalls eine Versündigung des ersten Menschen inzwischen liegen[1]).

Dieses vorausgesetzt, lässt sich nun weiter auch die Existenz einer ererbten Schuld, einer Erbsünde, erweisen, d. h. es lässt sich beweisen, dass die Menschen sowohl nach Leib, als auch nach Seele mit der von dem ersten Menschen contrahirten Schuld behaftet seien. Weisen wir dieses zuerst an der Leiblichkeit des Menschen nach. Je edler und vornehmer eine Natur ist, sagt Lullus, um so weiter muss sie auch von aller Unvollkommenheit entfernt sein. Da nun die menschliche Natur edler und vornehmer ist, als die thierische, so müssten ihr eigentlich viel weniger Unvollkommenheiten anhaften, als der thierischen. Aber es findet das gerade Gegentheil statt. Denn der Mensch ist schon von dem ersten Augenblicke seines Daseins an viel hilfloser und hilfsbedürftiger als das Thier; er kann sich selbst weit weniger helfen, ist weit mehr auf andere angewiesen, ist weit mehreren Gefahren ausgesetzt, als das Thier. Das wäre nicht denkbar, wenn er nicht schon seinem leiblichen Dasein nach mit einer Schuld behaftet wäre[2]). Zudem wäre Gott ungerecht, wenn er die vielen Bedrängnisse und Leiden, welche den Menschen hienieden treffen, und zuletzt den Tod über den Menschen verhängen würde ohne dessen Schuld[3]).

Unterliegt nun aber der Mensch nach seiner leiblichen Seite einer ererbten Schuld, so muss diese Schuld nothwendig auch der Seele anhaften. Denn die Seele bildet in Einheit mit dem Leibe eine einheitliche Natur. Diese einheitliche Natur ward in den ersten Eltern mit der Sünde befleckt: und da sie sich nur im Stande dieser Befleckung fortpflanzen kann, so muss auch die Befleckung der Schuld in ihren Nachkommen nicht blos den Leib, sondern auch die Seele treffen. Das ergibt sich mithin von selbst aus der wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur[4]).

Kann aber bewiesen werden, dass es eine Erbsünde geben müsse, so lässt sich ebenso aus der Vernunft beweisen, dass eine Neuschöpfung des menschlichen Geschlechtes, eine Erlösung eintreten müsse. Gott muss nämlich seine Zwecke, welche er mit dem Menschenge-

1) Ib. l. c. p 935. Si primi parentes non peccassent, tam ipsi, quam omnes derivati ab eis essent virtuosi virtutibus politicis naturaliter, et habitus virtutum politicarum essent eis naturales, eo quod natura humana in sui institutione ordinata est ad virtutes,.... et sic virtuosos homines generaret. Videmus autem contrarium, quod omnes homines, qui volunt esse virtuosi praedictis virtutibus, habent eas per acquisitionem, non per naturam. Cum ergo ista contrarietas et mutatio reperiatur esse in omnibus hominibus, oportet, quod inceperit esse in primis parentibus; alias non esset generalis ad omnes homines: ergo primi parentes peccaverunt.

2) Ib. 14. p. 936. - 3) Ib. l. c. — 4) Ib. 14. p. 937 sqq.

schlechte vorhat, nothwendig erreichen; kein Geschöpf kann im Stande sein, seine Absichten zu vereiteln. Würde aber keine Neuschöpfung eintreten, dann würde Gott seine Absichten mit keinem Menschen erreichen, weil kein Mensch zur Glückseligkeit in der Erkenntniss und Liebe Gottes gelangen würde: der Zweck der Schöpfung des Menschen wäre also vereitelt [1]. Zudem sind vermöge der Erbschuld alle Menschen würdig der ewigen Verwerfung. Würde also keine Neuschaffung eintreten, so würde Gott alle Menschen in gleicher Weise, mögen sie sittlich gut oder sittlich böse sein, ewig verdammen müssen; was nicht möglich ist, weil es gegen die göttliche Gerechtigkeit verstösst [2]. Endlich lässt sich nicht denken, dass Gott etwas im Sein erhielte ohne allen Zweck. Gott aber erhält die Welt und die Menschen auch nach der Sünde im Sein; folglich kann das Dasein der Menschen nicht zwecklos sein. Das wäre es aber, falls es keine Neuschaffung gäbe, durch welche sie wieder zu ihrem höchsten Zwecke hingeordnet werden: folglich ist eine Neuschaffung oder Erlösung nothwendig [3].

Nach diesen Prämissen geht endlich Lullus zur Incarnation über und sucht zu beweisen, dass eine Menschwerdung Gottes nothwendig war. Diese Nothwendigkeit ist nach seiner Ansicht eine doppelte, eine absolute, d. h. eine solche, welche auch ohne Voraussetzung der Erbsünde gegeben ist, und eine hypothetische, d. h. eine solche, welche aus der Erbsünde entspringt. Für die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung führt er folgende Gründe an: Wenn Gott eine Welt schafft, so muss er alle seine Vollkommenheiten (dignitates) im vollkommensten Masse in derselben offenbaren, so dass ein höherer Grad dieser Offenbarung nicht mehr möglich ist. Diess findet aber nur dann statt, wenn die gesammte Weltschöpfung durch die Menschwerdung gekrönt wird. Denn in diesem Werke offenbart Gott seine Vollkommenheiten, seine Güte, seine Grösse, seine Macht u. s. w. in einem solchen Grade, über welchem kein höherer mehr denkbar ist, während ohne die Menschwerdung, so vollkommen die Werke Gottes auch sein mögen, immer noch vollkommnere Offenbarungen seiner absoluten Vollkommenheit möglich wären [4]. — Je mehr ferner Etwas

1) Ib. 15. p. 940. — 2) Ib. l. c. p. 940 sq. — 3) Ib p. 941.

4) Ib 18. p. 944. Omne illud, per quod dignitates divinae melius et perfectius ostendunt perfectiones suas et similitudines, et quietantur in mundo, Deum facere est necessarium, cum iste sit nobilior finis, propter quem mundus ut aliqua creatura posset creari. Ad hoc enim Deus creavit mundum, ut in eo ostenderet seipsum et operationem suam intrinsecam. Sed si humana natura est assumta a divina in unione suppositi et personae, quae quidem persona sit verus Deus et verus homo, omnes dignitates divinae habent perfecte similitudines suas in hoc opere, quia bonitas divina non potest melius opus facere de creatura, nec magnitudo majus, nec aeternitas magis durabile, et sic de aliis dignitatibus divinis. Si autem natura humana non est assumta a divina: nulla dignitas divina habet

dazu geeignet ist, die menschliche Natur zur Liebe Gottes zu bewegen, desto mehr ist Gott gehalten, dasselbe zu thun; denn würde er solches nicht thun, dann würde es den Anschein haben, als wollte er selbst nicht vom Menschen im höchsten Masse geliebt werden. Nun gibt es aber Nichts, wodurch der Mensch so sehr zur Liebe Gottes bewegt würde, als die Menschwerdung: folglich ist dieselbe nothwendig [1]). — Endlich ist der Zweck der menschlichen Natur die innigste Vereinigung derselben mit Gott: zu dieser muss also auch die menschliche Natur gelangen. Die innigste Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott aber findet sich in der Incarnation: folglich erweist sich dieselbe auch von diesem Standpunkte aus als nothwendig [2]).

Was ferner die hypothetische Nothwendigkeit der Incarnation betrifft, so stützt Lullus dieselbe auf die Nothwendigkeit der Satisfaction. Eine Neuschaffung oder Erlösung des Menschen ist nur möglich durch eine hinreichende Satisfaction, durch welche der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen Genüge geschieht. Eine solche Satisfaction kann aber kein Geschöpf, sondern nur Gott leisten; denn die Schuld ist eine unendliche, weil sie gegen den Unendlichen gerichtet ist. Und doch muss dieselbe vom Menschen ausgehen, weil er es ist, der gesündigt hat. Daher musste Gott Mensch werden, um in der von ihm angenommenen menschlichen Natur die Genugthuung zu leisten und so die Erlösung und Neuschaffung des Menschengeschlechtes zu bewirken [3]).

In ähnlicher Weise erscheint dem Lullus auch das Leiden und der Tod des menschgewordenen Gottes als etwas sowohl absolut als auch hypothetisch nothwendiges. Als etwas absolut nothwendiges: denn je höher eine Creatur von Gott erhoben wird, um so demüthiger muss sie sich Gott unterwerfen. Da nun die menschliche Natur in der Incarnation zur höchsten Würde erhoben worden, so muss der Gottmensch auch am meisten sich verdemütigen vor Gott, am tiefsten sich seinem Willen unterwerfen, also bis zum Leiden und bis zum schimpflichen Tode [4]). — Als etwas hypothetisch nothwendiges: denn die

perfectionem nec quietem in productione mundi: quia potestas divina semper potest facere majus opus in mundo et melius quocunque opere facto alio ab isto opere. Ergo oportet incarnationem esse, ut dignitates divinae ostendant perfecte similitudines suas in creatura et quietentur in ea, cum in nullo alio opere intrinseco possint quietari, nisi in isto: in isto autem quietentur omnes dignitates divinae et operatio totalis mundi tanquam in opere summo et nobilissimo.

1) Ib. l. c. p. 944 sq. — 2) Ib. l. c. p. 945. — 3) Ib. l. c. Cf. Lib. contempl. I. 2. dist. 11, 17. fol. 44.

4) Art. fid. sacr. 22. p. 950. Omnis creatura, quanto plus exaltatur a Deo, debet esse humilior, subjectior et ad sibi obediendum promptior; sed natura humana assumta est magis exaltata a Deo in domino Jesu, quam exaltari posset: ergo humana natura in domino Jesu debet se totaliter dare et humiliare ac expo-

ersten Eltern haben durch ihren Ungehorsam ganz und gar von dem Willen Gottes sich losgetrennt: folglich muss umgekehrt der erlösende Gottmensch sich ganz und gar dem Willen Gottes ergeben, um Genugthuung zu leisten; und er ergibt sich nur unter der Bedingung dem göttlichen Willen vollständig, wenn er für ihn zu sterben bereit ist und wirklich stirbt [1]).

Auf solche Weise sucht Lullus auch die übrigen Momente der Incarnationslehre, wie die Empfängniss durch den heiligen Geist, die Jungfrauschaft der Gottesgebärerin, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi u. s. w. [2]) aprioristisch als nothwendig zu erweisen. Doch es möge das Bisherige genügen; wir wollen ihm in dieses Gebiet nicht weiter folgen.

§. 249.

Nachdem nun Lullus auf solche Weise die Geheimnisse des Christenthums aus der Vernunft bewiesen hat, schliesst er daraus auf die thatsächliche Wahrheit des Christenthums. Das Christenthum, wie es thatsächlich in der Welt da ist, muss die wahre Religion sein, weil es gerade dasjenige lehrt, was die Vernunft als nothwendig wahr anerkennen muss. Es ist unmöglich, sagt Lullus, dass so hohe und erhabene Wahrheiten gefunden und gelehrt worden seien von einem Menschen, welcher auf der tiefsten Stufe sittlicher Verworfenheit stand. Das müsste man aber von Christo sagen, wenn er nicht das gewesen wäre, als was er sich ausgegeben hat. Denn es ist ja das grösste Verbrechen, welches der Mensch begehen kann, sich zu Gott zu machen und göttliche Ehre für sich in Anspruch zu nehmen. Folglich da Christus wirklich jene erhabenen Wahrheiten gelehrt hat, so muss er auch wahrhaft Gott gewesen sein, als den er sich ausgegeben hat. Und daraus folgt, dass die Incarnation bereits geschehen, und dass das Christenthum, wie es thatsächlich besteht und von Chriso gestiftet worden ist, die wahre Religion sei [3]). — In der That, die aus der Vernunft oben bewiesenen Wahrheiten sind so erhaben, dass *selbst jetzt noch, nachdem sie von Christo geoffenbart sind, es viele unter den Christen gibt, welche glauben, dass der Mensch durch die Vernunft gar nicht zu deren Erkenntniss kommen könne, sondern blos durch den Glauben.* Daher mussten sie von Gott geoffenbart werden: und wenn dieses, dann

nere ad serviendum Deo et ad omnia, quae potest pro Deo sustinere in summo gradu laboris, humilitatis, afflictionis et obedientiae, ut est mors. Ergo natura humana in domino Jesu debuit sustinere mortem et quoscunque labores pro Deo, ut summae exaltationi factae humanitati a divinitate in domino Jesu responderet summa humilitas et obedientia exhibita divinitati ab humanitate in ipso domino Jesu.

1) Ib. l. c. p. 951. Cf. Lib. cont. l. 2. dist. 11, 18. fol 45. — 2) Art fid. sacr. 20. 21 24 etc. — 3) Ib. 26. p. 957 sq.

konnte sie Gott nicht einem Menschen offenbaren, welcher sie fälschlicherweise auf sich bezog, und so die Menschheit, obgleich er die Wahrheit lehrte, doch wieder in den Irrthum führte; denn so würde Gott selbst die höchste Wahrheit preisgegeben haben, was undenkbar ist. Das würde aber stattfinden, wenn Christus noch nicht erschienen, d. h. wenn derjenige, welcher sich als den Gottmenschen ausgab, nicht wirklich der Gottmensch gewesen wäre. Die Menschheit würde, obgleich sie die Wahrheit besässe, doch wieder im Irrthum sein, weil sie einen falschen Christus, einen falschen Gottmenschen verehrte. Wir müssen also nothwendig schliessen, dass Christus der wahre Gottmensch gewesen, und dass die von ihm gestiftete Religion die wahre sei [1]).

Doch schliessen wir hier ab. Wir sehen, der materielle Theil der Lullischen Lehre steht ganz im Einklang mit dem formalen. Statt von der Thatsache der Offenbarung und von dem Glauben auszugehen und von diesem Standpunkte aus ein speculatives Verständniss der Offenbarung, so weit möglich, anzustreben, will Lullus die Glaubenswahrheiten zuerst aprioristisch aus der Vernunft deduciren und dann erst dem Christenthum das Compliment machen, dass es die wahre Religion sei, *weil* es dasjenige lehre, was auf dem Wege der Vernunft als das Wahre gefunden worden sei. Der theosophische Rationalismus ist hier consequent durchgeführt. — Dass es bei einem solchen Verfahren auch nicht ohne Irrthümer in der Lehre abgehen konnte, ist klar. Schon in dem, was wir aus dem Lehrsystem des Lullus oben vorgetragen haben, treten solche hervor. So vermisst man in des Lullus Lehre von dem Urstande des Menschen das übernatürliche Element ganz. Die justitia originalis erscheint als etwas ganz natürliches; ebenso die Freiheit des ersten Menschen von Leiden und von dem Tode. Dasjenige ferner, worin das Wesen der Erbschuld besteht, tritt gar nicht hervor; es wird der ganze Accent blos auf die Folgen der Erbsünde, oder, wenn wir wollen, auf das materielle Moment derselben gelegt. In der Incarnationslehre treffen wir den vollständigsten Optimismus, welcher sich nur denken lässt, und die von Lullus aufgestellte absolute und hypothetische Nothwendigkeit der Incarnation, sowie des Leidens und Sterbens Christi lässt sich wohl kaum vereinbaren mit der Lehre von der *freien* Erbarmung Gottes, welche sich in der Menschwerdung, sowie in dem Leiden und Sterben Christi geoffenbart hat. Wenigstens kann eine absolute Nothwendigkeit der Incarnation, oder gar des Leidens und Sterbens Christi nicht auf optimistische Gründe gestützt werden, wie Lullus solches thut. Kurz, wir haben hier einen Standpunkt und eine Lehre vor uns, welche in keiner Weise eine Billigung finden können.

Was war nun das Schicksal der Lullischen Lehre? Merkwürdiger Weise fand dieselbe, wie wir schon früher anzudeuten Gelegenheit

1) Ib. l. c. p. 959.

hatten, nicht wenige begeisterte Anhänger. Diese Anhänger des Lullus sahen in demselben einen gotterleuchteten Heiligen und nannten ihn „Doctor illuminatissimus,“ „Tuba Spiritus sancti,“ „Organum Dei,“ „Fons veritatis,“ „Ecclesiae restaurator.“ Sie wurden Lullisten genannt und machten sich in der folgenden Zeit sehr bemerkbar. Andere freilich urtheilten darüber anders, indem ihnen Lullus geradezu als Abenteurer und als Schwärmer galt. In einem gewissen Grade theilte deren Urtheil auch die Kirche. Soviel ist wenigstens gewiss, dass die Kirche die Lehre des Lullus nie billigte. Schon dem Lullus selbst wurde bei wiederholten Versuchen unter Honorius IV., dann von Bonifacius VIII. und Clemens V. die Erlaubniss verweigert, zu Rom seine „Ars magna“ vorzutragen. Ferner liess schon bei seinen Lebzeiten Alexander V. im Jahre 1260 eine Inquisition über seine Lehre abhalten, und der Bischof von Tarragona verhängte bereits eine Censur über ihn [1]). Da sich nichts desto weniger seine Lehre verbreitete, so sah sich später der Dominicaner Nicolaus Eymericus, Inquisitor in Aragonien, veranlasst, die Schriften des Lullus zu untersuchen, die Hauptsätze aus denselben auszuziehen und darüber an den zu Avignon weilenden Papst Gregor XI. Bericht zu erstatten. Nach diesen Sätzen [2]) hätte Lullus auch einem falschen Mysticismus gehuldigt, was uns nicht wundern darf, da die Theosophie ja fast überall mit einem falschen, naturalistischen Mysticismus Hand in Hand geht [3]). In Folge jenes Berichtes wurde die Lehre des Lullus im Jahre 1376 verdammt. Auch die Facultät von Paris verwarf zur Zeit Gersons die „Ars magna“ des Lullus [4]), und unter Paul IV. wurden seine Schriften nochmal verboten.

Ein solches Verfahren der Kirche legt offenbar kein günstiges Zeugniss ab für die Reinheit und für den Werth der Lullischen Lehre. Das Urtheil der Kirche war aber auch, wie wir gesehen haben, vollkommen berechtigt. Denn Standpunkt und Inhalt dieser Lehre sind von der Art, dass daraus für den christlichen Glauben sowohl als auch für die christliche Wissenschaft die grössten Gefahren erwachsen muss-

1) *Bzovius* ad a. 1260.

2) Es sind hundert an Zahl, und sie sind zu finden bei *Natalis Alexander* Saec. 13. c. 3. art. 20. Vgl. auch *Denzinger* Enchiridion, prop. 474—476. S. 185 sq.

3) *Eymerich,* prop. 68. ex libro cont. Quilibet homo potest Deum contemplari, quantum vult, et ubi vult, et quando vult. prop. 70 Quilibet potest habere de gloria paradisi tantum, quantum vult habere omni tempore. prop. 87. ex libro de arte amativa: Amicus et amatus, i. e. homo justus et Deus, in quibus non est parvus amor, sed magnus, possunt esse, imo sunt unamet essentia et natura divina indistincta et indivisibilis, sine ulla contrarietate et diversitate essentiae.

4) *Gerson,* De examinatione doctrinarum p. 2. cons. 1.

ten. Zudem gingen die Lullisten, die Anhänger des Lullus, noch weiter. Sie lehrten, der alte Bund sei dem Vater, der neue dem Sohne, die Lehre des Lullus aber dem heiligen Geiste zuzuschreiben. Alle (scholastische) Theologie solle zerstört werden, zudem alle Theologen zur Zeit des Antichrists vom Glauben abfallen würden. Dann aber werde des Lullus Lehre den wahren Glauben in der Kirche erneuern. Diese Lehre könne nicht durch Studiren, noch überhaupt durch Menschen, sondern nur durch Offenbarung und Inspiration erlernt werden [1]. Eine solche Schwärmerei richtet sich selbst; kann aber auch keine Entschuldigung mehr finden. So *musste* die Kirche einschreiten, um durch ihren Ausspruch die Geister von solcher Schwärmerei und Unvernunft ferne zu halten. Lullus selbst mochte wohl unschuldig sein an diesen Ausschreitungen seiner Anhänger; aber er hat doch die Veranlassung zu denselben gegeben durch seine Lehre selbst und durch die Prätentionen, welche er mit derselben machte. Sein unruhiger Geist liess ihn allerdings die Gefahr erkennen, welche der christlichen Wissenschaft durch das Eindringen des Averroismus drohte; aber er trieb ihn auch in Bahnen hinein, welche nicht minder gefährlich und verderblich waren, als jene, welche er bekämpfte. Der Erfolg hat solches bestätigt. Seine Absichten mochten gut gewesen sein; aber die Mittel, welche er gebrauchte, zeugen von einem Eifer, welcher nicht erleuchtet genug war, um in den gehörigen Schranken sich zu halten. Lullus und seine Lehre sind offenbar eine Anomalie in den grossartigen Bestrebungen des dreizehnten Jahrhunderts.

Verlassen wir nun dieses ewig denkwürdige Jahrhundert! —

IV. Die philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters.

a) Im Allgemeinen.

Realismus, Formalismus und Nominalismus.

§. 250.

Die zwei grossen scholastischen Systeme des dreizehnten Jahrhunderts, das thomistische und skotistische, bezeichnen nicht blos den Höhepunkt der mittelalterlichen Speculation, sondern sie sind auch der Ausgangspunkt zweier Schulen, welche bis zum Ende des Mittelalters, ja theilweise bis in die neuere Zeit sich fortziehen, und die Hauptträger der wissenschaftlichen Bewegung dieser Zeit sind. Es sind dieses die Schule der Thomisten und die Schule der Skotisten. Beide Schulen sind eigentlich nur die Fortsetzung der Dominicaner- und Franziscanerschule, von welchen die eine schon mit Albert dem Grossen, die andere mit Alexander von Hales anhebt, und eben des-

1) Vgl. *Denzinger,* Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 352.

halb wurde auch in der Folgezeit die eine, zwar nicht einzig, aber doch vorzugsweise von den Dominicanern, die andere vorzugsweise von den Franziscanern vertreten. Aber da die Dominicanerschule in Thomas, die Franziscanerschule in Duns Skotus ihren vornehmsten und ausgezeichnetsten Repräsentanten gefunden hatten, so wurden nachmals diese beiden Männer als die Meister ihrer bezüglichen Schulen anerkannt und ihre Lehrsysteme als die Lehrsysteme der beiden Schulen festgehalten. Die Thomisten erklärten, erläuterten und vertheidigten die Lehre *ihres* Meisters; die Skotisten dagegen thaten das Gleiche in Bezug auf die Lehrbestimmungen des Meisters *ihrer* Schule. So entstanden die beiden Schulen in der Gestalt, in welcher sie uns in der spätern Zeit des Mittelalters begegnen.

Wir haben gefunden, dass der Unterschied zwischen dem thomistischen und skotistischen Lehrsystem keineswegs auf Momenten beruht, welche von keiner grössern Bedeutung wären, sondern dass vielmehr der Unterschied ein sehr durchgreifender ist und Gegensätze zwischen beiden Systemen in sich schliesst, welche sich miteinander gegenseitig nicht ausgleichen lassen. Es kann uns daher auch nicht wundern, wenn die Schulen, welche ihren Ausgangspunkt in diesen Lehrsystemen hatten, in vielen Beziehungen in ein gegensätzliches Verhältniss zu einander traten und sich gegenseitig mit den Waffen der Dialektik bekämpften. Der Inhalt dessen, was sie als Losung auf ihre Fahnen geschrieben hatten, brachte solches mit sich.

Neben diesen beiden Schulen entstand aber im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts noch eine dritte, welche von ihrem Stifter Okkam die Okkamistenschule genannt wurde Diese trat mit der thomistischen und skotistischen Schule zugleich in Opposition und bekämpfte beide. Da Okkam dem Franziscanerorden angehörte, so haben wir die Entstehung dieser Schule auf Rechnung einer Reaction zu setzen, welche im Schoosse des Franziscanerordens selbst gegen die in demselben herrschende skotistische Lehre sich erhob, aber freilich sich auch der thomistischen Lehre nicht anschloss, sondern eine eigene Bahn einschlug, auf welcher sie nicht blos mit dem skotistischen, sondern auch mit dem thomistischen Lehrsystem in Conflict gerieth. So wogte nun der Streit nicht blos zwischen zwei, sondern zwischen drei Schulen, und jede derselben suchte sich und ihren eigenthümlichen Lehrsätzen den andern gegenüber Geltung zu verschaffen.

Es entsteht nun die Frage, was denn das eigentlich Charakteristische einer jeden dieser drei Schulen war, dasjenige, was jeder derselben das ihr eigenthümliches Gepräge gab, und wodurch in letzter Instanz der Unterschied zwischen denselben bedingt war. Wir finden dieses Charakteristische und Unterscheidende im Gebiete der Erkenntnisslehre. Die Thomisten huldigten dem thomistischen Realismus, die Skotisten dem skotistischen Formalismus, und die Okkamisten dem von

Okkam neubegründeten Nominalismus. Nicht als ob dieses die einzigen Unterschiede zwischen den drei Schulen gewesen wären: aber sie waren die Grundunterschiede, und alle übrigen Unterschiede zwischen denselben beruhten mehr oder weniger auf jenen. Daher wurden denn auch die drei Schulen nach diesen charakteristischen Merkmalen benannt. Die thomistische Schule hiess auch die Schule der Realisten, die skotistische Schule die der Formalisten, und die Okkamistenschule endlich die Schule der Nominalisten.

Hienach wird es denn nun unsere Aufgabe sein, zuerst dieses Charakteristische der drei Schulen im Allgemeinen näher zu entwickeln, bevor wir uns mit den besondern Vertretern derselben im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts beschäftigen. Wir müssen das Wesen des Realismus, des Formalismus und des Nominalismus in der Gestalt, wie diese Theorien von den in Frage stehenden drei Schulen vertreten wurden, eingehend zu entwickeln suchen, und ebenso im Allgemeinen die Art und Weise aufzeigen, wie diese Schulen die bezüglichen Grundsätze dieser Theorien auf die verschiedenen Gebiete der menschlichen Erkenntniss anwendeten. Nur dadurch kann ein genügendes Verständniss der Eigenthümlichkeiten dieser Schulen und ihrer Unterschiede von einander angebahnt und können dann ferner die Lehrsysteme ihrer einzelnen Vertreter gehörig gewürdigt werden[1]).

Wenden wir uns also zuerst zu der Schule der Realisten, so wissen wir, wie Thomas im Anschlusse an Avicenna[2]), das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern bestimmt hat. Die Realisten haben an dieser Lehre Nichts geändert. Wir brauchen daher hier nur die thomistischen Grundsätze kurz zu recapituliren. Der Hauptgrundsatz des thomistischen Realismus ist bekanntlich dieser: Das Allgemeine ist objectiv real in den einzelnen Dingen seinem *Inhalte* nach; seiner *Form* nach dagegen, d. h. *als* Allgemeines, *als* allgemeiner Begriff ist es nur im Verstande, in der Erkenntniss. „Wenn nämlich,“ lehrt Thomas, „der Geist durch die sinnliche Vorstellung die Sache ihrer Erscheinung nach und mit allem Zufälligen erkennt, so fasst er durch den Begriff das Wesen ohne das Zufällige auf; er sieht ferner nicht blos von dem Wandelbaren der Erscheinung, sondern auch von der Eigenthümlichkeit des einzelnen Wesens, von allem Individuellen ab, und erhält so den Begriff des reinen Wesens. Durch diesen erkennt er gleichmässig alle Individuen, z. B. alle Menschen, in so fern sie Menschen sind, und

1) Wir folgen in dieser Darstellung vorzugsweise der ausgezeichneten Abhandlung *Kleutgens* über diesen Gegenstand in seiner „Philosophie der Vorzeit,“ Bd. 1. S. 250 ff. — Vgl. *Suarez,* Metaphys. Disp. 5., 6. u. 7., woraus Kleutgens Abhandluug selbst wiederum ausgezogen ist.

2) Cf. *Schahrastani*, Religionspartheien und Philosophenschulen bei den Arabern (deutsch von Haarbrücker, Halle 1850—51.) S. 243 f.

weil der Begriff ein solches Verhältniss zu den einzelnen Dingen hat, so wird er dem Geiste ein Gattungsbegriff, d. h. ein allgemeiner, und kann und muss als solcher von allen Individuen, welche durch ihn erkannt sind, prädicirt werden [1]). Allein diess will offenbar nicht sagen, dass der Begriff *als* allgemeiner von allen Individuen ausgesagt werden könne, sondern nur, dass dasjenige, was dieser Begriff enthält, die respective Natur oder Wesenheit allen jenen Individuen, auf welche sie sich bezieht, zukomme und daher auch ihnen allen beigelegt werden müsse [2])."

Daraus folgt nun von selbst, dass nach dieser Lehre das Allgemeine seinem Grunde nach (fundamentaliter) in den Dingen, seinem formalen Sein nach (formaliter) dagegen im Geiste sei: — und das ist der andere Hauptgrundsatz des thomistischen Realismus. „Die Sache selber nämlich, welcher die Allgemeinheit zukommt, ist in den Dingen, nämlich ihre Natur oder Wesenheit; die Allgemeinheit aber ist zwar ihrem Grunde nach in eben dieser Natur enthalten; aber sie besteht doch nur durch die Betrachtung des Verstandes [3]). In der Wirklichkeit ist eine Natur entweder vervielfältigt, wie z. B. die menschliche, oder nur in einem Einzeldinge, wie die Natur der Sonne; im betrachtenden Geiste allein ist sie zugleich Eins und Vieles, weil nämlich dieses Eine, das der Geist denkt, in Vielen da ist oder da sein kann. Diess ist aber von der Natur, wie sie ausser dem Geiste in sich selbst da ist, nicht wahr. Denn dort ist sie nothwendig mit der individuellen Eigenthümlichkeit: keine Natur aber kann zugleich mit der individuellen Eigenthümlichkeit vervielfältigt werden. Da also die Natur ohne die individuelle Eigenthümlichkeit nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im betrachtenden Geiste ist, so folgt, dass sie auch erst durch die Betrachtung des Geistes allgemein ist. Indessen hat

1) *S. Thom.* Opusc. 30. De ente et essentia, c. 4. Relinquitur ergo, quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam: prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei.

2) Ib. l. c. Id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine „animal."

3) In l. sent. 1. dist. 19. qu. 5. art. 1. Quaedam sunt, quae habent *fundamentum* in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est *formale,* est per operationem animae, ut patet in *universali.* Humanitas enim est aliquid in re, non tamen habet ibi rationem universalis; cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species. S. Th. 1. qu. 85. art. 2.

doch diese Allgemeinheit, welche das Wesen der Dinge im erkennenden Geiste erhält, in den Dingen selber ihren Grund. Denn wenn der Geist, was in der Wirklichkeit Eines ist, zugleich als Vieles, d. i. als Gattungswesen denkt, so kann er diess nur, weil er die Natur dieses Einen als eine solche erkennt, die vervielfältigt werden kann: und wenn er das Viele der Wirklichkeit im Gattungsbegriff als Eines auffasst, so kann er auch dieses nur, weil er in jenem Vielen bei aller Verschiedenheit des Individuellen eine vollkommene Gleichheit des Wesens, dieses folglich als vervielfältigt erkennt. Wo immer es also Allgemeinheit des Begriffes oder Namens geben soll, da muss es eine Natur geben, die ebenso wohl in vielen, als in einem Einzeldinge Dasein hat oder haben kann."

§. 251.

Damit nun waren die Formalisten nicht einverstanden. Nach ihrer Ansicht ist die Allgemeinheit nicht Etwas, was den Naturen der Dinge erst durch das Denken zugetheilt wird, sondern es müssen vielmehr in der Objectivität allgemeine Naturen oder Wesenheiten angenommen werden, welche in dieser ihrer Objectivität den Einzeldingen der Natur nach vorausgehen.

In jedem Wesen muss nämlich eine doppelte Einheit unterschieden werden: die individuelle und die formale Einheit. Denn jedes geschöpfliche Wesen kann in doppelter Weise betrachtet werden, nämlich als bestimmtes Wesen überhaupt und als individuelles Wesen. Betrachten wir es nun zunächst als individuelles Wesen, so ist es als solches in sich ungetheilt und verschieden von jedem andern individuellen Wesen der gleichen Art. Und darin besteht seine individuelle Einheit. Betrachten wir es dagegen als bestimmtes Wesen überhaupt, so ist es auch in dieser Beziehung in sich selbst ungetheilt und verschieden von jedem andern Wesen, welches nicht zu der gleichen Art gehört. Und darin besteht seine formale Einheit. Die individuelle Einheit hat ihren Grund in der individuellen Eigenthümlichkeit, welche dem Individuum im Unterschiede von andern Individuen der gleichen Art zukommt; die formale Einheit dagegen hat ihren Grund in der bestimmten Wesenheit, welche dem Dinge im Unterschiede von Dingen anderer Art eigen ist. Man nennt sie „formale" Einheit deshalb, weil die Wesenheit in einem Einzeldinge zugleich auch die Form ist, wodurch dasselbe zu dem bestimmten Dinge, das es ist, determinirt wird.

Zwischen beiden Einheiten ist nun aber nach der Lehre der Formalisten ein grosser Unterschied. Die individuelle Einheit nämlich schliesst alle und jede Vervielfältigung aus. Das Individuum ist dergestalt Eins, dass es, so wie es ist, in keinem Andern sein, nicht doppelt oder mehrfach vorkommen kann. Denn dasjenige, wodurch

das Individuum eine individuelle Einheit ist, die individuelle Eigenthümlichkeit, kann als solche nicht in mehreren Individuen vorkommen. Dagegen ist dasjenige, wodurch ein Ding formal Eines ist, nicht von der Art, dass es alle Vielheit ausschliesst. Die Wesenheit nämlich, welche der Grund der formalen Einheit ist, ist nicht auf ein einziges Individuum beschränkt, sondern kann in mehreren Individuen wirklich sein. Die Wesenheit ist zwar etwas in sich wesentlich Einheitliches, aber doch so, dass sie eine Vielheit unter sich haben kann, insofern dieselbe Wesenheit in mehreren Individuen wirklich zu sein geeigenschaftet ist.

Daraus folgt, dass die Wesenheit, wenn sie an und für sich genommen wird, etwas Allgemeines ist, welches an sich gleichgiltig sich verhält zu den Individuen, in welchen es wirklich ist, und dass die Wesenheit nur dadurch individuell wird, dass dieselbe mit jenen individuellen Eigenthümlichkeiten bekleidet wird, welche die Individualität bedingen. Die an sich allgemeine Wesenheit kann zwar nur in den Individuen wirklich sein; aber sie geht doch diesen Individuen als allgemeine, gegen die Individualitäten gleichgiltige Wesenheit der Natur nach voraus, indem sie nur unter dieser Bedingung mit den individuellen Eigenthümlichkeiten im Individuum sich bekleiden kann.

So nehmen also die Formalisten in der That allgemeine Wesenheiten oder Naturen in der Objectivität an, und lassen dann dieselben in den Individuen sich individualisiren und verwirklichen. Ihnen ist also die Allgemeinheit nicht etwas durch das Denken Beursachtes, sondern sie ist ihnen vielmehr etwas objectiv Gegebenes. Die universale Einheit ist nicht eine Einheit, welche zwischen einer Gesammtheit von Dingen auf der Grundlage der Objectivität vom Denken gesetzt wird, sondern es ist dieselbe vor dem Denken in der Objectivität schon gegeben. Wenn der Verstand einen allgemeinen Begriff bildet, so denkt er nur die allgemeinen Naturen, welche, ob sie gleich nur in den Individuen wirklich sind, doch diesen Individuen der Natur nach vorausgehen. In der objectiven Wirklichkeit sind somit die allgemeinen Naturen individualisirt in den Individuen, im Verstande dagegen sind sie repräsentirt in ihrer Allgemeinheit.

Schon in der Darstellung der Lehre Duns Skots haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass diese Lehre dem excessiven Realismus der frühern Realistenschule sehr nahe steht. Denn wenn Duns Skotus und die Formalisten auch zugeben, dass die allgemeinen Naturen nicht als *actu* allgemeine Naturen wirklich sind, sondern nur in den Individuen ihr Dasein haben, so muss ja doch, wenn die Individualitäten daraus entstehen, dass die objectiv gegebene allgemeine Natur verschiedene individuelle Eigenthümlichkeiten je nach den verschiedenen Individuen annimmt, die an sich Eine und allgemeine Natur ganz in jedem

einzelnen Individuum sein. Das ist aber dann nichts anderes, als der Hauptlehrsatz der frühern excessiven Realisten.

Doch wir wollen davon absehen. Unsere Aufgabe ist es ja hier blos, die charakteristischen Lehrpunkte hervorzuheben, wodurch die beiden Schulen der Realisten und Formalisten sich voneinander unterscheiden. Wir gehen daher sogleich auf einen andern Punkt über, welcher von nicht minderer Wichtigkeit ist, als der erstere. Es handelt sich nämlich um die Frage, von welcher Art der Unterschied sei, welcher zwischen dem Allgemeinen und Besondern in dem individuellen Wesen angenommen werden muss. Wir müssen, um diese Frage im Sinne beider Schulen zu beantworten, etwas weiter ausholen.

Die Realisten lehrten im Allgemeinen eine doppelte Distinction, die reale (distinctio realis) und die intellectuale (distinctio rationis sive mentalis), je nachdem nämlich die Dinge, welche unterschieden werden, in sich selber oder nur in unserm Denken verschieden sind. Die eine setzt Verschiedenheit der Dinge, die andere Verschiedenheit der Begriffe von ein und derselben Sache. Die Verschiedenheit der Begriffe kann aber in unserm Denken allein ihren Grund haben, wenn nämlich der Inhalt zweier oder mehrerer Begriffe derselbe, und nur die Art und Weise, wie der Gegenstand gedacht wird, verschieden ist. Jene Verschiedenheit der Begriffe kann aber ferner nicht blos in unserm Denken allein, sondern auch in den Dingen selbst ihren Grund haben, so zwar, dass die Begriffe eines und desselben Gegenstandes auch ihrem Inhalte nach verschieden sind, indem nämlich zwar jeder denselben Gegenstand, aber nicht Alles, was in ihm erkennbar ist, ausdrückt, sondern jeder derselben den Gegenstand nach einer andern Seite hin repräsentirt. Hienach ist die distinctio rationis wiederum eine doppelte, die distinctio rationis sine fundamento in re (pure mentalis) und die distinctio rationis cum fundamento in re (virtualis).

Mit diesen Arten der Unterscheidung verbanden nun die Formalisten noch eine andere, nämlich die *formale* Unterscheidung (distinctio formalis). Auf diese formale Unterscheidung legten sie grosses Gewicht, und gerade daher stammt der Name, welcher ihnen beigelegt wurde, — „Formalisten." — Diese formale Distinction setzten sie in die Mitte zwischen die distinctio realis und die distinctio rationis, und nannten sie auch „distinctio ex natura rei." Sie ist also geringer, als die reale, und grösser, als die distinctio rationis. Die reale Distinction findet nämlich nach der Ansicht der Formalisten dort statt, wo das Sein des Einen von dem Sein des andern verschieden ist; und weil Alles, was ein Sein hat, Sache (res) ist, so heisst ihnen jene Erklärung nichts anders, als die reale Unterscheidung setze einen Unterschied zwischen Sachen (res). Sie erklärten sie deshalb auch als distinctio inter rem et rem oder rei a re. Es gebe nun aber, lehrten sie weiter, in der Wirklichkeit nicht blos Sachen, sondern auch Rea-

litäten oder Formalitäten, welche man nicht Sachen (res) nennen könne. Eine Realität oder Formalität sei nämlich Alles, wovon es eine ihm eigene Erklärung gebe, und was wir daher in den Dingen durch verschiedene Begriffe sondern können; Sache (res) dagegen sei nur das, was sein eigenes Sein habe, und darum vom Andern getrennt oder doch trennbar sei, wenn es auch nach der Trennung nicht fortbestehen könne. Hienach finde die reale Unterscheidung statt zwischen Sachen (res), die formale dagegen zwischen blossen Realitäten oder Formalitäten (rationes formales). Wo es sich daher in einem Dinge um verschiedene Realitäten oder Formalitäten (rationes formales) handle, von denen jede ihren eigenthümlichen Begriff und ihre eigenthümliche Definition habe, da sei zwischen jenen Realitäten zwar keine distinctio realis, aber auch keine blosse distinctio rationis, sondern vielmehr eine distinctio formalis (distinctio ex natura rei, non identitas objectiva) zu setzen.

Dieses vorausgesetzt wird sich nun die oben gestellte Frage beantworten lassen. Es ist klar, dass dasjenige, was wir in einem Dinge durch den allgemeinen Begriff auffassen, von mehreren Dingen ausgesagt werden, dass dagegen dasjenige, was wir denken, wenn wir es in individuo auffassen, nur von ihm allein ausgesagt und von allen andern Dingen geläugnet werden müsse. Soll also diese Unterscheidung des im allgemeinen Begriffe Gedachten von dem Besondern in den Dingen selbst begründet sein, so muss es auch in den Dingen selbst irgend einen Unterschied zwischen ihrer Wesenheit und ihrer individuellen Eigenthümlichkeit geben. Das unterliegt keinem Zweifel, und es kann daher nur die Frage sein, von welcher Art denn dieser Unterschied sei.

Die Realisten nun behaupteten, dieser Unterschied sei ein blos virtualer, ein solcher also, welcher zwar in dem Dinge selbst seinem Grunde nach vorhanden sei, aber erst in unserm Denken wirklich werde (distinctio rationis cum fundamento in re). Die Natur des Dinges, welche wir im allgemeinen Begriffe auffassen, ist ja nach ihrer Ansicht nicht etwas objectiv Allgemeines, welches dann erst durch die individuelle Eigenthümlichkeit individualisirt wird, sondern die Allgemeinheit erhält sie erst durch unser Denken; folglich wird auch der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Besondern erst im Denken gesetzt, allerdings so, dass das Denken den Grund hiefür in der Sache selbst findet, in so fern wir in ihm die Natur von der Individualität unterscheiden können. Nur in so fern unterscheiden sich Wesenheit und Suppositum in einem Dinge realiter von einander, als das Suppositum als solches nicht blos die Wesenheit, sondern auch noch andere Momente ausser der Wesenheit, nämlich das Sein und die individuellen Bestimmtheiten in seinem Begriffe einschliesst.

Dagegen nahmen die Formalisten zwischen dem Allgemeinen und

Besondern in den Dingen einen „formalen“ Unterschied an. Nach ihrer Ansicht sind die Natur und die individuelle Eigenthümlichkeit, welche die Natur in dem Individuum hat, nicht zwar wie eine Sache von der andern Sache, aber doch wie eine Realität von der andern verschieden. Es war dieses die natürliche Folge ihrer Lehre vom Allgemeinen. Wenn es in der Objectivität allgemeine Naturen gibt, welche erst durch die Annahme der individuellen Eigenthümlichkeiten individuell werden, so müssen diese individuellen Eigenthümlichkeiten von der Natur selbst wie Realitäten, welche zur Natur hinzukommen, verschieden sein; denn wäre dieses nicht, dann würde die individuelle Eigenthümlichkeit mit der Natur in Eins zusammen gehen, und da die Natur an sich allgemein ist, so müsste damit das Individuum als solches verschwinden, resp. im Allgemeinen sich verflüchtigen.

Dass dieses Princip bei den Formalisten noch weiter sich ausdehnen musste, ist klar. Sie mussten aus demselben Grunde, wie zwischen Natur und individueller Eigenthümlichkeit, auch zwischen dem Gattungs- und Artsmomente der specifischen Natur einen formalen Unterschied setzen. „Damit man die Dinge,“ sagen sie, „durch Begriffe in Gattungen, Arten und Individuen sondern könne, müsse man einige Bestimmungen an ihnen als gemeinsame, andere als eigenthümliche, und folglich die Dinge eines Theils als ähnlich, andern Theils als unähnlich denken. Wären aber in jedem Dinge die Bestimmungen, sowohl jene der Gattung und Art, als auch die der Individualität, von einander nicht formal unterschieden, so würde auch jenes unser Denken keine Wahrheit haben. Denn was in seinem Sein Eines, d. h. gar nicht getheilt ist, das kann mit Anderm nicht zum Theil übereinkommen, zum Theil aber von ihm verschieden sein. Soll z. B. das Thier mit der Pflanze zu Einer Gattung gehören, weil es mit ihm die Vegetation gemein hat, durch die ihm eigene Empfindung aber eine besondere Art bildet, so muss auch in seinem Wesen das, wodurch es lebt, von dem, wodurch es empfindet, verschieden sein. Dass dieses keine Verschiedenheit wie zwischen zwei Principien, die zu Einem verbunden wären, sei, ist klar; wenn aber jenes doppelte Vermögen, zu leben und zu empfinden, nicht dennoch in dem Wesen selbst irgend eine andere wirkliche Unterscheidung setzte, so würde dies Wesen von dem der Pflanze total verschieden, und nicht, wie in unsern Begriffen, ihm theils ähnlich, theils unähnlich sein. Man muss also einen formalen Unterschied zwischen den genannten Momenten annehmen.“

Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Lehre der Formalisten von dem formalen Unterschiede zwischen dem Allgemeinen und Besondern in den Dingen eine Forderung ihres Systems war; aber es lässt sich auch nicht verkennen, dass für den Zweck der Rettung des Individuums wenig gewonnen ist. Denn sind die individualisirenden Principien von der Wesenheit im Dinge nicht blos dem Begriffe, sondern

der Sache nach zu unterscheiden, dann haben auch in dem Dinge die Wesenheit und die Individualität jede ihr eigenes Sein; und dann erhält man nicht das, was die Formalisten formale Distinction nennen, sondern eine in vollem Sinne reale Distinction, und das Verhältniss der Individualität zur Wesenheit ist dann das des Accidenz zur Substanz; das Individuum ist in seinem Fürsichsein vernichtet, und die allgemeine Substanz des Pantheismus ist zuletzt unvermeidlich.

Doch sehen wir davon ab, und wenden wir uns zu einem andern unterscheidenden Momente beider Systeme, so finden wir solches in der beiderseitigen Lehre vom Princip der Individuation. Die Realisten setzten mit Thomas dieses Princip in die materia signata, und zwar ganz in Uebereinstimmung mit dem Princip, dass die Wesenheit nichts objectiv allgemeines, sondern im Individuum nur das formale Princip seines Seins sei. Die Formalisten dagegen mussten das Princip der Individuation in der Form suchen. Denn die individuelle Eigenthümlichkeit verhält sich hier zur allgemeinen Natur als die individuirende Form. Sie setzten daher das Princip der Individuation in die letzte Form, durch welche die allgemeine Natur zum Individuum wird, und bezeichneten dann dieselbe als „Häcceität."

Es ist nicht zu verkennen, dass der Formalismus von jener rechten Mitte, welche der Realismus hält, nach der einen Seite hin mehr als billig ausschreitet und dem Extrem nach dieser einen Richtung hin sich annähert. Dagegen schreitet der Nominalismus, wie er in der gegenwärtigen Periode durch die Okkamisten-Schule vertreten wird, nach der andern Seite hin zum Extrem fort. Wir müssen auch diesen Nominalismus in allgemeinen Zügen dem Realismus und Formalismus gegenüber charakterisiren.

§. 252.

Nach dem Verhältnisse, in welchem das Allgemeine als Einheit zu dem Vielen steht, worauf es sich bezieht, unterschieden die Scholastiker zwischen universale in significando, universale in praedicando und universale in essendo. Es kann nämlich das Verhältniss des Allgemeinen zum Vielen darin bestehen, dass viele Dinge mit demselben *Namen* benannt oder durch dasselbe *Zeichen* erkennbar sind: und das ist das „universale in significando." Die Allgemeinheit des *Begriffes* dagegen erfordert, dass ein und dasselbe von vielen Dingen ausgesagt oder gedacht werden könne; und zwar muss, damit der Begriff wahrhaft allgemein sei, dasselbe in demselben, d. h. im eigentlichen und nicht etwa im tropischen oder analogischen Sinne ausgesagt werden können: — universale in praedicando. Allgemeinheit des *Seins* im strengen Sinne des Wortes endlich kann man nur dort anerkennen, wo ein und dasselbe Wirkliche in vielen Dingen Dasein hat: — universale in essendo.

Dass wir nun von vielen Dingen dasselbe aussagen, und also durch Einen Begriff viele Dinge denken, kann natürlicherweise nicht in Abrede gestellt werden: — hier frägt es sich aber, ob dieses nur im Namen und in unsern Gedanken, oder auch, und in wie fern in dem Sein der Dinge begründet sei, d. h. ob die universalia in praedicando nur universalia in significando, oder auch universalia in essendo voraussetzen. Wir haben nun gehört, wie die Realisten und Formalisten diese Frage beantworteten. Die Formalisten nahmen nämlich *eigentliche* universalia in essendo an, während die Realisten sich damit begnügten, nur den Grund der Allgemeinheit in dem Sein zu finden. Die Nominalisten dagegen behaupteten gegentheilig, dass die universalia in praedicando nur universalia in significando seien, d. h. sie lehrten, die Allgemeinheit könne durchaus nicht von den Dingen, sondern nur von unsern Begriffen, und auch von diesen nur darum ausgesagt werden, weil wie Ein Name, so auch Ein Begriff uns ein *Zeichen* für viele Dinge sei. Die objective Realität des Allgemeinen ist also hier in jeder Beziehung negirt, und das Allgemeine als rein subjectives Product unsers Denkens hingestellt. Das ist der Hauptlehrsatz der Nominalisten.

Suchen wir diesen Satz noch näher zu erklären, so ist es offenbar, dass hier der Hauptaccent auf dem Begriffe des *Zeichens* liegt. Die Nominalisten unterschieden nun zwischen einem doppelten Zeichen, zwischen dem willkürlichen und zwischen dem natürlichen. Jenes ist ein solches, welches die Beziehung auf das Bezeichnete nicht durch seine Natur, sondern durch die freie Bestimmung des Menschen hat, wie z. B. das Wort. Dieses dagegen ist dasjenige, was durch sich selbst, seiner natürlichen Beschaffenheit zufolge, geeignet ist, uns die Vorstellung von einem andern zu geben, wie z. B. der Rauch in Bezug auf das Feuer. Unsere Vorstellungen und Begriffe nun nennen die Nominalisten *natürliche* Zeichen der Dinge, weil sie nicht etwa nach unserer Wahl bestimmt werden, sondern durch eine natürliche Einwirkung der Dinge auf unsere Seele bedingt sind[1]).

Es bringen nun aber die Dinge im Geiste eine doppelte Art von (intellectuellen) Vorstellungen hervor: die einen sind *bestimmt*, so dass wir durch sie das Einzelne nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit erkennen; die andern sind *unbestimmt*, so dass wir durch sie den Gegenstand von andern ihm ähnlichen nicht unterscheiden. So erhalten wir z. B. von

1) *Occam*, Log. l. 1. c. 1. Inter istos terminos (scriptum, prolatum et conceptum) aliquae differentiae inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae *naturaliter* significat, quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat, nisi *secundum voluntariam institutionem*. Ex quo sequitur alia differentia, vid. quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum; terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cujuscunque.

Sokrates eine bestimmte Vorstellung, durch welche wir ihn von Plato und allen andern Individuen unterscheiden, und eine unbestimmte, durch welche wir ihn von den übrigen menschlichen Individuen nicht unterscheiden. Diese unbestimmten Vorstellungen nun sind, im Gegensatz zu den besondern, bestimmten, die *allgemeinen Begriffe*.

Hienach ist das Allgemeine ein Einzelnes in unserer Seele, welches in so fern allgemein ist, als es ein Zeichen für Vieles ist. Wie jedes geschriebene und gesprochene, so ist auch jedes gedachte Wort, d. h. jede Vorstellung und jeder Begriff ein Einzelnes, wenn wir es als Etwas in unserer Seele betrachten. Wenn dieses Einzelne jene Beziehung, wodurch es zum Zeichen wird, nur auf einen einzelnen Gegenstand hat, so ist es auf keine Weise allgemein (Sokrates); hat es aber jene Beziehung, wodurch es zum Zeichen wird, auf Vieles, so ist es dadurch, in so fern es Vieles bezeichnet, ein Allgemeines (Mensch). Es gibt also allerdings Etwas, das von vielen Dingen ausgesagt werden kann, — universale in praedicando, — aber diess ist nichts anderes, als eine solche Vorstellung unserer Seele, welche geeignet ist, uns ein Zeichen vieler Dinge zu sein, und somit die Allgemeinheit nichts anders, als eine Eigenschaft gewisser (intellectuellen) Vorstellungen [1]).

Das also ist die Art und Weise, wie die Nominalisten das Wesen und die Bedeutung des Allgemeinen bestimmten. Hieraus ergeben sich aber nun von selbst die weitern Folgesätze. Zwischen dem Allgemeinen und Besondern in den Dingen ist nach der Lehre der Nominalisten, eben weil sie das Allgemeine als etwas blos Subjectives auffassten, gar kein Unterschied, weder ein virtueller, noch ein formeller. Von einem solchen Unterschiede kann überhaupt gar nicht die Rede sein, weil derselbe eine Realität des Allgemeinen voraussetzt, welche es nicht gibt. Ebenso wenig lässt sich von einem eigenen Individuationsprincip sprechen. Jedes Wesen ist eo ipso, dass es ist, ein Einzelnes: ein eigenes Princip der Individuation kann blos in dem Falle angenommen werden, wenn dem Allgemeinen wiederum eine objective Bedeutung beigelegt wird. Eine solche aber hat es, wie wir wissen, nicht. Nur wenn man das Sein, die Wirklichkeit selbst als Individuationsprincip fasst, mag von demselben überhaupt gesprochen werden.

Betrachtet man nun diese ganze nominalistische Lehre näher, so sieht man leicht, dass durch dieselbe alle unsere Erkenntniss, so weit sie auf objective Realität soll Anspruch machen dürfen, auf die Er-

1) *Occam*, Log. l. 1. c. 14. Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium.... Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus: ita quod per hoc, quod ipsa nata est praedicari de pluribus non pro se, sed pro ipsis rebus: illa dicitur universalis; propter hoc autem, quod est una forma existens realiter in intellectu, dicitur simplex.

fahrung beschränkt wird, während dagegen alle höhere, die eigentlich wissenschaftliche oder speculative Erkenntniss, unmöglich gemacht wird, weil sie kein Object mehr hat. „Denn wenn jenes Eine, welches von Vielen ausgesagt wird, nur in den Namen und Begriffen, nicht in den Dingen selber ist, dann gibt es auch nur in unserm Reden und Denken und nicht in den Dingen Ordnung und Gesetzmässigkeit, weil alle Ordnung und Gesetzmässigkeit auf dem, was wir als vielen Einzelnen gemeinsam denken, d. h. auf der Natur der Dinge beruht. Dürfen wir also das Allgemeine nicht als etwas in den Dingen Wirkliches betrachten, dann können wir diesen auch keine Ordnung und Gesetzmässigkeit beilegen, sondern müssen die Wirklichkeit als eine regellose Masse von Einzeldingen ansehen. Nun hat aber die Wissenschaft als solche eben die Aufgabe, die Gesetze, welche dem Sein und Erscheinen der Dinge zu Grunde liegen, aufzufinden und aus ihnen die mannigfaltige Wirklichkeit zu begreifen. Das heisst aber wiederum nichts anderes, als sie soll jenes Allgemeine lehren, welches die Ursache von dem ist, was wir über das viele Einzelne entweder schon durch die Beobachtung wissen, oder noch zu erfahren wünschen. Wenn also das Allgemeine nichts in den Dingen, sondern nur eine Eigenschaft gewisser Vorstellungen ist, so folgt, dass die Wissenschaft in den Dingen gar keinen Gegenstand hat, und also ein blosses Spiel mit unsern Vorstellungen und Begriffen ist."

Diese Folge gaben nun allerdings die Nominalisten nicht zu. „Den von den Philosophen angenommenen Grundsatz, dass der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft das Allgemeine sei, müsse man, sagen sie, von den allgemeinen Namen und Begriffen verstehen; nichts desto weniger gebe es aber eine reale Wissenschaft, eine Wissenschaft von den Dingen. Denn hiezu sei keineswegs nothwendig, dass, was die allgemeinen Begriffe ausdrücken, ausser dem denkenden Geiste da sei; es genüge, dass es ausser dem Geiste viele einzelne Dinge gebe, welche durch Einen Begriff, der gemeinsamen Aehnlichkeit wegen, bezeichnet werden können [1]). Weil nämlich die unbestimmte Vorstellung, z. B. Thier, nicht ausdrückt, was das eine Thier von dem andern unterscheidet, darum kann sie uns ein Zeichen für alle Thiere sein, und wo wir immer von dem, was die Thiere von einander unterscheidet, absehen, in unserm Denken für alle einzelnen Thiere stehen („supponiren"). Obschon es also in den Dingen nichts Allgemeines

1) *Gabriel Biel,* Coll. in l. sent. 1. dist. 2. qu. 4. Nihil refert ad scientiam realem, ut talis dicatur, an termini propositionis scitae sint in anima vel extra animam, dummodo saltem stant pro rebus extra.... Et sic de rebus est scientia, de rebus singularibus, non universalibus.... Et si quandoque dicitur scientia esse de rebus universalibus, intelligitur, quod est de universalibus praedicabilibus pro rebus.

gibt, so haben wir doch durch die Vorstellungen, welche allgemeine Zeichen sind, Kenntniss von den Dingen: und in so fern gibt es eine Wissenschaft von den Dingen."

Ob durch diese Erklärung für die Aufrechthaltung der Wissenschaft etwas gewonnen sei, ist freilich sehr fraglich. Das Allgemeine ist und bleibt doch immer eine unbestimmte und deshalb unvollkommene Vorstellung. Wie kann aber die Wissenschaft im Bereiche solcher blos unvollkommener Vorstellungen sich bewegen? — Doch das zu untersuchen, gehört nicht hieher: wir haben hier blos Act davon zu nehmen, dass die Nominalisten die Consequenzen ihrer Theorie keineswegs hinzunehmen gewillt waren. Und das muss hier vorläufig genügen.

Ein weiterer Unterschied zwischen der realistischen und formalistischen Theorie einerseits und der nominalistischen andererseits besteht darin, dass die erstern die Species als Medium der Erkenntniss des Gegenstandes annehmen, letztere dagegen keine solche Species zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss anerkennen wollten. Nach der Lehre der Realisten und Formalisten ist die Species dasjenige, wodurch der Gegenstand erkannt wird. Der unmittelbare Gegenstand der Erkenntniss ist also nicht die Species, sondern vielmehr das Object, welches in der Species sich repräsentirt; die Species ist, wie gesagt, dasjenige, wodurch wir das Object erkennen, und kann selbst von uns erst auf zweiter Linie durch Reflexion zur Erkenntniss gebracht werden. Die Nominalisten dagegen läugneten die Species und behaupteten, die Erkenntniss komme dadurch zu Stande, dass die Vorstellung ihrer natürlichen Beschaffenheit nach geeignet sei, uns die Erkenntniss von einem Andern zu geben. In Folge dessen ist aber dann auch ihrer Ansicht nach nicht der Gegenstand das unmittelbar Erkannte, sondern es muss zuerst die Vorstellung erkannt sein, um aus dieser als dem Zeichen dann das Andere, das Bezeichnete zu erkennen, in ähnlicher Weise, wie wir z. B. den Rauch zuerst erkennen müssen, um das Feuer zu erkennen [1]).

Dass auch dieser Lehrsatz für die Interessen der Wissenschaft sehr gefährlich sei, liegt auf der Hand. Denn wenn dasjenige, was wir zunächst und unmittelbar erkennen, nur die Vorstellungen unserer Seele sind, dann haben auch sämmtliche Wissenschaften ihren eigentlichen Gegenstand nicht in den Dingen ausser uns, sondern in uns, in

1) *Gabr. Biel*, Coll. in 1. sent. 1. dist. 2. qu. 4. Intellectus noster videns rem aliquam extra, fingit in se ejus similitudinem, quae talis est in esse objectivo, qualis est res extra, quae fingitur, in esse subjectivo... Id fictum est objectum intellectus terminans immediate actum intelligendi.... et vocatur proprie conceptus participialiter, i. e. objectum, quod tamen concipitur, et propter illam similitudinem in esse objectivo naturaliter repraesentat rem extra, et supponit pro ea.

unsern Vorstellungen. Wo liegt aber dann das Criterium, an welchem wir erkennen können, ob unsere Vorstellungen mit der Objectivität übereinstimmen oder nicht? Es ist nicht abzusehen, wo und wie ein solches gefunden werden könne. Der Skepticismus wird sich folgerichtig kaum abwenden lassen.

Das sind im Grossen und Ganzen die charakteristischen Unterschiede zwischen den drei grossen philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters. Dass diese Grundsätze, welche das innerste Wesen der drei in Rede stehenden Systeme ausmachen, einen bestimmenden Einfluss ausüben mussten auf alle anderweitigen Theile dieser Systeme, ist klar, und es konnte daher auch an anderweitigen Unterschieden zwischen denselben nicht fehlen. Wir wollen beispielshalber nur einige Andeutungen hierüber geben.

§. 253.

Es handelt sich um die Frage, ob und in welcher Weise die göttlichen Attribute unter sich und von der göttlichen Wesenheit unterschieden werden könnten und dürften. Dass ein realer Unterschied hier nicht angenommen werden dürfe: darüber waren die drei Parteien einig; aber im Uebrigen gingen sie je nach den höchsten Obersätzen ihrer respectiven Systeme bedeutend auseinander. Die Realisten nahmen mit dem heil. Thomas an, dass der Unterschied, welchen wir in unserm Denken zwischen der göttlichen Wesenheit und ihren Attributen und zwischen diesen Attributen selbst machen, nur daher rühre, dass unser Verstand, unfähig, das göttliche Wesen durch Einen Begriff, wie es ist, aufzufassen, dasselbe durch verschiedene, analoge, d. i. von andern Dingen entlehnte Begriffe gleichsam theilweise denke. Diese Unterscheidung ist somit nur eine distinctio rationis, aber doch eine solche, welche ihren Grund in der Sache selbst hat (cum fundamento in re); denn Gott fasst ja als das absolute, unendliche Wesen diese Vollkommenheiten wirklich in sich, freilich in ungetheilter Einheit; aber für unser Denken ist es eben nicht möglich, sie in ungetheilter Einheit zu erfassen; wir müssen sie gesondert denken, um sie überhaupt denken zu können. Und denken wir sie also, so dürfen wir sie *in* dieser Sonderung nicht die eine für die andere setzen, weil es ja wirklich verschiedene Vollkommenheiten sind, unter denen wir Gott denken, wenn Gott selbst sie auch in ungetheilter Einheit in sich schliesst [1]). Allerdings begegnen wir bei Thomas auch solchen Aeus-

1) *S. Thom.* De verit. qu. 2. art. 1. Intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est: si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes divinam essentiam; unde essentia divina unicuique illarum respondet, sicut res suae imagini imperfectae.

serungen, welche besagen, die göttlichen Vollkommenheiten seien an sich in Gott distinct, und in den geschöpflichen Dingen könnten die analogen Vollkommenheiten nur unter der Bedingung distinct sein, dass sie zuerst in Gott distinct seien [1]). Allein er vergisst nicht hinzuzufügen, dass sie dort blos ratione, hier dagegen realiter distinct seien. Das will offenbar nichts anderes sagen, als in Gott, dem absolut vollkommenen Wesen, liege an sich schon und vor aller Beziehung auf das Geschöpfliche die Möglichkeit, von einem geschöpflichen Verstande nach verschiedenen Vollkommenheiten, welche in ihm aber absolut Eins sind, gedacht zu werden. In ihm liege also an sich schon die Möglichkeit dieser Unterscheidung verschiedener Vollkommenheiten, obgleich sie wirklich erst von dem geschöpflichen Verstande gemacht wird. Nur wenn die Sache so genommen wird, stimmt dieselbe überein mit den anderweitigen Aussprüchen des heil. Thomas über diesen Gegenstand; und die Realisten haben auch die Sache nie anders aufgefasst. Die Lehre des Heinrich von Gent, nach welcher diese distinctio rationis auf den göttlichen Verstand selbst zurückgeführt werden soll, welcher, indem er das göttliche Wesen bald sub una, bald sub alia ratione denke, den Unterschied zwischen verschiedenen Vollkommenheiten selbst setze, woraus in dem göttlichen Wesen eine distinctio rationis entspringe ohne Betheiligung eines geschöpflichen Verstandes, fand bei den Realisten keine Aufnahme.

Gegen diese Lehre der Realisten erhoben sich nun die Formalisten. Sie behaupteten, abgesehen von unserer Erkenntniss sei in Gott ein Unterschied, wenn gleich kein realer, anzuerkennen. Die Unterschiede zwischen Wesenheit und Attributen und zwischen den Attributen selbst, welche wir in Gott denken, seien in diesem nicht nur dem Grunde nach, sondern wirklich (non fundamentaliter, sed actualiter). Die Attribute unterscheiden sich ex natura rei in Gott wie verschiedene Realitäten oder Formalitäten; denn da jedes derselben seinen eigenen Begriff, seine eigene Erklärung habe, so seien sie eigene Realitäten oder Formalitäten, welche als solche sowohl von dem Wesen Gottes, als auch untereinander verschieden seien. Kurz, es sei zwischen denselben nicht eine blosse distinctio rationis cum fundamento in re, sondern vielmehr ein *formaler* Unterschied (distinctio formalis) anzunehmen.

Betrachtet man diese Lehre näher, so kann man nicht verkennen, dass dadurch die absolute Einfachheit Gottes sehr gefährdet wird. „Denn dieser formale Unterschied kann ja doch nur daher rühren, dass die göttlichen Vollkommenheiten aus dem göttlichen Wesen hervorgehen. Soll aber dieses Hervorgehen einen solchen wirklichen Unterschied begründen, wie ihn der Begriff der formalen Distinction erfor-

1) In 1. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 3, ad 3. Vgl. oben §. 144. S. 509., Fortsetz. der nota 2. von S. 508., wo die gedachte Stelle angeführt ist.

dert, so muss selbes ein wirkliches Entstehen sein. Die Wesenheit verhielte sich also zu den Vollkommenheiten, wie die Potenz zum Act. Und wenn dieses, dann haben wir schon eine reale Zusammensetzung." Sei dem, wie ihm wolle, so viel dürfte sicher sein, dass die Formalisten mit dieser ihrer Lehre sich mehr als billig der Lehre der arabischen Religionsphilosophen von den göttlichen Attributen annähern.

Die Nominalisten endlich läugneten alle und jede Distinction zwischen dem göttlichen Wesen und seinen Attributen und zwischen diesen Attributen unter sich. Es ist hier nach ihrer Ansicht weder eine virtuelle Distinction im Sinne der Realisten, noch eine formale Distinction im Sinne der Formalisten zulässig. Alle Vollkommenheiten Gottes, sagen sie, sind unter sich dermassen Eins, dass der Begriff der einen zugleich alle andern enthält, und wir also Gott nicht den gütigen nennen können, ohne ihn dadurch zugleich auch den Mächtigen, den Gerechten und Alles, was er ist, zu nennen. Deshalb kann hier keinerlei Unterschied Geltung haben[1]).

So kehren die Nominalisten wieder auf den Standpunkt der arabischen Aristoteliker zurück. Wir haben früher gesehen, wie sehr die arabischen Aristoteliker: Alfarabi, Avicenna und Averroes die Einheit, resp. Einfachheit der göttlichen Natur urgirten. Allerdings hatten sie hiebei zunächst nur den Zweck, das göttliche Wesen gegen alle metaphysische Zusammensetzung zu verwahren und so dessen absolute metaphysische Einfachheit festzustellen. Und in dieser Beziehung müssen wir uns den arabischen Religionsphilosophen gegenüber auf ihre Seite stellen. Allein es ging ihnen über diesem Streben zuletzt aller Unterschied zwischen Gottes Wesen und zwischen dessen Attributen, sowie zwischen diesen Attributen selbst verloren, und so sahen sie sich zuletzt genöthigt, im Interesse der Aufrechthaltung der göttlichen Einfachheit die Attribute, welche wir Gott beilegen, zu lauter negativen Bestimmungen herabzusetzen. Schon bei Alkendi und Avicenna tritt dieser Satz hervor[2]); ausführlich wurde er aber, wie wir gesehen haben, zu entwickeln und zu begründen gesucht von dem jüdischen Arabisten Maimonides. Die Nominalisten unserer Periode nun kamen von andern Prämissen aus auf ein ähnliches Resultat. Auch sie läugneten alle und jede Distinction der göttlichen Attribute und mussten so dem Satze des Maimonides sich anschliessen, dass wir zwar Gott verschiedene Namen beilegen können, dass aber diese Namen der Sache nach doch nur lauter Synonyma seien, die nicht etwas Verschiedenes in Gott ausdrücken.

So sehen wir denn hier an einem Beispiele, wie die Realisten ihre virtuelle, die Formalisten ihre formelle Distinction, welche sie zwischen dem Allgemeinen und Besondern in den Dingen festhielten,

1) *Gabr. Biel,* Coll. in l. sent. 1. dist. 2. qu. 1. art. 2. — 2) Vgl. *Hauréau,* De la phil. scol. t. 1. p. 364. p. 371.

und die Nominalisten endlich ihre Negation aller Distinction zwischen dem Allgemeinen und Besondern auch auf einen andern Gegenstand unserer Erkenntniss, auf Gott, anwendeten, und wie sie dadurch zu ganz verschiedenen Resultaten in einer der wichtigsten Fragen der natürlichen Theologie kamen. Und so geschah es auch in andern Dingen. So nahmen z. B. die Realisten zwischen der Substanz der Seele und ihren Kräften, sowie zwischen diesen Kräften unter sich eine reale, die Formalisten eine formale, die Nominalisten endlich gar keine Distinction an.

Doch wir wollen das nicht weiter verfolgen. Das Bisherige mag genügen, um einen allgemeinen Einblick in das Wesen und in den wesentlichen Charakter der drei grossen Schulen des spätern Mittelalters zu gewähren, und damit ist unsere gegenwärtige Aufgabe erledigt.

Man hat behauptet, dass durch das Auseinandergehen dieser drei Schulen die Scholastik in Verfall gerathen sei, und man pflegt deshalb gewöhnlich das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert als die Periode des Verfalles der Scholastik zu bezeichnen. Besonders ist die Behauptung geläufig, die Scholastik hätte sich in dieser Periode ganz in den Nominalismus verloren und sei dadurch ihrem Verfall und Untergange entgegengeeilt. Es wird angezeigt sein, hierüber unsere Ansicht auszusprechen.

§. 254.

Von einem eigentlichen Verfall, von einem eigentlichen Niedergange einer wissenschaftlichen Strömung kann unsers Erachtens nur dann die Rede sein, wenn die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie ihrem *Inhalte* nach in Verfall geräth, wenn der speculative Wahrheitsgehalt mehr und mehr verschwindet und in einer falschen wissenschaftlichen Weltanschauung untergeht. So sagen wir, das die griechische Philosophie nach Aristoteles in Verfall gekommen sei, weil der tiefe Wahrheitsgehalt der platonischen und aristotelischen Weltanschauung verschwand, und einerseits dem realistischen Pantheismus der Stoiker, und andererseits dem Materialismus der Epicuräer, sowie endlich dem Skepticismus das Feld räumte. Dass aber die Scholastik auf solche Weise ihrem *Inhalte* nach während des spätern Mittelalters in Verfall gerathen sei, wird wohl auch der ärgste Gegner derselben nicht annehmen. Allerdings trug der Formalismus, wie wir gesehen haben, Keime in sich, welche, wenn sie entwickelt worden wären, einen logischen Begriffspantheismus hätten zur Folge haben können; und ebenso war der Nominalismus dazu angethan, durch Hervorkehrung des in ihm gelegenen rein subjectivistischen Princips die Wissenschaft folgerichtig in den Scepticismus hineinzuführen. Wir sind auch keineswegs gewillt, es als etwas Gutes und für die Wissenschaft Heilbringendes zu betrachten, dass diese Gegensätze des formalistischen

Realismus und des Nominalismus in der Zeit, in welcher wir gegenwärtig stehen, wieder zum Vorschein traten, nachdem sie im zwölften und dreizehnten Jahrhundert bereits völlig waren überwunden gewesen. Im Gegentheil, wir halten das an sich für eine Makel, welche der Scholastik in der spätern Zeit des Mittelalters anhängt, und welche zur Folge hat, dass die Scholastik in dieser Zeit nicht mehr auf der gleichen Höhe steht, wie im dreizehnten Jahrhundert. Aber einen eigentlichen Verfall der Scholastik ihrem Inhalte nach können wir darin nicht finden und zwar aus folgenden Gründen:

Vor Allem könnte von einem solchen Verfall nur unter der Bedingung die Rede sein, dass die Formalisten und Nominalisten wirklich zu jenen so eben angedeuteten Consequenzen fortgegangen wären, welche in ihren höchsten Obersätzen angelegt sind. Allein das haben sie keineswegs gethan. Die Formalisten wollten vom Pantheismus eben so wenig wissen, wie die Realisten; und was die Nominalisten betrifft, so haben wir schon gesehen, dass sie die objective Wahrheit und Realität unserer Erkenntniss immer festhielten, und dass sie niemals zugeben wollten, dass durch ihr Erkenntnissprincip alle Wissenschaft unsicher und unmöglich gemacht werde. Es blickt zwar, wie sich nicht anders erwarten lässt, bei ihnen vielfach eine skeptische Tendenz hervor; aber zu einem vollständigen Bruch mit aller Gewissheit unserer Erkenntniss ist es principiell bei ihnen nie gekommen. Wo wäre also da ein Verfall zu entdecken?

Für's zweite hätten, wenn wir auch davon absehen, die beiden Gegensätze des Formalismus und Nominalismus den Verfall und Untergang der Scholastik möglicherweise nur unter der Bedingung herbeiführen können, dass sie in der spätern Epoche des Mittelalters zu einer überwiegenden Herrschaft gekommen wären. Allein auch das ist nicht richtig. Der Realismus behauptete stets weitaus das Uebergewicht und galt stets als die *herrschende* Lehre, im Gegensatze zu den andern Systemen, die man als Abweichungen von der herrschenden Lehre betrachtete. So mussten zwar die nominalistische und formalistische Schule über kurz oder lang ihrem Verfall und Untergange entgegengehen, nicht aber die Scholastik als solche. Und wirklich ging die nominalistische Schule schon gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts unter. Die formalistische Schule dagegen erhielt sich zwar länger; aber sie ward allmählig auf immer engere Grenzen zurückgeführt und konnte keinen durchgreifenden Einfluss gewinnen.

Ein Lieblingsthema, welches in neuerer Zeit in verschiedenen Variationen wiederkehrt, ist endlich auch dieses: In der spätern Scholastik sei der Satz herrschend geworden: es könne Etwas in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein, und umgekehrt: und die Anwendung und Verwerthung dieses Satzes habe den Verfall und Untergang der Scholastik herbeigeführt. Allein dieser

Satz, welcher, wie wir wissen, aus dem Arabismus stammt, wurde von den spätern Scholastikern mit derselben Entschiedenheit bekämpft, wie von den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts. Ja selbst die Nominalisten, bei denen man doch am meisten einen Anschluss an denselben hätte vermuthen können, wollten von demselben im Allgemeinen Nichts wissen. Nur *höchst* sporadisch tritt er unter denselben auf. Blos in den Schulen, wo der Arabismus am Ausgange des Mittelalters sich allmählig wieder einnistete, kam dieser Lehrsatz wieder empor. Wir werden ihn dort seiner Zeit treffen, werden dann aber auch sehen, dass wir es da mit der Scholastik gar nicht mehr zu thun haben, sondern vielmehr mit Schulen, welche der Scholastik sich feindlich entgegensetzten.

Wenn wir nun aber einen eigentlichen Verfall der Scholastik, d. h. einen Verfall derselben dem Inhalte nach entschieden in Abrede stellen müssen, so wollen wir damit, wie bereits angedeutet, keineswegs sagen, dass die Scholastik im spätern Mittelalter noch auf der gleichen Höhe stand, wie im dreizehnten Jahrhundert. Vor Allem ist es die *Form*, welche wir in schlimmer Weise in der spätern Zeit ausarten sehen. Die Form der Scholastik wurde im Laufe der Zeit immer starrer, die Sprache roher und barbarischer, die Ausdrucksweise steifer und schmuckloser. Jene fliessende, angenehme Darstellungsweise, wie wir sie im frühern Mittelalter finden, hat sich später fast ganz verloren; die Form wird über dem Inhalte in der Weise vernachlässigt, dass man glauben möchte, die Sprache sei gegenüber dem, was dadurch ausgedrückt werden soll, völlig rechtlos.

Dazu kommt, dass auch die Methode, welche im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts nach aristotelischem Muster war eingeführt worden, gleichfalls bis zum Uebermass und bis zur Ausartung fortgetrieben wurde. Wenn die spätern Scholastiker eine Frage behandeln, so führen sie alle möglichen Meinungen darüber auf zugleich mit den Gründen, auf welche sie sich stützen, widerlegen dann die Gründe der nach ihrer Ansicht unrichtigen Meinungen, führen dann wiederum die Gegengründe auf, welche gegen die Widerlegungsgründe beigebracht werden könnten, und so geht es fort, so dass man Mühe hat, sich durch eine derartige langwindige Quaestio hindurchzuarbeiten, ohne den Faden des Zusammenhanges zu verlieren. Man kann in dieser Beziehung mit einem freilich etwas „unparlamentarischen" Ausdrucke sagen, dass die Scholastik in ihrem eigenen Fette zu ersticken drohte.

Zudem liessen sich manche Scholastiker der spätern Zeit dazu verleiten, an die Stelle rechter Gründlichkeit die Spitzfindigkeit treten zu lassen, d. h. sich mit gar zu spitzfindigen, oft auch vorwitzigen, ganz gewiss aber weniger nützlichen Fragen zu beschäftigen. Bei solchem Verfahren ging dann, wie sich nicht anders erwarten liess, der wahre wissenschaftliche Ernst mehr oder weniger verloren, und an

dessen Stelle trat die Ostentation. Jene öffentlichen Disputationen, in welchen über diese oder jene Lehrpunkte gestritten wurde, arteten manchmal in leidenschaftliche Zänkereien aus, und jene Ruhe, jener Anstand, jene Würde, welche man von den Pflegern der Wissenschaft zu fordern berechtigt ist, wurde von manchen spätern Scholastikern, sowohl in ihren Schriften als auch in ihren Zusammenkünften verletzt, so dass wir geschärfte Befehle von Päpsten und Bischöfen vorfinden, wodurch die streitenden Parteien zur Ordnung und Ruhe angewiesen wurden, wobei aber zuweilen nichts desto weniger die Streitigkeiten noch fortgesetzt wurden, und das nicht ohne Aergerniss für die Gläubigen.

Endlich hatte die Scheidung und Ausbildung der drei genannten Schulen auch noch das Missliche, dass die einzelnen Scholastiker Alles gethan zu haben glaubten, wenn sie die Lehren ihrer betreffenden Schule in ihrer ganzen Strenge festhielten und sie gegen die andern Schulen vertheidigten. Die Folge davon war, dass keine rechte Originalität mehr aufkommen konnte, dass man die Wissenschaft nicht mehr fortzubilden, d. h. nicht mehr einen weitern wissenschaftlichen Gesichtskreis zu gewinnen suchte. Man begegnet in den Schriften der spätern Scholastiker fast immer den gleichen Fragen, welche doch schon genügend durchgesprochen waren; der Unterschied ist nur der, dass jeder sie nach den Grundsätzen derjenigen Schule behandelte, welcher er selbst angehörte.

Diese Missstände sollen nicht verschwiegen werden, wir müssen sie freimüthig anerkennen und aussprechen, wie es dem Geschichtschreiber geziemt. Wir stehen daher auch nicht an, zuzugeben, dass, weil im spätern Mittelalter solche Missstände hervortraten, und die Wissenschaft unter denselben mehr oder weniger gelitten hat, die Scholastik des spätern Mittelalters nicht mehr auf der gleichen Höhe steht, wie die des dreizehnten Jahrhunderts. Aber das sind eben Missstände, welche sich nur äusserlich der Scholastik anklebten; der Inhalt derselben ward dadurch nicht berührt; ihrem Inhalte nach stand die Scholastik nach wie vor auf der Höhe des christlichen Geistes. Und das gilt nicht blos von der Scholastik, wie sie von der realistischen Schule repräsentirt wurde, sondern auch von der Formalisten- und Nominalistenschule. Der christliche Gedanke bildete nach wie vor den innersten Kern der Scholastik. Allerdings krustete sich dieser Kern später in eine harte und bittere Rinde ein, aber er selbst blieb doch bestehen. Und daher können wir in dieser spätern Gestaltung der Scholastik einen eigentlichen Verfall nicht erblicken. Zudem ist wohl zu bedenken, dass jene Fehler und Missstände, wie sie so eben gerügt worden sind, nicht aus der Natur der Scholastik selbst entsprangen, sondern vielmehr aus dem Charakter der einzelnen Träger derselben. Wir finden sie daher auch nicht bei allen Scholastikern des spätern Mittelalters, wenigstens nicht im gleichen Grade. Am meisten traten dieselben hervor in der Nomi-

nalistenschule, die aber, wie wir gesehen haben, keineswegs die herrschende Schule war. —

Nachdem wir so eine allgemeine Charakteristik der Scholastik, wie sie sich im spätern Mittelalter gestaltete, gegeben haben, gehen wir nun auf die einzelnen Träger der Scholastik in dieser Zeit über und behandeln zuerst die hervorragendern Vertreter der Nominalisten- und dann die der Realisten- (und Formalisten-) Schule. Da wir die nächsten und unmittelbaren Schüler des heil. Thomas und Duns Skots schon behandelt haben, so ist hier in der Verführung der Träger der Realistenschule der Kreis unserer Darstellung ein minder ausgebreiteter.

b) Im Besondern.

1. Die Nominalistenschule.

α) Anbahnung des Nominalismus.

Petrus Aureolus und Wilhelm Durandus de St. Pourçain.

§. 255.

Wenn Franz von Mayronis den skotistischen Realismus in jeder Weise bis zum Aeussersten urgirte, so konnte dagegen die Reaction nicht ausbleiben. Wir sehen sie denn auch schon gleichzeitig mit Mayronis hervortreten, und zwar im Kreise der Skotistenschule selbst. Aber freilich war diese Reaction weit entfernt, in jene Bahn einzulenken, welche die richtige Mitte zwischen den möglichen Gegensätzen der Speculation bildet; vielmehr ging ihr über dem Streben, die Auswüchse des Realismus abzuschneiden, die Extravaganzen desselben zu bekämpfen, der Realismus selbst verloren, und sie verlor sich in die Bahnen des Nominalismus.

Es war der Skotist *Petrus Aureolus*, welcher als der erste aus dem Kreise der Skotistenschule den Nominalismus anbahnte. Geboren zu Verberie an der Oise, trat er in den Orden der Minoriten ein und wirkte als Lehrer an der Universität zu Paris, wo er sich den ehrenden Beinamen „Doctor facundus" erwarb. Er wurde später Provincial der aquitanischen Provinz seines Ordens und starb im Jahre seiner Ernennung zum Erzbischof von Aix im Jahre 1321. Seine Werke sind ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und eine Schrift, „Quodlibeta" betitelt. Er polemisirt in diesen seinen Schriften überall zunächst gegen Thomas und gegen die Thomisten; aber die Lehren, welche er diesen Gegnern gegenüber aufstellt, sind nicht die seines Meisters Duns Skotus, sondern von denselben ganz verschieden, ja sie stehen vielfach in geradem Gegensatze mit diesen; sie schlagen nicht in den skotistischen Realismus, sondern vielmehr in den Nominalismus ein.

Die Universalien, lehrt er, sind nicht etwas objectiv in der Natur der Dinge existentes; wollte man dieses annehmen, dann würde man nothwendig auf den platonischen Irrthum von den objectiv existenten

Ideen zurückkommen müssen. In der Wirklichkeit gibt es nur individuelle Dinge. Daher ist der Allgemeinbegriff ausschliesslich auf Rechnung des Denkens zu setzen; er ist nur ein Gebilde des menschlichen Verstandes; er hat kein reales, sondern ein blos intentionales Sein; das Allgemeine ist *nur* ein Gedanke, *nur* ein Begriff, nichts weiter [1]). Daher ist auch die Frage, welches das Princip der Individuation sei, eine ganz müssige; ja sie hat gar keinen Sinn, weil eben das Allgemeine nicht objectiv wirklich ist. Alles Wirkliche ist als solches individuell, und daher ist das Princip der Individuation eben die Wirklichkeit, der actus, wie derselbe durch die äussere wirkende Ursache, welche dem Dinge das Sein gibt, bedingt ist. Eine allgemeine Materie, welcher auch ohne Form ein Sein zukäme, ist ein Unding; die Materie als solche ist nur Potenzialität, nichts weiter [2]).

Wenn diese Sätze offenbar nicht blos eine Entfernung vom skotistischen Realismus, sondern auch ein Ueberschlagen in den Nominalismus erkennen lassen, so noch mehr die Behauptung des Aureolus, dass keine Species oder Erkenntnissbilder anzunehmen seien, wodurch wir erkennen. Wäre nämlich der Allgemeinbegriff einer Sache durch eine allgemeine Species oder Erkenntnissform bedingt, so müsste diese Form unendlich sein, während doch nur die erste Form, Gott selber, unendlich sein kann [3]). Ferner gäbe es eine solche „forma specularis" als Bedingung der Erkenntniss, so müsste der Verstand entweder bei dieser in der Erkenntniss stehen bleiben, oder müsste durch dieselbe auf die äussere Sache übergehen. Keines von beiden aber ist möglich. Nicht das erstere; denn in dieser Hypothese hätten wir keine Erkenntniss von den Dingen, sondern blos von den Bildern dieser Dinge. Nicht das letztere; denn einerseits streitet dagegen die Erfahrung, und andererseits wäre in dieser Voraussetzung das erste Object der Erkenntniss nicht die objective Sache, sondern etwas rein Subjectives, ein ideales Bild von der Sache; was um so weniger zugegeben werden

1) *Petr. Aureol.* In l. sent. 1. dist. 23. art. 2. Manifestum est, quod ratio hominis et animalis, prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum, nec est aliud, nisi conceptus.... Non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali.

2) In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 1. et 2.

3) In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 2. Cum forma simpliciter infinita sit et adaequans omnia individua, sequeretur, quod esset aliqua res infinita adhaerens intellectui vel phantasmati, vel subsistens, praeter primam formam, quae est Deus: quod omnino impossibile est. Sed constat, quod rosa ista, quam aspicit intellectus, et forma illa specularis, quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter, et quidditas tota. Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam vel hominem simpliciter. Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui, vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens.

kann, als dieses nichts anderes hiesse, als die platonische Vorstellung erneuern, welcher gemäss der Verstand nicht die Dinge, sondern nur deren Ideen anschaut [1]). Es ist ein philosophisches Axiom, jede grundlose Vervielfältigung der Dinge zu vermeiden. Darunter gehört aber auch die Erfindung der formae speculares, welche durchaus nicht zur Vervollkommnung unserer Erkenntniss von den Dingen, sondern eher zum Gegentheil davon beitragen würden [2]). Daher darf man zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss durchaus keine solche Species annehmen. Die Wahrheit ist, dass jede Erkenntniss zwei Subjecte voraussetzt, das erkennende und das erkannte Subject (oder Object); aber das erkannte Object ist in Nichts verschieden von dem Object des Erkennens oder von dem äussern Gegenstande; beide sind eins und dasselbe. Das reale Sein des Dinges in der Objectivität und das intentionale Sein desselben im Verstande sind nicht real verschieden; beide unterscheiden sich nur beziehungsweise, in so fern das reale Sein dadurch intentional wird, dass es objectiv im Verstande ist. So ist es die Sache selbst, welche unmittelbar vom Verstande erkannt wird, in so fern sie als erkennbar dem Verstande gegenübertritt: und diese Erkenntniss ist eben der Begriff der Sache [3]).

Von der weitern Polemik des Aureolus gegen den Thomismus wollen wir absehen [4]). Für die Geschichte der Philosophie hat Aureolus blos in so ferne eine Bedeutung, als er in den so eben entwickelten Sätzen den Nominalismus im Schoosse der Skotistenschule angebahnt hat, jenen Nominalismus, welcher sich dann, wie wir sehen werden, unter den Händen Okkams zum förmlichen System constituirte, und in Folge dessen als eigenes Schulsystem von der skotistischen Schule sich ausschied.

1) Ib. l. c. Praeterea si sit forma aliqua specularis, realiter inhaerens intellectui, ad quam terminetur aspectus intellectus, aut in illam ultimate quiescit, aut per illam ad res extra procedit. Sed nec potest dari istud, nec illud. Primum quidem non; quia tunc scientiae non essent de rebus, sed de talibus idolis, quod omnino aestimandum est absurdum. Secundum etiam non. Tum quia contra experientiam. Experimur enim nos aspicere formam rosae, et per eam ulterius ferri in rosam. Tum quia primum objectum intellectus esset aliquid existens intra et non res extra: et, eodem modo, primum objectum habitus scientifici et actus ejus, qui est scire, esset quaedam forma specularis actualis, et rediret, quantum ad hoc, error Platonis dicentis, quod intellectus aspicit ad exemplar, non ad ipsas res. Ergo impossibile est, quod talis forma realis ponatur.

2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Unde patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva. Vid. *Hauréau,* De la phil. scolastique, t. 2. p. 404 sqq.

4) Näheres hierüber bei *Werner,* Gesch. des Thomismus, S. 180 ff.

§. 256.

Gleichzeitig mit Aureolus trat aber auch im Schoosse der Thomistenschule ein Mann auf, welchen die Geschichte gleichfalls unter diejenigen zu zählen hat, welche den in der christlichen Schule bereits längst überwundenen Nominalismus auf's Neue, wenn nicht ausdrücklich gelehrt, so doch wenigstens angebahnt haben. Es ist *Wilhelm Durandus de St. Portiano.* Geboren in dem Flecken St. Pourçain der Diöcese Clermont in Auvergne im letzten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts, trat er zu Clermont in den Predigerorden, studirte dann zu Paris und trat daselbst um das Jahr 1313 als Lehrer auf. Er erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel „Doctor resolutissimus," wohl in Folge der Kühnheit, mit welcher er in den schwierigsten Fragen eigenthümliche Ansichten aufstellte. Johann XXII. berief ihn nach Rom und ernannte ihn zum Magister sacri palatii. Im Jahre 1318 erhielt er den bischöflichen Stuhl von Puy, später den von Meaux und starb im Jahre 1332.

Durandus spricht sich in ähnlicher Weise, wie Aureolus, gegen die Realität des Allgemeinen aus. Er lässt es nicht dabei bewendet sein, die objective Realität des Allgemeinen im Sinne der Skotistenschule zu bekämpfen, sondern er bleibt auch nicht mehr bei der thomistischen Thesis stehen; er treibt vielmehr die Subjectivirung des Allgemeinen so weit, dass er zuletzt mehr oder weniger in die nominalistische Auffassungsweise des Allgemeinen überschlägt. In der Wirklichkeit, lehrt er, gibt es nur Einzelndinge [1]). „Die allgemeinen Begriffe entstehen nur daraus, dass uns in unserer Vergleichung der Einzeldinge untereinander viele Dinge ähnlich erscheinen, und wir sie nun in Beziehung auf diese Aehnlichkeit als Eins ansehen, obgleich sie viele sind." Das Allgemeine ist daher nicht subjectiv in den Dingen, sondern nur ein Verstandesding, welches darauf beruht, dass wir die Dinge mit einander vergleichen, und die einzelnen Dinge ohne den Unterschied denken, welcher ein jedes von jedem andern unterscheidet. Es besteht also das Allgemeine nicht subjectiv, sondern blos objectiv, d. h. in unserer Vorstellung; die Intention der Universalität rührt blos von unserm subjectiven Denken her, wenn wir nämlich etwas im Denken seiner individualisirenden Bestimmungen entkleiden, und das Allgemeine drückt daher Nichts aus, was in den Dingen selber wäre [2]).

1) *Guill. Durandus,* In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2, 14. (ed. Lugd. 1556.)

2) In l. sent. 1. dist. 3. p. 2. qu. 5, 28. Universale, i. e. ratio vel intentio universalitatis, non est primum objectum intellectus, nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia, a quibus abstrahit. 1. dist. 19. qu. 5, 7. Esse universale, esse genus vel speciem, dicuntur esse entia rationis, quia talia dicuntur de re tantum, ut est objective cognita. 2. dist. 3.

Sind schon diese Bestimmungen, obgleich sie sich im Allgemeinen noch an die thomistische Ausdrucksweise anlehnen, nicht mehr ganz correct, so tritt die nominalistische Anschauungsweise noch deutlicher da hervor, wo Durandus die Einzelerkenntniss und die allgemeine Erkenntniss mit einander vergleicht. Allgemeines und Besonderes in unserer Erkenntniss, sagt er, bezeichnen ein und dasselbe, nur das erstere in einer unbestimmten, das andere in einer bestimmten Weise; jene unbestimmte Weise liegt jedoch nur in unserm Verstande, während in der Natur der Dinge ein jedes ein bestimmtes ist; denn die Natur bringt ein Jedes unter seinen individuirenden Bestimmungen hervor [1]. — Wie aber die allgemeine oder quidditative Erkenntniss eine unbestimmte ist, so ist sie auch eine verworrene (cognitio confusa); eine deutliche Erkenntniss ist blos diejenige, welche das Einzelwesen zum Gegenstande hat: — die intuitive Verstandeserkenntniss [2].

Es lassen sich diese Bestimmungen, nach welchen alle allgemeine Erkenntniss auf eine unbestimmte und verworrene Erkenntniss hinausläuft, offenbar nicht mehr mit den Grundsätzen des Realismus in Einklang bringen. Es tritt hier eine entschiedene Hinneigung zum Nominalismus hervor, und es bedurfte nur mehr einer kühnen Folgerung, um ganz und gar in die Bahn desselben einzulenken. Doch die nominalistische Tendenz des Durandus wird uns noch mehr einleuchtend werden, wenn wir seine weitern Lehrsätze verfolgen.

Durandus läugnet mit Heinrich von Gent den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein; und ebenso auch den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Individualität [3]. Er will kein ausser der Natur des Dinges liegendes Individuationsprincip annehmen [4]. Wie sollte

qu. 7, 7. Esse universale competit rei per hoc, quod intelligitur absque conditionibus individuantibus, et non per aliquid, quod sit in ipsa re subjective. Wir bemerken bei dieser Gelegenheit wiederholt, dass im Sprachgebrauche dieser Zeit „objectiv“ heisst: „der Vorstellung nach,“ „subjectiv“ dagegen: „der Sache nach.“

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2, 14. Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare.

2) In l. sent. 4. dist. 49. qu. 2, 8. Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam. Sicut ille, qui habet cognitionem quidditativam de rosa, quam non videt, dicitur habere confusam cognitionem per comparationem ad illam, quam habet de rosa, quam praesentialiter videt.

3) In l. sent. 1. dist. 8. p. 1. qu. 2, 9 sqq.

4) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2, 15. Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui.

auch, meint er, die Quantität das Princip der Individuation sein können, da es doch feststeht, dass die individuelle Substanz als solche, wenigstens der Natur nach, der Quantität vorausgeht, und die Quantität selbst nicht möglich ist ohne Voraussetzung einer individuellen Substanz [1]). Allgemeines und Einzelnes sind ja in der objectiven Wirklichkeit ein und dasselbe: der Unterschied beruht nur auf einer verschiedenen Auffassungsweise ein und derselben Sache von Seite der Erkenntniss. Das Allgemeine bezeichnet nur auf eine unbestimmte Weise, was das Individuum in bestimmter Weise repräsentirt. Warum also ausser dem Allgemeinen ein Princip der Individuation suchen? Sein und Individuellsein sind eins und dasselbe, weil Alles, was ist, nothwendig individuell sein muss. Jene Ursache also, welche dem Dinge das Sein gibt, gibt ihm eo ipso auch das Individuellsein. Und daraus folgt, dass, wenn man doch von einem Princip der Individuation sprechen will, dasselbe kein anderes sein könne, als jene wirkende Ursache, welche und in so ferne sie dem Dinge das Sein gibt, dasselbe in der ihm eigenthümlichen Natur oder Wesenheit hervorbringt [2]).

Durandus negirt ferner auch die thomistische Theorie der Species oder Erkenntnissbilder als der bedingenden Medien der menschlichen Erkenntniss. Und zwar geht er hierin noch weiter, als Aureolus. Denn wenn dieser blos die intelligibeln Species als Bedingungen der intellectiven Erkenntniss in Abrede gestellt hatte, so negirt Durandus mit den intelligibeln auch die sensibeln Species, indem er beide in gleicher Weise als etwas für die Erklärung des menschlichen Erkenntnissprocesses Unnöthiges und Ueberflüssiges bezeichnet [3]).

Damit war aber nun zugleich wieder eine weitere Negation eingeleitet. Wenn es keine intelligibeln Species gibt, wenn der Verstand deren nicht bedarf zur Erkenntniss, dann ist auch gar kein Grund mehr vorhanden, einen „thätigen Verstand“ im Gegensatze zum „möglichen“ anzunehmen, weil eben die Function des thätigen Verstandes auf erster Linie darin besteht, die intelligible Species hervorzubringen. In der That verwirft Durandus auch die scholastische Lehre von dem „thätigen Verstande.“ Was man „thätigen Verstand“ nennt, ist nach seiner Meinung eine blosse Fiction; in der Wirklichkeit gibt es keinen „thätigen“ und folglich auch keinen „möglichen“ Verstand im Unterschiede von jenem. Der thätige Verstand, sagt Durandus, soll nach der Meinung derer, welche an ihm festhalten, die sensible Species, welche an sich blos der Möglichkeit nach intelligibel ist, wirklich intelligibel

1) Ib. l c n 9 Prius est hoc aliquid et unum numero (saltem ordine naturae), quam sit quantum.

2) Ib. l. c. n. 14. Dicendum, quod nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis. — 3) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 10 sqq.

machen, und so dem möglichen Verstande die Erkenntniss der Dinge vermitteln, während er selbst nichts von der Sache erkennt. Aber abgesehen davon, dass man gar nicht weiss, *wie* man sich diese Wirksamkeit des thätigen Verstandes auf die sensible Species denken solle, lässt sich auch sonst kein vernünftiger Begriff damit verbinden. Denn entweder ist die Eduction der intelligibeln Species aus der sensibeln als eine reale oder als eine ideale zu denken. Ersteres ist nicht möglich, weil in diesem Falle die intelligible Species in der Imagination selbst verbleiben und nicht in den möglichen Verstand sich hinüber verpflanzen würde, indem eine Form nie von einem Subjecte in das andere übergeht. Letzteres dagegen ist eben so unmöglich, weil in diesem Falle der thätige Verstand in sich selbst die respective intelligible Species setzen würde, nicht in ein anderes Subject, d. i. in den möglichen Verstand. So wie also die Annahme eines Sensus agens überflüssig und unzulässig ist, so ist es auch die Annahme eines Intellectus agens [1]).

Gibt es hienach, wie keine intelligible Species, so auch keinen thätigen Verstand, so ist es auch unrichtig, zu behaupten, dass unsere Erkenntniss vom Allgemeinen ausgehe, dass der Verstand von dem Allgemeinsten als dem Unbestimmtesten zum Besondern als dem Bestimmten fortschreite. Das Ersterkannte ist vielmehr umgekehrt das Besondere, Einzelne, und erst von diesem schreitet der Verstand zum Allgemeinen fort [2]). — Durandus verkennt hier ganz die klaren Bestimmungen, welche Thomas über diesen Gegenstand gegeben hatte, indem er nachwies, dass und in welchem Sinne beides zugleich behauptet werden könne und müsse.

Die Wahrheit ist als Uebereinstimmung zwischen dem Verstande und der Sache blos eine Relation zwischen dem Verstande und dem Gegenstande, in wie fern er gedacht wird. Formell ist also die Wahrheit nicht in den Dingen zu suchen; diese verhalten sich zur Wahrheit als solcher nur causativ. Formell ist die Wahrheit nur im Verstande, und zwar nicht subjective, d. h. so, als hätte sie ein wirkliches Sein im Verstande, sondern objective, in so ferne nämlich die Gegenstände als etwas Gedachtes im Verstande sind. In dem Verhältniss der Uebereinstimmung dieses objectiv gefassten Gedankens mit dem Gegenstande selbst besteht die Wahrheit. Im Urtheil wird dieses Verhältniss ausgesprochen [3]).

1) In l. sent. 1. dist. 3. p. 2. qu. 5, 4 sqq. — 2) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 7, 7 sqq.

3) In l. sent. 1. dist. 19. qu. 5, 14. Juxta quod est intelligendum, quod cum veritas dicatur de re, dicatur etiam de propositione et de intellectu. Veritas primo modo dicta non est veritas formaliter, sed quasi materialiter vel fundamentaliter. — Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi; veritas autem intellectus vel actus intelligendi, ut est quaedam res in intellectu subjective existens, non est nisi sua entitas, qua veritate omnis actus intelligendi est verus. Sed in comparatione ad objectum dicitur intellectus verus, quia apprehendit rem

Es lässt sich nicht verkennen, dass die bisher entwickelten Lehrbestimmungen Durands, im Allgemeinen wenigstens, eine entschiedene Hinneigung zum Nominalismus in sich schliessen. Diese Herabsetzung des allgemeinen Begriffes zu einer blos verworrenen Erkenntniss, diese Bekämpfung des thomistischen Individuationsprincips, diese Läugnung der intelligibeln Species, diese Negation des thätigen Verstandes: — all das lässt sich mit dem Standpunkte des Realismus nicht mehr vereinbaren; vielmehr liegen alle diese Bestimmungen schon auf der Linie des Nominalismus.

§. 257.

In Bezug auf die Erkenntniss Gottes bestreitet Durandus die Möglichkeit einer abstractiven Erkenntniss des göttlichen Wesens; denn die abstractive Erkenntniss setze wesentlich die intuitive voraus, und da wir hienieden keine intuitive Erkenntniss Gottes besitzen, so könne auch von keiner abstractiven Erkenntniss desselben keine Rede sein[1]). Von den über die abstractive Erkenntniss geltenden Bestimmungen muss also bei der Gotteserkenntniss abgesehen werden. Die natürliche Erkenntniss Gottes aus seinen Wirkungen ist eine blos verworrene Erkenntniss, und die Erklärungen über den Gottesbegriff drücken nur etwas Allgemeines und von den Dingen Hergenommenes, nicht aber das besondere Wesen Gottes aus. So erkennen wir z. B., dass Gott eine Substanz sein müsse, weil er eben erste Ursache der Dinge ist, und ein Accidens weder Ursache noch Erstes sein kann. Allein das ist doch immer nur eine allgemeine Bestimmung; was Gott eigentlich in sich — in speciali — sei, erkennen wir auf diesem Wege nicht. Die Creaturen sind nicht gleicher Art mit Gott, noch offenbaren sie die ganze Kraft Gottes; es ist daher unmöglich, dass wir durch dieselben vollkommen erkennen, was Gott nach seinem eigenthümlichen Wesen — in speciali — sei[2]). — Was aber die Attribute oder Namen betrifft,

sic esse, sicut ipsa est. — Est ergo primum et cui primo competit veritas; sed rem apprehensam sic esse, sicut ipse est, est conditio objecti conformiter se habentis secundum esse intellectum ad suum esse reale. Ergo talis conformitas est veritas, hoc autem non est aliud, quam relatio ejusdem ad se ipsum secundum esse apprehensum et secundum esse reale. Ex quo concluditur, quod veritas est ens rationis, quia illud, quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum, est ens rationis. Dicendum ergo est aliter, quod veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, non quidem subjective, sed objective tantum.

1) In l. sent. prol. qu. 3, 8. Impossibile est, cognitionem abstractivam cujusque rei esse priorem, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur. Sed in puro viatore non potest praeesse aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiva Dei possit deduci: ergo impossibile est, quod cognitio abstractiva de Deo communicetur viatori

2) In l. sent. l. dist. 3. p. 1. qu. 2, 9. Cum ex creaturis consurgamus ad cognitionem Dei sicut in cognitionem causae persuos effectus, patet, quod entitas creaturarum

welche wir Gott beilegen, so müssen sie zwar, so weit sie positiver Natur sind, von Gott der Substanz nach prädicirt werden; jedoch unterscheiden sie sich von der Substanz und unter sich nicht realiter, sondern nur ratione[1]).

Wenn wir die Ideen der Dinge in Gott setzen, so darf hier der Begriff der Idee nicht so gefasst werden, dass wir darunter den Erkenntnissgrund oder die species intelligibilis verstehen, wodurch Gott die Dinge denkt. Denn wie in uns eine species intelligibilis als Erkenntnissgrund eines Dinges nicht anzunehmen ist, so auch nicht in Gott. Die Idee ist vielmehr nur das Object des göttlichen Verstandes; sie ist nur das Ding selbst, wie es von Gott gedacht ist, oder mit andern Worten: wie es objectiv im göttlichen Verstande ist[2]). Und da nun der göttliche Verstand viele und verschiedene Dinge denkt, und zwar jedes derselben nach seinem eigenthümlichen Wesen, so muss auch in dieser Beziehung eine Vielheit und Verschiedenheit von Ideen in dem göttlichen Verstande angenommen werden[3]).

Nur in einem weitern und uneigentlichen Sinne kann die göttliche Wesenheit selbst als die Idee der Dinge bezeichnet werden. Die Creaturen haben nämlich gewisse Vollkommenheiten mit Gott gemein, wie Sein, Leben, Erkennen, Wollen u. s. w.; andere dagegen sind ihnen ausschliesslich eigenthümlich, wie die specifischen Quidditäten, wodurch sie eben das sind, was sie sind. Dass nun die göttliche Wesenheit nicht die Idee oder das ideale Vorbild der specifischen Quidditäten als solcher sein könne, ist klar; denn die göttliche Wesenheit schliesst ja die Dinge nicht formell nach ihrem eigenthümlichen Sein in sich, sondern nur virtuell, in der Weise nämlich, wie die Ursache ihre Wirkungen einschliesst, nicht so, wie etwa ein Spiegel die Dinge reflectirt[4]). Nur in so fern also, als die göttliche Wesenheit nach jenen erstgenannten Vollkommenheiten des Seins, des Lebens, des Erkennens, des Wollens u. s. w. von geschöpflichen Dingen nach Aussen nachahmbar ist, kann man sie als die Idee oder das ideale Vorbild der Dinge bezeichnen[5]). Und in diesem Sinne ist dann keine

arguit Deum esse, et quod est substantia, quod pertinet ad „quod quid est," saltem in generali, quia causa prior est effectu,.... accidens autem non potest esse prius omni substantia, et ideo, quod est prima causa, non est accidens, sed substantia. n. 11. Creaturae non sunt ejusdem speciei cum Deo, nec demonstrant totam virtutem Dei: ergo impossibile est, quod per creaturas deveniamus in perfectam cognitionem Dei, quid sit in speciali.. n. 13 Sicut cognoscimus de Deo, quia est, ita cognoscimus de Deo quid est, utrumque enim ignoramus in particulari et cognitione completa, et utrumque scimus in universali et cognitione confusa.

1) Ib. l. d. 22 qu. 2. — 2) In l sent. l. dist 36. qu. 3, 11. — 3) In l. sent. l. dist. 36. qu. 4, 5. — 4) Ib. l. c. qu. 3, 25. — 5) Ib. l. c. qu. 3, 21. Si autem considerentur Deus et creatura quantum ad perfectiones eis communes, ut sunt esse, vivere et cognoscere, intellectus et voluntas, sic in divina essentia bene invenitur ratio imitabilis,

Vielheit und Verschiedenheit von Ideen in Gott zu setzen; vielmehr gibt es in diesem Sinne nur Eine Idee; es ist blos eine Vielheit und Verschiedenheit idealer Verhältnisse in Gott anzunehmen, in so ferne nämlich die eine göttliche Wesenheit in verschiedener Weise in den Geschöpfen nachgebildet werden kann. Die Eine göttliche Wesenheit steht in verschiedenen idealen Verhältnissen zu den verschiedenen geschöpflichen Dingen, da diese in ihrem Wesen in verschiedener Weise die göttliche Wesenheit nachbildlich repräsentiren: und auf diese Verschiedenheit der idealen Verhältnisse reducirt sich daher dasjenige, was man eine Vielheit der Ideen in Gott nennt [1]).

Die Frage, ob etwas Successives von Ewigkeit her, also ohne Anfang existiren könne, verneint Durandus. „Veränderliche Dinge können nicht von Ewigkeit her sein; denn da sich bei ihnen ein Erstes und Letztes angeben lässt, so sind sie endlich. Von den Umdrehungen des Himmels, mögen sie vergangen oder zukünftig sein, muss es eine erste und letzte geben. Die Reihe der Bewegungen besteht aus endlichen Theilen, und kann daher nicht von Ewigkeit sein. Die Reihe drückt eine Ordnung aus, und wo eine Ordnung ist, da muss es nothwendig ein Erstes in der Ordnung geben. Nimmt man alle vergangenen Bewegungen, so ist entweder eine unter ihnen, welche keine mehr vor sich hat, oder nicht. Ist das erste, so ist die Reihe nicht unendlich; denn sie hat von der heutigen Bewegung bis zur ersten eine auf beiden Seiten begrenzte Reihe. Nimmt man das letzte an, so steht man mit der Voraussetzung im Widerspruch; denn vor allen vorangegangenen Bewegungen zusammengenommen kann weiter keine hergehen, weil man sie sonst nicht alle haben würde, sowie man nicht *alle* künftigen Bewegungen zusammengenommen hat, wenn keine die letzte ist [2])“

Die Frage, ob Gott auch eine vollkommenere Welt hätte schaffen können, bejaht Durandus. „Es lässt sich denken, dass die Welt eine grössere Ausdehnung durch Vermehrung ihrer Theile und eine grössere Vollkommenheit in Rücksicht auf die einzelnen Substanzen durch höhern Grad der accidentalen Vollkommenheit ihrer Substanzen erhalten konnte. Es scheint freilich, dass alle möglichen Gattungen und Arten der Dinge bereits vorhanden sind, weil sich kein Grund denken lässt, warum

et in creatura ratio imitativi: omnia enim, quae sunt, imitantur essentiam divinam quoad esse, et omnia viventia quoad vivere, et omnia cognoscentia quoad cognoscere, et omnia intellectiva quoad intelligere et velle. Et hoc modo essentia divina habet rationem ideae respectu creaturarum, et creaturae habent rationem ideatorem vel ideabilium.

1) In l. sent. 1. dist. 36. qu. 4, 5. Si autem accipiatur idea secundo modo, scilicet pro essentia divina, ut est imitabilis a creatura, sic dicendum est, quod proprie loquendo in Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales.

2) n l. sent. 2. dist. 1. qu 3, 9 sqq.

einige fehlen sollten. Sollten sie indessen nicht alle vorhanden sein, so würde die Welt auch von dieser Seite einer grössern Vollkommenheit fähig sein [1]).“

§. 258.

Die Seele ist ein einfaches und unausgedehntes, immaterielles und geistiges Sein [2]). Sie ist die substantielle Form des Leibes [3]), aber doch von letzterm trennbar, und in dieser Trennung lebensfähig; denn eine Form, die in ihrer Thätigkeit den Körper überragt, wie solches bei der Seele in Bezug auf die Thätigkeit des Denkens der Fall ist, muss den Körper auch überragen im Sein, so dass sie auch ohne den Körper sein und leben kann [4]). Als unvergänglich ist die Seele auch ungezeugt; sie ist unmittelbar von Gott geschaffen, und in ihrer Schöpfung mit dem Leibe vereinigt worden, als Form desselben [5]). Ihre Kräfte unterscheiden sich zwar real von ihrem Wesen, resp. von ihrer Substanz [6]); aber nicht ebenso unterscheiden sich Verstand und Wille real voneinander selbst, sondern nur beziehungsweise, je nachdem nämlich die eine Seele eine zweifache Thätigkeit entwickelt, d. i. erkennt und will [7]). Was aber die Freiheit des Menschen betrifft, so gehört diese dem Verstande und dem Willen zugleich an; sie ist mithin keine eigene Potenz, sondern nur eine Eigenschaft anderer Potenzen, nämlich des Verstandes und des Willens [8]). Frei im weitesten Sinne ist jeder Act, dessen Princip Verstand und Wille sind; frei im engern Sinne dagegen nur jener, in Bezug auf welchen Verstand und Wille sich indifferent verhalten, wonach also die eigentliche Freiheit nicht blos die Nothwendigkeit des Zwanges, sondern auch jede innere nothwendige Determination zu Einem ausschliesst [9]). Das Liberum arbitrium besteht sohin darin, dass wir unsere Handlungen in unserer Gewalt haben, und uns für dieses oder jenes, contradictorisch und conträr bestimmen können [10]). Der Wille ist ein vorzüglicheres Vermögen, als der Ver-

1) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 3. — 2) In l. sent. 1. dist. 8. p. 2. qu. 2, 4 sq. qu. 3. — 3) Ib. l. 2. dist. 17. qu. 1. — 4) Ib. l. 2. dist. 18. qu. 3, 4. — 5) Ib. l. 2. dist. 17. qu. 2, 7. — qu. 3. — 6) Ib. l 1. dist. 3. p. 2. qu. 2, 37 sq. Potentia est aliquid additum essentiae animae, realiter ab ipsa differens.

7) Ib. l. 1. dist. 3. p 2. qu. 4, 8. Una res absolute est intellectus et voluntas, habens rationem duarum potentiarum propter hoc, quod est anima principium duorum actuum subordinatorum, qui sunt intelligere et velle. Ita quod intellectus et voluntas in nullo absolute differunt, sed solum per respectum ad diversos actus.

8) Ib. l. 2. dist 24. qu. 1, 4 sq.

9) Ib. l. 2. dist. 24. qu. 2, 12 sq. Libertas arbitrii est, qua quis potest in aliquem actum vel ejus oppositum contrarie vel contradictorie, et sic libertas excludit non solum coactionem, sed omnem necessariam habitudinem, necessariam dico necessitate absoluta.

10) Ib. l. 2. dist. 24. qu 2, 19. — qu. 3, 15. Facultas ad opposita absque necessaria determinatione ad alterum.

stand, und deshalb ist auch jener Act, welcher die ewige Glückseligkeit des Menschen begründet, ein Act des Willens, nicht des Verstandes. Die Thätigkeit des Verstandes ist blos zur Ermöglichung des Wollens vorausgesetzt [1]).

Der erste Mensch hätte auch ohne die habituelle Gnade im blos natürlichen Zustande (in puris naturalibus) geschaffen werden können [2]). Die Erbsünde besteht daher in der Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, die ihm Gott frei gegeben, oder vielmehr darin, dass der Mensch würdig oder schuldig ist dieser Privation [3]). Die Defecte und Unvollkommenheiten, welche in Folge der Erbsünde dem Menschen inhäriren, sind zwar an sich natürlich, aber factisch gründen sie in der Sünde, welche dasjenige entfernt hat, wodurch die Freiheit von jenen Defecten bedingt war, und sind somit Strafen der Sünde [4]).

Das Böse zerstört nicht die Natur; es vermindert und zerstört zwar die Fertigkeit und Leichtigkeit in der Ausübung des Guten; aber es vernichtet nicht die Fähigkeit des Menschen zum Guten überhaupt, weil die Syntheresis und die dieser entsprechende natürliche Hinneigung des Willens zum Guten im Menschen nie gänzlich erlöschen kann [5]). Und darum vermag der Mensch auch im Stande der Erbsünde noch die Vorschriften des natürlichen Gesetzes ihrem Inhalte nach ohne die Gnade zu erfüllen, wenn auch diese seine Handlungen keinen übernatürlichen Werth haben [6]). Ebenso ist der Mensch befähigt, zur Rechtfertigung sich zu disponiren und letztere de congruo zu verdienen [7]). Eine göttliche Hilfe ist hiezu allerdings nothwendig; aber diese Hilfe ist blos eine besondere providentielle Sorge, welche Gott für diejenigen trägt, die zum Heile bestimmt sind, nicht aber eine solche, welche in einer unmittelbaren Bewegung des Willens von Seite Gottes bestände [8]). Dem Menschen fällt der „Conatus ad bonum" zu [9]), und thut der Mensch hiebei, was an ihm liegt, so verweigert

1) Ib. l. 1. dist 1. qu. 1. — 2) Ib. l. 3. dist. 36. qu. 1, 7. — 3) Ib. l. 2. dist. 30. qu. 3, 15. — 4) Ib. l. 2. dist. 30. qu. 1, 4 sq. — 5) Ib. l. 2. dist. 34. qu. 4, 7.

6) Ib. l. 2. dist. 28. qu. 2, 4. qu. 3, 10. qu. 4, 6. Sine gratia, quae est specialis acceptatio divina, potest homo implere praecepta juris naturalis, non autem illa, quae sunt juris supernaturalis.... Sub praecepto juris naturalis cadunt actus solum quantum ad substantiam actuum, actus dico, quorum potentiae sunt in nobis; ergo sine gratia et quocunque alio habitu possumus adimplere, quae sub tali praecepto cadunt.

7) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 2, 14.

8) Ib. l. 2. dist. 28. qu. 5, 7. Si „speciali adjutorio" vocetur immediata motio voluntatis a Deo, sine tali potest se homo praeparare ad gratiam... Si autem speciale adjutorium vocetur specialis providentia, quam Deus habet de his, qui haereditatem capiunt salutis, sine tali gratia non potest homo se praeparare ad gratiam.

9) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu 3. n. 6. Attenditur inaequalitas ex parte subjecti quoad dispositionem subjecti, per quam homo reddit se aliqualiter dignum ca-

ihm Gott die Gnade nicht [1]). Die rechtfertigende Gnade ist ein geschaffener übernatürlicher Habitus, der an sich identisch ist mit der Liebe [2]). Durch diese wird der Mensch in den Stand gesetzt, verdienstlich zu handeln. Doch involvirt dieses Verdienst nicht ein Recht auf die göttliche Belohnung, sondern es ist nur eine gewisse Würdigkeit, welche Gott vermöge seines ewigen Rathschlusses in uns erheischt dazu, um uns die ewige Belohnung zu verleihen [3]). Würde er daher die letztere unsern Verdiensten versagen, so wäre er deshalb nicht ungerecht [4]).

Andere eigenthümliche Lehrsätze des Durandus sind folgende: Er gibt kein unmittelbares Wirken Gottes in den Geschöpfen zu. Gott wirkt nach seiner Ansicht in natürlicher Ordnung nur unter Vermittlung der causae secundae, in der übernatürlichen Ordnung dagegen wirkt einzig er, und das kirchliche Sacrament ist blosse causa sine qua non der Gnadenspendung. Die Theologie fasste er mit Duns Skotus nicht als eine speculative, sondern als eine praktische Wissenschaft auf, ja sie ist ihm gar nicht eine Wissenschaft im strengen Sinne dieses Wortes, weil sie nicht von Grundsätzen ausgeht, welche an sich bekannt sind, sondern auf dem Glauben beruht. Sie ist ferner auch nicht eine einheitliche Wissenschaft [5]). Die Vernunft ist endlich nach seiner Ansicht nicht im Stande, nachzuweisen, dass die einzelnen Glaubensartikel nichts Unmögliches einschliessen, oder die Gründe apodictisch zu widerlegen, welche dagegen aufgebracht werden mögen [6]). Offenbar hängt dieser Lehrsatz mit der nominalistischen Richtung seines Denkens zusammen.

So viel über das Lehrsystem des Durandus. Es dürfte hinreichen, um ein allgemeines Bild von seiner Lehrweise zu gewinnen, und namentlich um zu erkennen, wie in diesem Lehrsysteme der Rückgang vom thomistischen Realismus in den Nominalismus in seinen ersten Anfängen hervortritt. Eine höhere Bedeutung für die Geschichte der Philosophie hat das Lehrsystem Durands nicht. Der Predigerorden war mit Erfolg bemüht, sich von solchen nominalistischen Einflüssen möglichst frei zu erhalten. Die Lehren des Durandus griffen in der Dominicanerschule nicht durch, erfuhren vielmehr Widerspruch und entschiedene Missbilligung. Ein coätaner Namens- und Ordensgenosse Durands, Durandus von Orleans,

ritate, saltem de congruo, et haec dispositio est conatus ad bonum, qui requiritur in omnibus adultis.

1) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 2, 14. l. 3. dist. 40. qu. 3, 8.

2) Ib. l. 2. dist. 26. qu. 1, 7. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 1, 4.

3) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 2, 15. Meritum de condigno sumitur pro quadam dignitate, quam Deus ex sua ordinatione rationabili requirit in nobis ad hoc, ut opera nostra acceptentur a Deo, et quidem ut remunerabilia vita aeterna.

4) Ib. l. 2. dist. 27. qu. 2, 13. 14. — 5) Ib. prol. qu. 1, 48 sq. — 6) Ib. prol. qu. 1, 40 sq.

auch Durandus der Jüngere oder Durandellus genannt, unternahm es, die Lehre des Doctor resolutissimus in allen anstössigen und von Thomas Lehre abweichenden Puncten zu bekämpfen und zu widerlegen. Ein kleines Bruchstück dieses handschriftlich existirenden Werkes ist bei Echard und Quetif[1]) mitgetheilt, woselbst auch bemerkt ist, dass es kurz nach Thomas Heiligsprechung abgefasst wurde, aus deren Anlass die Dominicaner-Theologen zu St. Jacob zusammentraten, um sich durch einen feierlichen Act zur unverbrüchlichen Festhaltung an Thomas' Lehre zu verpflichten[2]). Die vollständige Neubegründung des Nominalismus ging nicht von der Dominicaner-, sondern von der Franziscanerschule aus.

β) Eigentliche Begründung des Nominalismus in dieser Epoche.

Wilhelm von Okkam.

§. 259.

Der eigentliche Begründer des Nominalismus in der gegenwärtigen Epoche, der Hauptrepräsentant und Chorführer der nominalistischen Schule ist der Minorite Wilhelm von Okkam. Er stammte aus dem Dorfe Okkam in der englischen Grafschaft Surrey, woher er seinen Namen führte. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Er trat später in den Franciscanerorden. Zu Oxford und Paris gehörte er zu den Schülern Duns Skots. Wir finden ihn dann zu Paris als Lehrer, wo er durch seine nominalistischen Theorien grosses Aufsehen machte und, wie denn alle kühnen Neuerungen ihre Anziehungskraft haben, eine Menge von Schülern um seine Lehrkanzel sammelte. Er erhielt von seinen Anhängern den Titel: Doctor singularis, venerabilis inceptor (sc. Nominalium). In dem Streite, welcher damals zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen ausgebrochen war, ergriff er die Partei des letztern und vertheidigte ihn gegen den Papst. Er erliess ein Manifest gegen den Papst: „Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa[3])," welches zu den heftigsten Actenstücken gehört, die je geschrieben worden sind. Er spricht dem Papste jede Gewalt über die weltlichen Fürsten, auch jene indirecte Gewalt (ratione peccati), wie sie wohl im Mittelalter vertheidigt wurde, ab und verlangt, dass jene als Häretiker aus der Kirche ausgestossen würden, welche die Gewalt des römischen Stuhles über die weltlichen Fürsten vertheidigten. Wie gegen Bonifaz VIII., so verfuhr dann später Okkam auch gegen seinen Nachfolger Johann XXII. Es hatte sich nämlich im Schoosse des Franziscanerordens eine extreme Partei gebildet, die Partei der sog. Spiritualen. Der Streit drehte sich um die Frage: Ob Christus und die

1) Script. Dominic. tom. 1. p. 587 sq. — 2) *Werner,* Gesch. d. Thomismus, S. 112. — 3) Bei *Goldast,* Monarchia, t. 1. p. 13.

Apostel für sich und insgemein etwas Eigenes besessen hätten, so dass sie es hätten willkürlich gebrauchen, verkaufen, verschenken oder etwas anderes dafür hätten erwerben können, und ob folglich auch sie (die Franziscaner), als die eigentlichen Nachfolger Christi und der Apostel, nach dem Willen ihres Stifters etwas Eigenthümliches besitzen dürften. Die Spiritualen verneinten es. Da der Papst Johann XXII. diese ihre Lehre verwarf, so wendete sich nun der Hass der Spiritualen auch gegen den Papst selbst; sie gingen so weit, ihn als Häretiker zu erklären, und schritten dann weiter zu der Behauptung fort, es habe überhaupt seit Cölestin IV. keinen wahren Papst mehr gegeben. Sie häuften Schmähungen auf Schmähungen auf die Päpste und die kirchlichen Würdenträger, und warfen ihnen ihre Reichthümer und irdischen Besitzungen vor, wodurch sie sich ganz und gar von dem Beispiele Christi und der Apostel entfernt hätten. Nach und nach bildeten sie sich zu einer wirklichen häretischen Secte, zur Secte der Fraticellen aus. Okkam nun schlug sich mit aller Entschiedenheit und mit aller Leidenschaftlichkeit seines Charakters auf Seite dieser Spiritualen. Er erliess ein Manifest gegen Johann XXII., „Defensorium" betitelt [1]), welches von Invectiven gegen den Papst strotzte und an Heftigkeit noch sein Manifest gegen Bonifaz VIII. übertraf. Er wurde deshalb vor ein vom Papste niedergesetztes Gericht gefordert, um sich darüber zu verantworten. Diese Citation geschah am Ende des Jahres 1323 [2]). Was sie für einen Erfolg hatte, ist unbekannt; nur so viel wissen wir, dass im Jahre 1328 Okkam und seine Gesinnungsgenossen Michael von Cesena und Bona Gratia von Bergamo in Avignon festgehalten wurden, wo man ihnen den Process machte. Es gelang ihnen aber, zu entfliehen und zwar auf einer bewaffneten Galeere Ludwigs des Bayers, zu welchem sie sich denn auch forthin begaben [3]). Sie schlossen sich nun an diesen an und führten seine Sache gegen den Papst. Ein Generalcapitel des Franciscanerordens zu Perpignan (1331) erklärte sie zwar als Häretiker und Schismatiker, aber geschützt zu München durch die bewaffnete Macht Ludwigs des Bayers konnten sie dieses Anathems spotten. „Vertheidige du mich mit dem Schwerte," sagte Okkam zu Ludwig dem Bayer, „und ich werde dich vertheidigen mit der Feder!" Die Abtrünnigen verfassten nun Schriften voll der bittersten Schmähungen gegen den Papst, nannten ihn den Antichrist und appellirten von ihm an die Kirche. Damit war der Bruch vollendet; und nun war es nur eine natürliche Folge des Abfalls, wenn Okkam das Princip der Staatsomnipotenz gegenüber der Kirche, welches er schon vorher im Interesse Philipps des Schönen vertheidigt hatte, auch auf seinen

1) Veröffentlicht von *Ed. Brown* in dem Appendix zu seinem „Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, p. 436 sqq.

2) *Fleury,* Hist. eccl. l. 93. ch. 6. — 3) Ib. l. 93. ch. 53.

Beschützer Ludwig den Bayer anwendete. Diess geschah besonders damals, als Ludwig der Bayer damit umging, die bereits mit dem böhmischen Prinzen Heinrich verehlichte Erbin von Tyrol, Margareta Maultasch, mit seinem Sohne zu vermählen. Okkam bewies hier Ludwig dem Bayer in einer Schrift, er sei ganz in seinem Rechte, wenn er diese Ehe aus eigener Machtvollkommenheit erlaube, ohne nach den Kirchengesetzen zu fragen. Das Staatswohl, welches er hiebei im Auge habe, gehe Allem voran und überhebe ihn jeder anderweitigen Rücksicht. Merkwürdig, dass die Auflehnung gegen die Kirche stets zur feilen Servilität gegen die weltliche Gewalt führt. Eine Theologie in der „Livrée" der weltlichen Gewalt bietet freilich grössere Vortheile, als eine Theologie in der „Livrée" der Kirche. So blieb Okkam in der Trennung von der Kirche bis zum Tode Ludwigs des Bayers. Ob er später mit der Kirche sich wieder ausgesöhnt hat, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Einige Schriftsteller berichten es. Er starb im Jahre 1343, nach Andern im Jahre 1347 zu München.

Das ist die Geschichte dieses Mannes, welchen wir als den eigentlichen Begründer des Nominalismus in der gegenwärtigen Epoche bezeichnen müssen. Wie er, so viel an ihm war, eine Revolution gegen die kirchliche Gewalt im Gebiete des äussern Lebens in's Werk zu setzen suchte, so setzte er sich auch auf dem Felde der Wissenschaft in Opposition gegen das Bestehende und suchte auch hier eine durchgreifende Umwälzung in Scene zu setzen. Die hauptsächlichsten Werke, welche er hinterliess, und in welchen er seine neuen Theorien niederlegte, sind folgende: a) Super libros sententiarum subtilissimae quaestiones; b) Quodlibeta septem; c) Summa logices; d) Major summa logices; e) Quaestiones in libros Physicorum; f) Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta [1]." — Sehen wir nun, welches die Theorien sind, die er in diesen Schriften entwickelt.

Okkam unterscheidet mit allen seinen Vorgängern zwischen dem sinnlichen und intellectiven Erkennen und betrachtet die sinnliche Erkenntniss als die wesentliche Voraussetzung der intellectiven. All unsere Erkenntniss beginnt mit der sinnlichen Erfahrung und schreitet von derselben fort zur intellectiven Erkenntniss.

Allein obgleich Okkam diesen Fundamentallehrsatz der scholastischen Erkenntnisslehre festhält, so weicht er doch von den realistischen Lehrern sogleich darin ab, dass er nicht wie diese dem Sinne die intuitive, dem Verstande dagegen die abstractive Erkenntniss zutheilt, und nach dieser Form der Erkenntniss den Unterschied beider Erkenntnissquellen von einander bestimmt. Vielmehr ist nach seiner Ansicht nicht blos dem Sinne, sondern auch dem Verstande eine intuitive Erkenntniss

1) *Hauréau,* De la phil. scol. t. 2. p. 418 sqq.

der sinnlichen Gegenstände zuzuschreiben, und muss somit in der Verstandeserkenntniss selbst zwischen intuitiver und abstractiver Erkenntniss unterschieden werden [1]). Wir sind dieser Lehre schon bei Durandus begegnet; hier bei Okkam spielt sie gleichfalls eine bedeutende Rolle im Ganzen des Systems.

Die intuitive Verstandeserkenntniss hat das Wirkliche, das Einzelne als solches zum Gegenstande. Sie gewährt daher ein unmittelbares Wissen vom Sein oder Nichtsein einer Sache, so wie von der erfahrungsmässigen Beschaffenheit derselben. Alle zufälligen Wahrheiten fallen als solche der intuitiven Verstandeserkenntniss anheim [2]). Die abstractive Verstandeserkenntniss dagegen sieht von dem Sein oder Nichtsein einer Sache, so wie auch von der sinnenfälligen Beschaffenheit des concreten Gegenstandes ab. Vermöge der abstractiven Erkenntniss allein also vermögen wir weder zu wissen, ob eine Sache existirt oder nicht existirt, noch sind wir durch dieselbe in Stand gesetzt, irgend welche contingente Wahrheiten mit Evidenz zu erkennen [3]).

Ist hiemit der Begriff der intuitiven und abstractiven Verstandeserkenntniss festgestellt, so entsteht nun aber die Frage, ob denn eine solche intuitive Verstandeserkenntniss in Bezug auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge auch wirklich anzunehmen sei, ob denn nicht, wie die frühern Lehrer annahmen, die sinnliche Erkenntniss allein in Verbindung mit der abstractiven Verstandeserkenntniss zur vollen Erkenntniss des Sinnlichen hinreiche. Die Lösung dieser Frage bietet uns sowohl die Vernunft, als auch die Erfahrung. Sowohl aus der Vernunft, als auch aus der Erfahrung müssen wir schliessen, dass in uns nicht blos eine intuitive Sinnen-, sondern auch eine intuitive Verstandeserkenntniss sei, und dass beide von einander dem Wesen nach unterschieden werden müssen. Aus der Vernunft: denn auch die vom Leibe getrennte Seele muss eine intuitive Erkenntniss von den Dingen haben;

1) *Occam,* Quodl. 5. qu. 5. (ed. Argent. 1491.)

2) In l. sent. prol. qu. 1, Z (ed. Lugd. 1495.) Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cujus potest sciri, utrum res sit vel non sit; quod si sit res, statim judicat intellectus, rem esse, et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Similiter notitia intuitiva est talis, qua, quum aliqua cognoscuntur, quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, si distet, vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus. Quodl. 6. qu. 6.

3) In l. sent. prol. qu. 1, Z. Abstractiva autem est ista, virtute cujus de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit; et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia per ipsam non potest evidenter sciri de re existente, quod existit, et de non existente, quod non existit. Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci. Quodl. 5. qu. 5.

diese kann aber nicht eine sinnliche sein, weil der Sinn fehlt; sie muss also eine intellective sein. Aus der Erfahrung: denn das Kind, welches noch keine bewusste Erkenntniss von einem Gegenstande hat, besitzt dennoch schon eine sinnliche Anschauungserkenntniss desselben; woraus folgt, dass zur vollen Erkenntniss des Gegenstandes die sinnliche Anschauung allein nicht genügt, sondern dass auch noch die intuitive Verstandeserkenntniss hinzukommen muss, um jene Erkenntniss zu vervollständigen [1]. Um ferner urtheilen zu können, ob eine Sache sei oder nicht sei, ist zwar die sinnliche Anschauung derselben vorausgesetzt; aber sie reicht nicht hin; es muss auch die intellectuelle Anschauung der Sache noch hinzukommen; denn das Urtheil als notitia complexa setzt zu seiner Ermöglichung die notitia incomplexa voraus, und diese muss, wenn der Verstand urtheilen soll, gleichfalls im Verstande sein, nicht etwa in einem andern Subjecte. Die abstractive Erkenntniss reicht zur Ermöglichung jenes Urtheils nicht aus, weil sie eben vom Sein und Nichtsein abstrahirt. Ist aber jene Anschauung im Verstande, dann ist sie eben nicht blos sinnliche, sondern schon intellective Anschauung, intellective Erkenntniss [2].

So beginnt denn zwar unsere Erkenntniss mit der sinnlichen Anschauung und schreitet dann zur intellectiven Erkenntniss fort; aber diese intellective Erkenntniss ist auf erster Linie eine rein intuitive, und erst auf zweiter Linie erhebt sie sich zur abstractiven Erkenntniss, so zwar, dass die intuitive Erkenntniss des Verstandes selbst wiederum die wesentliche Voraussetzung der abstractiven ist, und die letztere ohne die Voraussetzung der erstern nicht möglich wäre [3]. Und daraus löst sich denn nun von selbst die Frage, welches denn das Ersterkannte in unserer intellectiven Erkenntniss sei. Handelt es sich nämlich um die intellective Erkenntniss im Allgemeinen, so ist offenbar das Einzelne als solches das ersterkannte; denn die intuitive Erkenntniss geht, wie so eben erwähnt, der abstractiven voraus; die intuitive Erkenntniss hat aber immer, wie wir wissen, das Wirkliche zum Gegenstande, und das Wirkliche ausser uns ist stets ein Einzel-

1) Quodl. 1. qu. 15.

2) Quodl. 1. qu. 15. Ad aliud dico, quod visio sensitiva est causa potentialis visionis intellectivae, sed non est causa potentialis assensus sine visione media, quia notitia complexa praesupponit notitiam incomplexam in eodem subjecto, sicut voluntas non potest in actum suum, nisi praecedat cognitio in intellectu, quantumcunque sit notitia intuitiva in sensu. — Intellectus noster cognoscit evidenter propositionem primam contingentem de sensibilibus; ergo habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum istam notitiam complexam evidentem. Sed abstractiva cognitio sensibilium non sufficit: ergo etc.

3) Quodl. 1. qu. 13. Cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu ejusdem objecti, et non e converso. qu. 14. Notitia abstractiva praesupponit intuitivam.

nes, ein Singuläres. Handelt es sich dagegen um die abstractive Verstandeserkenntniss im Besondern, dann ist das Ersterkannte in der abstractiven Erkenntniss das Allgemeinste und Unbestimmteste, weil die species specialissima erst gebildet werden kann auf dem Wege des Herabsteigens von den allgemeinsten zu den besondern Begriffen[1]).

Die intuitive Verstandeserkenntniss erstreckt sich jedoch nicht blos auf die äussern sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern auch auf die subjectiven Thätigkeiten und Zustände der Seele. Denn auch über diese bildet unser Verstand contingente Sätze (propositiones contingentes), d. h. auch von ihnen urtheilt er, dass sie hic et nunc in uns wirklich oder nicht wirklich sind. Dazu genügt aber die abstractive Erkenntniss nicht, weil diese von aller Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit abstrahirt: folglich muss eine intuitive Erkenntniss derselben in uns von Seite unsers Verstandes angenommen werden[2]). Und so ist der intuitiven Verstandeserkenntniss sowohl das Bereich der äussern, als auch der innern Erfahrung aufgeschlossen.

Die Verstandeserkenntniss ist zunächst notitia incomplexa, in so fern der Verstand einfach die Gegenstände percipirt. Schreitet er dagegen dazu fort, seine Begriffe von einander zu bejahen oder zu verneinen, dann wird seine Erkenntniss zur notitia complexa. In diesen beiden Stadien seiner Erkenntniss steht er aber zunächst erst noch auf dem Standpunkte der blossen Apprehension. Stimmt er dagegen der von ihm gebildeten Proposition bei, oder verweigert er derselben seine Beistimmung, dann verhält er sich im eigentlichen Sinne urtheilend, und der Act der Beistimmung oder Nichtbeistimmung ist dann der actus judicandi, welcher als solcher realiter verschieden ist von dem blossen actus apprehendendi[3]).

§. 260.

Diese allgemeinen Lehrsätze vorausgesetzt können wir nun auf die besondern Momente der Okkam'schen Erkenntnisslehre übergehen. Vor Allem entsteht die Frage, in welchem Verhältnisse denn unsere Erkenntniss, subjectiv genommen, zum Erkenntnissgegenstande

1) Quodl. 1. qu. 13. Cf. In l. sent. 1. dist. 3. qu. 1, Q sqq. qu 6, E sqq.

2) Quodl 1. qu. 14. De cognitione intellectus et volitione, formatur propositio contingens, quae evidenter cognoscitur ab intellectu nostro; puta talis: „intellectio est," „volitio est." Aut ergo mediante cognitione intuitiva intellectionis, aut abstractiva. Si primo modo, habetur propositum. Non potest dici secundum, quia abstractiva abstrahit ab existentia actuali. In l. sent. prol. qu. 1, HH. Patet etiam, quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu..., cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi.

3) Quodl. 5. qu. 6.

stehe, und worauf deren Uebereinstimmung mit dem letztern, d. i. deren Wahrheit beruhe. Die Realisten behaupteten, dass die sinnliche Erkenntniss durch sinnliche, die intellective durch intelligible Species bedingt sei, in so fern das erkennende Subject durch diese Species die Dinge erkenne. Diess stellt Okkam mit Aureolus und Durandus in Abrede. Er verwirft sowohl die sinnlichen, als auch die intelligibeln Species. Was vorerst die sinnlichen Species betrifft, so argumentirt er in folgender Weise: „Ohne Noth darf man für eine Sache nicht eine Mehrheit von Erklärungsgründen annehmen (non est ponenda pluralitas sine necessitate). Es kann aber kein hinreichender Grund weder aus unmittelbaren Principien, noch aus der Erfahrung für die sinnlichen Species angegeben werden. Nicht das letzte: denn sie sollen ja nicht unter die Erfahrung fallen, nicht anschaubar sein; also kann es von ihnen keine Erfahrung geben. Nicht das erste; denn dann müsste es hauptsächlich aus dem Princip, dass das Bewegende und Bewegte im Raume zugleich sein müssen, gefolgert werden. Das aber ist falsch; denn die Sonne bringt ja z. B. auch da viele Wirkungen hervor, wo sie nicht unmittelbar gegenwärtig ist. Um einen Act des Empfindens in dem Organe des äussern Sinnes hervorzubringen, ist das Object und das Empfindungsvermögen hinreichend. Es muss zwar zugegeben werden, dass gewisse Veränderungen und Eindrücke durch das Empfinden eines Objectes entstehen; aber es muss geläugnet werden, dass diese als Princip der sinnlichen Erkenntniss des Gegenstandes dieser Erkenntniss vorausgehen und also Species im eigentlichen Sinne seien." Denn daraus würde ja folgen, dass die Seele, so lange diese Species im Empfindungsvermögen bleiben, immer die Gegenstände als gegenwärtig zu sehen glaubte, was doch ganz gegen alle Erfahrung ist [1]).

Wie aber zur sinnlichen Erkenntniss keine sinnliche Species, so ist auch zur intellectiven Erkenntniss keine intelligible Species nothwendig, und zwar weder zur intuitiven, noch zur abstractiven. Nicht zur intuitiven. Denn der Grund, auf welchen hin man eine intelligible Species zur Ermöglichung des intellectiven Erkenntnissactes postulirt, ist dieser, dass der körperliche Gegenstand nicht auf den immateriellen Verstand wirken könne, weshalb zur Ermöglichung des Erkenntnissactes, welcher sich auf jenen körperlichen Gegenstand bezieht, eine intelligible Species vermittelnd dazwischen treten müsse. Allein ist denn die species intelligibilis nicht auch immateriell? Wie kann demnach der körperliche Gegenstand diese hervorzubringen im Stande sein? Hebt also nicht der Grund, auf welchen hin man die intelligible Species postulirt, selbst die Möglichkeit derselben auf? Behauptet man ferner die Nothwendigkeit einer intelligibeln Species auf den Grund hin, dass

1) In l. sent. 2. qu. 17, D sqq.

der Gegenstand nicht unmittelbar auf das intelligente Subject wirken könne, weil er in einer Distanz von demselben sich befinde: so kann er ja aus dem gleichen Grunde auch eine intelligible Species in dem Subjecte nicht hervorbringen. Kurz, die Theorie der intelligibeln Species ist zur Erklärung der intuitiven Verstandeserkenntniss nicht blos ganz nutzlos, sondern sie ist auch gar nicht aufrecht zu erhalten, weil sie sich selbst aufhebt [1]). Das Gleiche gilt aber auch von der abstractiven Verstandeserkenntniss. Allerdings setzt diese im erkennenden Subjecte Etwas voraus, weil sie eben keine einfache Anschauung eines Gegebebenen ist, sondern von dem Sein oder Nichtsein der Sache abstrahirt. Auf einen bestimmten, wirklichen Gegenstand bezieht sie sich nicht; sie muss also auf etwas anderes sich beziehen, was im erkennenden Subjecte schon da ist. Allein dieses Etwas, was sie im erkennenden Subjecte voraussetzt, ist nicht eine allgemeine intelligible Species, wie man gewöhnlich annimmt, sondern es ist nur eine actuelle intuitive Erkenntniss oder aber ein dem Verstande schon immanenter Habitus. Denn die abstractive Erkenntniss resultirt immer entweder unmittelbar aus einer actuellen intuitiven Erkenntniss, oder aber aus einer gewissen Disposition des Verstandes zur Abstraction, welche ihm in Folge einer andern bereits vorher erworbenen abstractiven Erkenntniss zu eigen geworden ist. Und so ist denn auch hier die Annahme einer intelligibeln Species zur Ermöglichung der abstractiven Erkenntniss in keiner Weise gerechtfertigt [2]).

Damit fällt dann aber von selbst auch die Unterscheidung des thätigen von dem möglichen Verstande in dem Sinne, in welchem sie gewöhnlich genommen wird, hinweg. Der sog. thätige Verstand ist vielmehr an sich durchaus identisch mit dem sog. möglichen Verstande; nur in so fern können diese Namen oder Begriffe Verschiedenes bezeichnen, als man unter dem „thätigen Verstande" die Seele versteht, wie sie selbst Princip der Erkenntnissthätigkeit ist, und diese aus ihr hervorgeht; unter dem „möglichen Verstande" dagegen dieselbe Seele, wie sie sich in der wirklichen Eskenntniss receptiv verhält [3]).

Die menschliche Erkenntniss beruht also nach Okkam keineswegs auf einer solchen Verähnlichung des erkennenden Subjectes mit der Sache, wie selbe durch die Theorie der Species als Erkenntnissformen postulirt wird. Dennoch aber muss er eine gewisse Aehnlichkeit zwischen

1) In l. sent. 2. qu. 15, O sqq.

2) In l. sent. 2. qu. 15, Q sqq. Cf. *Hauréau,* De la phil. scol. t. 2. p. 438 sqq.

3) In l. sent. 2. qu. 25, A. qu. 24, Q. Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa: quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam, connotando intellectionem receptam in anima: sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem.

der Erkenntniss und dem Erkenntnissgegenstande annehmen, weil ohne eine solche Aehnlichkeit die Erkenntniss nach ihrem Wesen sowohl als auch nach ihrer Wahrheit nicht erklärbar wäre. Worin besteht nun aber diese Aehnlichkeit?

Die Aehnlichkeit, welche im Erkennen zwischen dem Gedanken und der Sache stattfindet, ist nach Okkam eine solche, welche zwischen der *Sache* und zwischen dem *Zeichen* der Sache stattfindet. Alle unsere Vorstellungen und Begriffe sind nämlich nach Okkams Lehre nur *Zeichen* der Dinge. Er unterscheidet zwischen einem dreifachen terminus: dem terminus scriptus, prolatus und conceptus. Der terminus conceptus ist der innere Gedanke der Seele, welcher als solcher das Zeichen der Sache ist, welche gedacht wird. Der terminus prolatus dagegen ist das Wort, in welchem der innere Gedanke ausgesprochen wird, und welcher sich somit wieder bezeichnend zum terminus conceptus verhält. Der terminus scriptus endlich ist die schriftliche Bezeichnung des terminus prolatus [1]). Aber wenn auch der terminus conceptus mit dem terminus prolatus und scriptus darin übereinkommt, dass er wie diese sich nur als Zeichen zu einem andern verhält, so unterscheidet er sich doch dadurch wesentlich von diesen, dass er ein *natürliches* Zeichen des gedachten Gegenstandes ist, und daher auch nicht willkürlich verändert werden kann: während dagegen der terminus prolatus und scriptus nur als willkürliche Zeichen zu dem Bezeichneten sich verhalten und folglich auch willkürlich verändert werden können [2]). Also ist der Gedanke, die intentio, zwar das Zeichen des Gedachten; aber nicht ein willkürliches, sondern ein *natürliches* Zeichen desselben, und gerade darauf, dass der Gedanke als natürliches Zeichen zu dem Gedachten sich verhält, beruht jene Aehnlichkeit zwischen Erkenntniss und Erkenntnissgegenstand, welche zur Ermöglichung der Erkenntniss und zur Wahrheit derselben erforderlich ist [3]).

§. 261.

Aber nun entsteht die weitere Frage: Wie haben wir uns denn den Gedanken, die intentio, abgesehen von ihrem Verhältnisse zum Gedachten, als subjective Thatsache in dem erkennenden Subjecte zu

1) Log. l. 1. c. 1. c. 12. (ed. Ven. 1508.)

2) Ib. l. 1. c. 1. Inter istos autem terminos aliquae differentiae inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae naturaliter significat, quidquid significat. Terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ex quo sequitur alia differentia, videlicet quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum; terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cujuscunque.

3) Ib. l. 1. c. 12. Intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere.

denken? — Okkam führt drei Erklärungsweisen auf, welche er sämmtlich als genügend betrachtet, obgleich er selbst für seine Person nicht unterlässt, einen Entscheid zu treffen. Nach der ersten Erklärungsweise ist der Begriff zu fassen als ein *Gebilde* (quoddam fictum) des Verstandes selbst, welches Gebilde nach seinem objectiven Sein dieselbe Beschaffenheit hat, wie der Gegenstand nach seinem subjectiven Sein. Wenn wir nämlich z. B. ein Haus ausser uns sehen, so macht sich unser Verstand in seinem Innern ein Bild von diesem Hause, welches Bild seinem Inhalte, d. h. seinem objectiven Sein nach (in esse objectivo) dem äussern Hause ganz ähnlich ist, und so gerade dasjenige darbildet, was das Haus in seinem Ansichsein ausser uns (in esse subjectivo) wirklich ist; weshalb dieses fictum denn auch als Zeichen des Hauses ausser uns gelten kann und muss. Diese Hypothese hat einige Aehnlichkeit mit der Theorie der intelligibeln Species; sie unterscheidet sich aber doch wiederum wesentlich von dieser dadurch, dass hier der Gedanke, der Begriff durchaus kein subjectives Sein hat, d. h. dass er nicht bedingt ist durch eine von ihm selbst verschiedene. unserm Denken inhärente Species, wodurch wir im Begriffe den Gegenstand denken, sondern dass vielmehr hier der Begriff, der Gedanke in uns nur ein objectives Sein hat, d. h. dass er nur ein Gebilde unsers Verstandes ist, welches seinem Inhalte nach zwar dem äussern Gegenstande conform ist und denselben bildlich repräsentirt, aber zu dem Acte des Denkens sich nur als Terminus, nicht als Bedingung verhält. Es verhält sich damit, wie mit einem Spiegelbilde. Gewiss ist das Bild im Spiegel nicht ein reales Sein; es ist eben nur das Bild eines realen Seins; und doch repräsentirt es dieses reale Sein nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit. So hat auch der Gedanke eines Dinges in uns in keiner Beziehung ein reales Sein, sondern er ist eben nur das vom Verstande entworfene Bild der Sache [1]).

Die zweite Erklärungsweise fasst den Gedanken, den Begriff auf als eine gewisse *Qualität* der Seele, welche als solche zwar ein subjectives Sein in der Seele hat und vom Acte des Denkens verschieden ist, aber doch zum Acte des Denkens nicht als Bedingung, sondern vielmehr als Resultat, als Wirkung sich verhält. Die wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Qualität besteht dann darin, dass sie die Dinge ausser uns in der Weise repräsentirt, wie sie wirklich sind, oder wie sie wenigstens zu sein scheinen [2]).

1) Log. l. 1. c. 12. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 8, E sqq.

2) Log. l. 1. c. 12. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 8, Q. Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectico, potest tenere, quod conceptus.... est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.... Verumtamen ista opinio posset diversimode poni. Uno modo, quod ipsa qualitas existens subjective

Nach der dritten Erklärungsweise endlich schliesst der Gedanke, die Intention als solche gar nichts weiter in sich, als den Act des Denkens selbst; d. h. die Intention, der Begriff ist subjectiv genommen gar nichts anders, als der *Act des Denkens* selber. Und diese Erklärungsweise ist nach Okkam die einfachste und annehmbarste. Denn „frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora." Damit aber der Gedanke das natürliche Zeichen des Gedachten sein könne: dazu reicht der Act des Denkens allein schon aus; es ist durchaus nicht nothwendig, um jenen Zweck zu erreichen, noch etwas von dem Acte des Denkens selbst verschiedenes anzunehmen [1]).

Wie aber auch immer der Gedanke als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte aufgefasst werden möge: immer steht es fest, dass, weil eben der Gedanke doch nichts anderes ist, als das Zeichen der Sache in uns, das nächste Object unserer Erkenntniss, der Terminus derselben, nicht die Sache selbst sei, sondern vielmehr das Zeichen der Sache in uns, und dass wir erst durch dieses Zeichen, also mittelbar, den Gegenstand desselben erkennen. Wie überall die Erkenntniss des Zeichens uns erst zur Erkenntniss des Bezeichneten führt, also, wo immer eine Erkenntniss durch Zeichen stattfindet, die Erkenntniss des Bezeichneten eine blos mittelbare ist, so auch hier. Jene Mittelbarkeit besteht aber in unserm Falle darin, dass die Begriffe als Zeichen der Dinge für diese Dinge selbst „*supponiren*," d. h. für das Bezeichnete gesetzt werden können [2]). Daher lehrt Okkam, dass unsere Begriffe in einer doppelten Weise betrachtet und erörtert werden können: nämlich so, wie sie in der erkennenden Seele sind, und dann in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche sie bezeichnen. Betrachtet man sie in der erstern Weise, so erhält man die rationelle Wissenschaft; betrachtet man sie dagegen in ihrer Beziehung zu den Dingen, so gewinnt man die reale Wissenschaft. Bei der Verknüpfung der Begriffe zu Sätzen fasst man nämlich im erstern Falle die Begriffe blos für sich auf, wie sie in der

in anima esset ipsamet intellectio. Aliter posset poni, quod ista qualitas esset aliquid aliud ab intellectione et posterius ipsa.

1) Log. l. 1. c. 12. Sed quid est in anima id, quod est tale signum? Dicendum, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii, quod est quaedam qualitas subjective (substantive) existens in anima, distincta ab actu intelligendi, alii dicunt, quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora; omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto, quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto: ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. Vgl. das vorausgehende Citat.

2) Log. l. 1. c. 12. — c. 1. Signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem venire, et natum est, pro illo supponere. c. 9. et alib. passim.

Seele sind; im letztern Falle dagegen nimmt man sie so, wie sie Zeichen der Objecte sind, und daher für diese Objecte „supponiren," d. h. gesetzt werden können [1]). Immer sind es also, auch bei der realen Wissenschaft, zunächst blos die Zeichen, mit welchen es die wissenschaftliche Untersuchung zu thun hat, und nur dadurch ist die Wissenschaft real, dass diese Zeichen in den daraus gebildeten Sätzen so genommen werden, wie sie als Zeichen für den bezeichneten Gegenstand „supponiren." Würde man, sagt Okkam, unter realer Wissenschaft eine solche verstehen, welche unmittelbar von den Dingen selbst wäre, so würde es gar keine reale Wissenschaft geben, weil eben die Dinge blos mittelbar, nämlich durch ihre Zeichen, uns bekannt sind [2]).

Fragt man also, was dazu gehöre, damit ein Satz materiell wahr sei, so hat man, um diese Frage zu beantworten, zuerst zu unterscheiden zwischen singulären und allgemeinen Propositionen. Zur Wahrheit einer singulären Proposition nun ist nicht erforderlich, dass das Prädicat a parte rei dem Subjecte inhärire, sondern es ist nur erforderlich, dass Subject und Prädicat für eine und dieselbe Sache „supponiren," d. h. verschiedene Zeichen ein und derselben Sache seien [3]). Analog

1) In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 4, C. N. Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus, ita, quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc, quod partes, sc. termini propositionum scitarum in scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum in scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

2) Ib. l. c. Scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis, quae sciuntur, quod solae propositiones sciuntur. — Scientiam esse de rebus potest intelligi, ... quod res sint illa, pro quibus partes sciti supponunt; et sic scientia realis est de rebus.

3) Log. l. 2. c. 2. Ad veritatem propositionis singularis, quae non aequivalet multis propositionibus, non requiritur, quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum a parte rei sit in subjecto, vel insit realiter subjecto ipsi, nec quod uniatur ipsi subjecto a parte rei extra animam: sicut ad veritatem istius: „ille est angelus," non requiritur, quod illud commune „angelus" sit realiter idem cum hoc, quod ponitur a parte subjecti, nec quod insit illi realiter, nec aliquid tale. Sed sufficit et requiritur, quod subjectum et praedicatum supponant pro eodem; et ideo si in illa „hoc est angelus" subjectum et praedicatum supponant pro eodem, propositio erit vera. Et ideo non denotatur, quod ille habeat angelitatem, vel quod in eo sit angelitas, vel aliquid hujusmodi; sed denotatur, quod iste sit verus angelus, non quidem quod sit illud praedicatum, sed illud, pro quo supponit praedicatum. Similiter per tales propositiones: „Sortes est homo," „Sortes est animal" non denotatur, quod Sortes habeat humanitatem vel animalitatem, nec denotatur, quod humanitas vel animalitas sit in Sorte, nec quod homo vel animal sit in Sorte, nec quod homo vel animal sit de esse vel de quidditate Sortis vel de intellectu quidditativo Sortis. Sed denotat, quod Sortes vere sit homo et vere animal, non quidem quod Sortes sit hoc praedicatum: homo vel animal, sed quod est aliqua

verhält es sich dann auch mit der allgemeinen Proposition. Soll dieselbe wahr sein, dann ist dazu nicht erforderlich, dass Subject und Prädicat realiter, d. h. der Sache nach Eins und dasselbe seien, sondern es ist blos nothwendig, dass das Prädicat für all dasjenige „supponire," wofür das Subject „supponirt[1])."

Gilt das bisher Gesagte von dem Gedanken oder von der Intention im Allgemeinen, so muss aber wiederum unterschieden werden zwischen erster und zweiter Intention (intentio prima et secunda). Erste Intention ist ein solcher Begriff, welcher unmittelbar auf einen Gegenstand sich bezieht und als Zeichen für denselben supponirt, wie z. B. Mensch, Thier u. s. w. Zweite Intention dagegen nennt man einen solchen Begriff, welcher nicht auf einen Gegenstand sich bezieht, sondern vielmehr nur ein Zeichen ist für eine andere (erste) Intention, in so fern er den wesentlichen Charakter der letztern ausdrückt, wie z. B. Gattung, Art, Individuum u. s. w.[2]). In analoger Weise müssen auch die Worte, mit welchen wir unsere Gedanken bezeichnen, unterschieden werden in nomina primae und secundae impositionis. Die nomina secundae impositionis sind Zeichen für die Worte selbst, welche wir gebrauchen, je nachdem wir dieselben unterscheiden in Substantiva, Adjectiva, Adverbia u. s. w. Die nomina primae impositionis dagegen sind jene, mit welchen wir unsere Gedanken, unsere Intentionen, ausdrücken; und diese sind dann selbst wiederum nomina primae oder nomina secundae intentionis, je nachdem dadurch entweder eine erste oder eine zweite Intention ausgedrückt wird[3]).

Betrachten wir nun aber die ersten Intentionen im Besondern, so sind dieselben gleichfalls wiederum von doppelter Beschaffenheit; sie sind nämlich entweder singulär, in so fern sie Zeichen eines individuellen Gegenstandes sind, oder sie sind allgemein, je nachdem sie auf eine Mehrheit oder vielmehr Gesammtheit von Gegenständen sich beziehen. Diess führt uns auf die Lehre Okkams von den Universalien.

§. 262.

In dieser seiner Lehre von den Universalien geht Okkam davon aus, dass er zuerst die verschiedenen Ansichten der Realisten von den allgemeinen Begriffen zu widerlegen sucht. Die excessiven Realisten, sagt er, behaupten, das Universale sei etwas in sich selbst bestehen-

res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum „homo," et hoc praedicatum „animal": ita quod pro Sorte stet utrumque illorum praedicatorum.

1) Log. l. 2. c. 4. Ad veritatem propositionis universalis non requiritur, quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, sed requiritur, quod praedicatum supponat pro omnibus illis, pro quibus supponit subjectum, ita, quod de illis verificatur.

2) Ib. l. 1. c. 12. — 3) Ib. l. 1. c. 11.

des, welches als solches real verschieden sei von jedem Einzelnen, welches aber dennoch ganz in jedem Individuum sei, von welchem es prädicirt werden könne. Diese Ansicht ist durchaus falsch und absurd. Wäre nämlich das Allgemeine in solcher Weise ausser dem Verstande, dass es an sich etwas Reales wäre, dann müsste es auch der Zahl nach eine Einheit für sich und mithin ein Besonderes, ein Einzelnes sein. Denn das Allgemeine wäre dann für sich eine Substanz, und jede Substanz ist als solche ein Singuläres. Kein Einzelnes kann aber zu gleicher Zeit ganz in vielen Dingen sein [1]). Zudem würde das Allgemeine, falls es als solches für sich eine Substanz wäre, auch ohne die individuellen Dinge existiren können: was absurd ist [2]). — Kein Individuum könnte ferner in der gedachten Voraussetzung, falls schon ein Individuum der gleichen Art da wäre, Object einer eigentlichen Schöpfung aus Nichts sein; denn da das Allgemeine in die Wesenheit des Individuums einschlägt, so wird das Individuum, falls das Allgemeine schon vor ihm in einem andern Individuum da ist, nicht mehr nach seiner vollen Totalität aus Nichts geschaffen, sondern, zum Theil wenigstens, aus einem Andern schon daseienden, nämlich aus dem Allgemeinen [3]). — Endlich könnte Gott, falls das Allgemeine als solches ganz in jedem einzelnen Individuum wäre, keines dieser Individuen vernichten, ohne damit alle übrigen zu vernichten [4]).

Aber auch jene Ansicht, welche annimmt, das Allgemeine sei zwar etwas objectiv reales, unterscheide sich jedoch nicht realiter, sondern blos formaliter vom Individuum, ist nach Okkam unhaltbar. Denn für's Erste kann man nicht sagen, dass ein und dieselbe Sache zu gleicher Zeit gemeinsam (communis) und eigenthümlich (propria) sei. Nach der vorausgestellten Ansicht aber ist die Natur gemeinsam, die individuelle Differenz dagegen eigenthümlich: folglich können beide, die Natur und die individuelle Differenz, nicht una res sein, wie angenommen wird: der Unterschied zwischen beiden muss vielmehr nicht blos als ein formaler, sondern vielmehr als ein realer, als ein Unterschied zwischen res et res gefasst werden. Und so kommt man wieder auf den so eben widerlegten excessiven Realismus zurück [5]). Wäre ferner die gemeinsame Natur ein und dieselbe Sache mit der individuellen Differenz, und von dieser nur formal verschieden, dann gäbe es so

1) Ib. l. 1. c. 15.

2) Ib. l. c. Item si aliquid universale erit substantia una existens in substantiis singularibus distincta ab eis: sequeretur, quod posset esse sine illis, quia omnis res prior alia naturaliter potest per divinam potentiam esse sine ea; sed consequens est absurdum: igitur etc.

3) Ib. l. c. Item si illa opinio esset vera, nullum individuum posset creari, si aliquod individuum praeexisteret, quia non totum esse caperet de nihilo, si universale, quod est in eo, prius fuit in alio.

4) Ib. l. c. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 4. qu. 5. — 5) Log. l. 1. c. 16.

viele gemeinsame Naturen, als es individuelle Differenzen gibt: und wenn dieses, dann gibt es eben gar keine gemeinsame Natur mehr, was doch vorausgesetzt wird [1]. — Endlich kann Nichts mehreren Dingen zukommen, was nicht von mehreren Dingen prädicirt werden kann. Wenn aber die Natur dieselbe Sache ist mit der individuellen Differenz, dann kann sie ebenso wenig wie diese von mehreren Dingen prädicirt werden. Folglich kann sie auch nicht als gemeinsame Natur mehreren Dingen zukommen [2].

Endlich ist auch jene Ansicht nicht zu billigen, welche behauptet, dass die Dinge zwar der Sache nach individuell, dem Verstande nach dagegen universell seien; denn der Verstand kann die Sache nicht ändern; was sie ist, das muss sie auch dem Verstande nach sein und bleiben [3].

Und so sind denn alle jene Theorien, welche dem Allgemeinen was immer für eine objective Realität zuschreiben, durchaus widersprechend und unhaltbar. Daraus folgt, dass die objective Realität des Allgemeinen, in welchem Sinne sie auch immer aufgefasst werden möge, schlechterdings und in jeder Beziehung in Abrede gestellt werden müsse. Das Allgemeine ist ausschliesslich in die Subjectivität zu verlegen; *das Allgemeine ist ein blosses Product unsers Verstandes* [4]. In der objectiven Wirklichkeit gibt es kein Allgemeines, sondern nur Einzelnes [5].

Es kann nämlich der Verstand einen Gegenstand denken als den individuellen Gegenstand, als welcher er sich ihm darstellt. Und wenn dieses, dann besitzt er eben eine intuitive Erkenntniss dieses Gegenstandes. Er kann aber auch von der individuellen Bestimmtheit des Gegenstandes absehen, abstrahiren, und dann denkt er denselben in so fern unbestimmt, als er ihn nicht mehr von den anderweitigen Individualitäten unterscheidet. Damit hat er dann die abstractive Erkenntniss, und diese abstractive Erkenntniss ist dann eben allgemein. Das Allgemeine reducirt sich also einzig und allein auf die Abstraction des Verstandes, und hat nur im Gebiete dieser subjectiven Abstraction eine Bedeutung. So bezeichnet das Höhere, Allgemeine in

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 6. — 3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 7, L sqq.

4) Log. l. 1. c. 15. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 7, G. Illud, quod primo et immediate denominatur universale, est tantum ens in anima, et sic non est in re.

5) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 7, S. Nulla res extra animam, nec per se, nec per aliquid additum reale vel rationis, nec qualitercunque consideretur vel intelligatur, est universalis: quod tanta est impossibilitas, quod aliqua res sit extra animam quocunque modo universalis, nisi forte per institutionem voluntariam, quanta impossibilitas est, quod homo per quamcunque considerationem, vel secundum quodcunque esse, sit asinus. — Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.

Bezug auf Sortes, nämlich „Mensch," „animal," Nichts, als was Sortes auch ist, nur dass Sortes unbestimmt gedacht wird. „Wenn ich daher sage: „„Dieser Sortes ist Mensch,"" so ist damit in dem Allgemeinen, Höhern nicht etwas von dem Niedern ausgesagt, was dieses nicht selbst in seiner Einzelheit wäre. Sortes ist vielmehr an sich in Wahrheit Mensch, animal, Leib u. s. w., aber Alles realiter Eins, d. h. in ihm selbst, objectiv genommen, ist zwischen all diesen Bestimmungen gar kein Unterschied. Wenn ich also doch diese Momente unterscheide, sie abstrahire und allgemein fasse, und sie dann als Prädicate dem Sortes als Einzelwesen zutheile, so fällt diese ganze Unterscheidung in meinen Verstand." Ausser demselben hat sie keine Wirklichkeit[1]).

Dieses vorausgesetzt wird es nun nicht mehr schwer sein, die Frage zu beantworten: Wie haben wir das Universale in seinem Verhältnisse zum Erkenntnissgegenstande, und wie haben wir dasselbe an sich, d. h. als subjective Thatsache in dem erkennenden Subjecte aufzufassen?

Reflectiren wir zunächst auf den ersten Theil der gestellten Frage, so ist das Universale zu bestimmen als eine Intention, als ein Begriff des Verstandes, welcher seiner Natur nach geeigenschaftet ist, von einer Vielheit von Dingen prädicirt zu werden[2]). Da aber jeder Gedanke zu dem, was in demselben gedacht wird, als Zeichen sich verhält, so ist das Universale, von diesem Standpunkte aus betrachtet, ein Zeichen, welches seiner Natur nach geeigenschaftet ist, eine Vielheit von Dingen zu bezeichnen, oder mit andern Worten, für eine Vielheit von Dingen zu „supponiren[3])." Doch ist dabei noch zu bemerken, dass das Universale nicht ein willkürliches Zeichen ist; denn ein willkürliches Zeichen ist eben nur das gesprochene oder geschriebene Wort; das Universale ist aber nicht ein blosses Wort, sondern ein Gedanke[4]). Das Universale ist somit wie jeder andere Gedanke ein *natürliches* Zeichen für eine Vielheit von Dingen, welche unter ihm zusammengefasst werden. Das gesprochene oder geschriebene Wort kann gleichfalls allgemein sein, in so fern mit Einem Worte eine Mehrheit von Dingen bezeichnet werden kann; aber wenn vom Universalen im strengen Sinne

1) Log. l. 1. c. 7.

2) Ib. l. 1. c. 15. Universale est intentio animae, nata praedicari de multis.

3) Ib. l. 1. c. 14. Quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus. — Intentio animae dicitur universalis, quia est signum praedicabile de multis.

4) In l. sent. l. dist. 2. qu. 8, E. Quarta posset esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione, illo modo, quo vox est universalis, quod nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria.... *Sed haec opinio non videtur vera.*

des Wortes die Rede ist, so versteht man darunter nicht ein allgemeines Wort, sondern vielmehr einen allgemeinen Gedanken, und da der Gedanke *natürliches* Zeichen des Dinges ist, so muss auch das Universale im strengen Sinne dieses Wortes als ein *natürliches* Zeichen mehrerer Dinge im Verstande gefasst werden [1]). So ist das Universale nur in so fern ein allgemeines, als es von mehreren Dingen prädicirt werden, als es als Zeichen für mehrere Dinge gesetzt werden kann: wie es als Gedanke in der Seele ist, ist es etwas Singuläres, wie jeder andere Gedanke [2]).

Daraus ergibt sich nun das Weitere von selbst. Die Begriffe von Gattung und Art sind nicht so zu fassen, als wäre Gattung und Art etwas in der Wesenheit der Dinge selbst gegebenes; vielmehr fällt auch diese Unterscheidung ganz in den Bereich des subjectiven Denkens [3]). Der allgemeine Gedanke kann nämlich mehr oder weniger allgemein sein, d. h. er kann als Zeichen für mehrere oder wenigere Dinge supponiren. Im erstern Falle haben wir den Gattungs-, im letztern den Artsbegriff [4]). Sind die Individuen, welche der Gedanke als Zeichen derselben repräsentirt, einander der Substanz nach ganz ähnlich, dann ist der erwähnte Gedanke ein specifischer Begriff; sind sie dagegen zum Theil ähnlich, zum Theil unähnlich dem Wesen nach, dann ist der allgemeine Gedanke, unter welchem wir sie zusammenfassen, ein generischer Begriff [5]). So hat die Gliederung der Dinge in Gattungen und Arten ihr Gebiet blos in unserm subjectiven Denken, und darf derselben keine objective Wirklichkeit zugetheilt werden.

Analog verhält es sich mit dem Begriff der „zweiten Substanz." Das, was Aristoteles „zweite Substanz" nennt, ist nicht Eine Natur, welche

1) Log. l. 1. c. 14. c. 15.

2) Ib. l. 1. c. 14. Dicendum est igitur, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale, nisi per significationem, quia est signum plurium. — Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus. Itaque per hoc, quod ipsa nata est praedicari de pluribus, non pro se, sed pro illis pluribus, illa (forma) dicitur universalis. Quodl. 5. qu. 12.

3) Log. l. 1. c. 20. Genus non est aliqua res extra animam existens de essentia illorum, de quibus praedicatur. Sed est quaedam intentio animae praedicabilis de multis, non quidem pro se, sed pro rebus, quas significat.

4) Ib. l. 1. c. 21. Species est communis ad pauciora, quam genus, ita quod genus est signum plurium, et species paucorum.

5) Ib. l. 1. c. 18. Omne universale est de multis praedicabile. Aut igitur praedicatur de illis multis in quid, aut non. Si in quid,... hoc contingit dupliciter. Quia aut illa multa, de quibus praedicatur, sunt omnino similia, ita quod omnia, quae uni conveniunt, aequaliter conveniunt unicuique:... et sic est species specialissima. Aut non omnia, de quibus praedicatur, praedicto modo conveniunt, sed contingit reperire aliqua duo, quae secundum se tota vel secundum suas partes, si habeant partes, sunt dissimilia: et sic est genus.

als solche in der Objectivität den Individuen Einer Art gemeinsam wäre, sondern es ist nur ein allgemeiner Gedanke, unter welchem wir eine Mehrheit von gleichartigen Dingen zusammenfassen, also ein gemeinsames (natürliches) Zeichen für eine Mehrheit solcher Dinge. Wenn man nämlich z. B. alle menschlichen Individuen unter dem Begriffe „Mensch“ = „animal rationale“ zusammenfasst, so will man damit nicht eine allen Menschen gemeinsame Natur bezeichnen, sondern man hat eben in dem Begriff „Mensch“ = „animal rationale“ nur ein gemeinsames Zeichen für alle menschlichen Individuen [1]). Und in diesem Sinne ist man ganz im Rechte, wenn man die sog. „zweiten Substanzen“ als blosse gemeinsame Namen betrachtet, nur dass der Begriff „Name“ nicht im Sinne von terminus prolatus sive scriptus, sondern vielmehr im Sinne von terminus conceptus gefasst werden muss [2]).

Gehen wir hienach auf den zweiten Theil der oben gestellten Frage über, wie nämlich das Universale als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte aufzufassen sei, so müssen auch hier wiederum die analogen Bestimmungen massgebend sein, wie für den Gedanken überhaupt, weil ja das Universale nichts anderes als ein Gedanke, eine Intention des Geistes ist. Es sind daher auch hier, wie für den Gedanken überhaupt, drei Erklärungsweisen möglich. Nach der einen ist der allgemeine Begriff zu fassen als ein *Gebilde* des Verstandes (fictum quid), welches nach seinem objectiven Sinn dasselbe ausdrückt, was die Gegenstände, auf welche er sich bezieht, nach ihrem subjectiven Sein wirklich sind, und daher auch ohne Unterschied für alle diese Gegenstände „supponiren“ kann [3]). Nach der zweiten Erklä-

1) Ib. l. 1. c. 43. Substantiae secundae significant multa. Hoc enim nomen „homo“ non significat primo unam naturam communem omnibus hominibus, sicut multi errantes imaginantur, sed significat primo omnes homines particulares. Ille enim, qui primo imposuit hanc vocem „homo“ ad significandum, videns aliquem hominem particularem, instituit hanc vocem „homo“ ad significandum illum hominem et quamlibet talem substantiam, qualis est homo ille.

2) Ib. l. 1. c. 42. Cf. c. 1.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 8, E. Universale non est aliquid reale habens esse subjectivum, nec in anima, nec extra animam, sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum, habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. — — Ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicujus rei esset unum exemplar. Ita enim sicut domus ficta, si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsius artificiati: ita illud fictum esset exemplar respectu singularium, et id potest vocari universale, quod est exemplar indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter illam similitudinem in esse objectivo potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra intellectum. Et illo modo universale non est per generationem, sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.

rungsweise dagegen ist der allgemeine Begriff eine subjective *Qualität* der Seele, welche vermöge ihrer Natur geeigenschaftet ist, ein Zeichen mehrerer Dinge zu sein. Und je nachdem eine solche Qualität ihrer Natur nach geeigenschaftet ist, Zeichen für mehrere oder wenigere Dinge zu sein, stufen sich dann die allgemeinen Begriffe nach Gattungen und Arten ab [1]). Nach der dritten Erklärungsweise endlich ist der allgemeine Begriff als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte gar nichts weiter, als der *Act des Denkens* selber, in so ferne dieser Act nicht auf Einen, sondern auf mehrere Gegenstände sich bezieht. Und diese Auffassung ist die wahrscheinlichere [2]).

Das ist die Theorie Okkams von der allgemeinen Erkenntniss. Es ist hienach von selbst klar, dass Okkam, ebenso wie Aureolus und Durandus, die Frage, welches das Princip der Individuation sei, ganz und gar abweisen musste. Denn da das Allgemeine nach dieser Lehre in keiner Weise eine objective Realität für sich in Anspruch nehmen kann, so kann auch von einem Princip, wodurch das Allgemeine in der objectiven Wirklichkeit individuirt wird, nicht die Rede sein. Jedes Wesen ist dadurch, dass es existirt, individuell. Die Begriffe von Sein und Individuellsein fallen in Eins zusammen [3]). — Ebenso ist es klar, dass nach Okkams Theorie die reale Wissenschaft sich in keiner Weise auf das Allgemeine, sondern nur auf das Besondere bezieht. Denn da das Allgemeine für sich selbst doch nichts Reales ist, sondern nur als ein subjectives Zeichen für mehrere Dinge betrachtet werden kann, so ist es klar, dass die reale Wissenschaft blos auf das Besondere gehen kann, und dass die allgemeinen Begriffe in der realen Wissenschaft blos zu dem Zwecke Anwendung finden können, dass sie für mehrere Dinge „supponiren [4])." Da nämlich nicht jedes einzelne Wesen für sich gedacht werden kann, so verlangt die Wissenschaft

1) Ib. l. c. Q. Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectivo, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis. — — Et secundum istam opinionem debet concedi, quod quodlibet universale et genus generalissimum est vere res singularis, existens res determinati generis, et tamen universalis per praedicationem, non pro se, sed pro rebus, quas significat. Et ita ordo praedicamentalis substantiae est unum compositum sive aggregatum ex multis qualitatibus naturaliter se habentibus secundum superius et inferius, h. e. quod unum in illo ordine ex natura sua est plurium signum, et aliud paucorum. Quodl. 5. qu. 13.

2) Log. l. 1. c. 15. Quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam opinionem *probabilem* ab actu intelligendi non distinguitur.

3) In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 6, P.

4) In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 4, O. Scientia isto modo est de rebus singularibus (non de rebus universalibus), quod pro ipsis singularibus termini supponunt.

gewisse allgemeine Zeichen, welche für eine Mehrheit von Dingen „supponiren," um ihre Zwecke zu erreichen: und diesem Erforderniss wird eben durch die allgemeinen Begriffe genügt.

Es lässt sich nicht bezweifeln, dass durch diese ganze Lehre Okkams von der menschlichen Erkenntniss der Zusammenhang dieser Erkenntniss mit der Objectivität bei weitem nicht mehr in dem Grade aufrecht erhalten wird, wie wir es bisher in der Scholastik gefunden haben. Der Grundsatz, dass es eigentlich nicht eine Wissenschaft von Dingen, sondern nur von Zeichen, und erst mittelbar durch diese von Dingen gebe, involvirt einen bedeutenden Schritt zur reinen Subjectivirung des Denkens, wie dieselbe vom Skepticismus festgestellt und zum Princip gemacht wird. Okkam ist nun zwar selbst zu dieser Folgerung nicht ausdrücklich fortgegangen; aber indem er die Grundsätze seiner Erkenntnisslehre auf die verschiedenen Gebiete des Erkennens anwendet, zeigt sich bei ihm überall ein gewisses Misstrauen in die Kraft des menschlichen Denkens, eine gewisse Beschränkung des Kreises der Wahrheiten, welche dem natürlichen Denken des Menschen zur Erkenntniss offen stehen: kurz, eine gewisse skeptische Tendenz, welche auf die weitere Gestaltung seiner Lehre einen keineswegs günstigen Einfluss ausgeübt hat. Doch bezieht sich Okkams Skepsis, was wohl zu berücksichtigen ist, immer blos auf die *natürliche* Erkenntniss des Menschen; dieser allein misstraut er, und daher nimmt er überall den Glauben zu Hilfe, wo die natürliche Erkenntniss ihm keine Gewissheit verschaffen zu können scheint. Sein Streben geht dahin, die natürliche Erkenntniss zu beschränken zu Gunsten des Glaubens. Wie er im Interesse einer übelverstandenen, übertriebenen Ascese mit der kirchlichen Auctorität sich in Widerspruch gesetzt hatte, so macht er auch im übelverstandenen Interesse des Glaubens Opposition gegen die von der christlichen Schule verfochtene grössere Tragweite der natürlichen Erkenntniss des Menschen und sucht dieselbe dadurch, dass er das Messer der Skepsis an sie anlegt, zu beschränken. Dass dadurch der Glaube und die Theologie ungeachtet seines Eifers, welchen er dafür an den Tag legt, ebenso wenig gewinnen konnten, wie die christliche Ascese aus den übertriebenen Anforderungen, welche er an dieselbe stellte, ist wohl von selbst klar. Wir werden zum Beweise dafür später einige Proben seiner theologischen Meinungen geben.

Für jetzt erübrigt uns noch, um das Wesen der nominalistischen Erkenntnisslehre Okkams vollständig darzulegen, die Folgerungen in's Auge zu fassen, welche er daraus ableitete. Zunächst haben wir die Ideenlehre herbeizuziehen, welche er auf der Grundlage seiner nominalistischen Lehrsätze aufgebaut und entwickelt hat. Erkenntnisslehre und Ideenlehre stehen überall in der engsten Verbindung miteinander und der wesentliche Charakter der einen muss immer auch den wesentlichen Charakter der andern bestimmen.

§. 263.

Die Ideen der Dinge sind nach Okkams Ansicht nicht die göttliche Wesenheit selbst, wie sie nach Aussen nachahmbar ist. Denn die göttliche Wesenheit ist absolute Einheit, und mit dieser absoluten Einheit ist die gedachte Annahme unverträglich, weil in dieser Voraussetzung die göttliche Wesenheit zugleich vielfach wäre je nach der Vielheit der geschöpflichen Dinge, als deren Idee sie betrachtet wird. Darum beruhen die göttlichen Ideen nicht auf einem gewissen Verhältnisse der göttlichen Wesenheit zu den creatürlichen Dingen. Denn in der That, dieses Verhältniss müsste entweder ein reales oder ein ideales sein. Ersteres kann es nicht sein, weil Gott in keinem realen Verhältnisse zu geschöpflichen Dingen stehen kann; aber auch letzteres kann nicht angenommen werden; denn würde man die Ideen der Dinge in dem göttlichen Verstande durch ein solches ideales Verhältniss, durch einen „respectus rationis“ bedingt sein lassen, so würde man dadurch den göttlichen Verstand unter den menschlichen herabsetzen, weil der letztere zu seinen Conceptionen eines solchen „respectus rationis“ nicht bedarf. Denn der Künstler construirt das Haus nach dem Plane, welchen er von demselben entworfen hat, ohne dass er vorher mit demselben in einem solchen idealen Verhältnisse gestanden hätte [1]).

Daraus folgt, dass die Ideen der Dinge überhaupt kein subjectives Sein haben, dass sie überhaupt nichts Reales in Gott sind, dass Gott nicht durch seine Wesenheit als die species intelligibilis die Dinge denkt. Die Ideen der Dinge haben vielmehr in Gott, ebenso wie im Menschen, nur ein objectives Sein, d. h. die Idee ist in Gott nichts weiter, als die Creatur selbst, wie und in so ferne sie von Gott gedacht ist. Gott denkt die Dinge einfach als das, was sie sind oder vielmehr sein sollen, und der Inhalt dieses Gedankens ist das Vorbild der zu schaffenden Dinge. Die Idee ist sohin im Grunde ein und dasselbe mit dem Acte des göttlichen Denkens, in wie fern derselbe Aussergöttliches zum Gegenstande hat [2]). Sagen wir es kurz: die Ideen sind reine Producte des göttlichen Verstandes; es ist eine eigentliche ideale Schöpfung, auf welche Okkam die Ideen in Gott zurückführt. Das objective Sein, d. h. der Inhalt oder Terminus des menschlichen Gedankens ist bedingt durch das vorläufige Dasein der Dinge; das objective Sein, d. h. der Inhalt oder Terminus des göttlichen Gedankens

1) In l. sent. 1. dist. 35. qu. 5, A sqq.

2) Ib. l. c. G. Ideae non sunt in Deo subjective et realiter, sed tantum sunt in ipso objective, tanquam quaedam cognita ab ipso: quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles. S. Idea non est ratio cognoscendi, sed est illud, quod cognoscitur. O. Ipsaemet creaturae sunt ideae, sicut ipsae sunt intellectae a Deo.

ist durch Nichts ihm vorangehendes bedingt; das göttliche Denken verhält sich dazu rein schöpferisch.

Daraus ergibt sich nun das Uebrige von selbst. So viele einzelne Dinge wirklich oder möglich sind, so viele Ideen sind in Gott. In so viele Theile ein Ding sich theilen lässt, so viele distincte Ideen von diesen Theilen sind in Gott. Aber dabei hat es auch sein Bewenden. Weiter als auf das Einzelne oder auf die Theile des Einzelnen erstrecken sich die göttlichen Ideen an und für sich nicht. Nur das Einzelne als solches hat eine Idee in Gott. Von dem Allgemeinen, von den Gattungen und Arten gibt es keine Idee. Nur das Einzelne kann daher in die objective Wirklichkeit von Gott hereingesetzt werden[1]). Nur in dem Falle könnte und müsste das Allgemeine in Gott eine Idee haben, wenn dasselbe etwas objectiv Reales, oder wenigstens etwas wäre, was in der menschlichen Seele ein subjectives Sein hätte[2]). Allein das findet, wie wir wissen, nicht statt, weil das Allgemeine weder etwas Objectives oder objectiv Begründetes ist, noch auch ein reales subjectives Sein in der Seele hat, sondern vielmehr nur ein subjectives Zeichen für mehrere Dinge ist, welches Zeichen zwar in seinem Verhältniss zum bezeichneten Etwas ein objectives Sein besitzt, aber nach diesem seinem objectiven Sein das Bezeichnete nur unbestimmt, nicht nach seiner bestimmten Individualität darbildet, weshalb die allgemeine Erkenntniss im Grunde weit unvollkommener ist, als die intuitive. Daher kann auch von einer Idee des Allgemeinen in Gott nicht die Rede sein. Nur in so fern erkennt Gott das Allgemeine, als der allgemeine Gedanke in unserer Seele ein gewisses Zeichen mehrerer Dinge ist, wie immer auch dieses Zeichen als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte aufgefasst werden möge. Indem nämlich Gott unsere Seele erkennt, erkennt er auch diese unsere Thätigkeit, in welcher wir den allgemeinen Gedanken bilden, und erkennt so diesen allgemeinen Gedanken selbst gleichfalls. Aber das ist dann keine Idee, sondern nur eine einfache Erkenntniss der Thätigkeiten und Modalitäten eines von ihm geschaffenen Wesens[3]).

Wir sehen, diese Ideenlehre steht ganz im Einklange mit der nominalistischen Erkenntnisslehre Okkams. Wie im Menschen der Gedanke von den Dingen durch keine intelligible Species bedingt ist, so auch nicht in Gott. Gottes Wesenheit ist nicht die species intelligibilis, durch welche Gott die Dinge denkt; darum ist sie auch nicht die Idee

1) In l. sent. 1. dist. 35. qu. 5, G. Ideae sunt singularium, et non sunt specierum, quare ipsa singularia sola sunt extra producibilia, et nulla alia. — Omnium rerum factibilium sunt distinctae ideae, sicut ipsae res inter se sunt distinctae.

2) Ib. l. c. G. Generis et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae, nisi poneretur, quod universalia essent quaedam res subjective existentes in anima, et solum communia rebus extra per praedicationem.

3) Ib. l. c.

derselben. Wie im Menschen der Gedanke nicht ein subjectives, sondern nur ein objectives Sein hat, so auch in Gott. Da ferner das Allgemeine in der objectiven Wirklichkeit keinen Boden hat, so kann es auch in der göttlichen Idee von den Dingen in keiner Weise präformirt sein. Es kann nur Ideen des Einzelnen geben. In der That, die Folgerichtigkeit des Denkens lässt sich dem Okkam nicht absprechen. Den Standpunkt, auf welchen er sich in seiner Erkenntnisslehre gestellt hat, führt er entschieden durch überall, wo derselbe überhaupt Anwendung finden kann.

Das zeigt sich uns noch deutlicher, wenn wir zuletzt auch noch die Art und Weise in's Auge fassen, wie Okkam das Verhältniss der göttlichen Vollkommenheiten zu einander und zur göttlichen Wesenheit bestimmt. Okkam stellt nämlich zwar mit Recht allen realen und formalen Unterschied zwischen den genannten Verhältnissgliedern in Abrede[1]), und lässt zwischen denselben blos eine distinctio rationis gelten. Aber diese distinctio rationis fasst er dann so, dass er sie nicht in dem göttlichen Wesen selbst begründet sein lässt, sondern den Grund derselben einzig in unserm Denken sucht[2]). „Ist von einer Mehrheit göttlicher Vollkommenheiten die Rede," lehrt er, „so kann Vollkommenheit als solche an sich, die Gott selbst ist, betrachtet werden, oder aber als etwas von Gott und den drei göttlichen Personen conjunctim et divisim Prädicirbares. Im ersten Falle gibt es nur Eine göttliche Vollkommenheit, ununterschieden dem Namen und der Sache nach, die strenge genommen weder als in Gott, noch als an der göttlichen Wesenheit befindlich bezeichnet werden darf, sondern in jeder Beziehung diese Wesenheit selbst ist. Im zweiten Falle sind die Vollkommenheiten nur begriffliche Bezeichnungen (conceptus vel signa), durch welche und in welchen wir dem oben Gesagten gemäss Gott denken. Diese sollten eigentlich gar nicht Vollkommenheiten oder Attribute heissen, weil Vollkommenheit und Attribut ein Sein involvirt, während diese blos begriffliche Bezeichnungen sind. Die Alten haben deshalb auch stets nicht von Attributen, sondern nur von Namen Gottes gesprochen[3]). Solche Vollkommenheiten nun gibt es mehrere; aber sie sind, wie man sieht, nicht das göttliche Wesen selbst, sondern blos Begriffe, Namen. Und daraus folgt, dass man dieselben zwar allerdings unterscheiden könne, dass aber dann diese Unterscheidung eben blos eine Unterscheidung von Begriffen und Namen ist, womit wir das

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 1, F. Sapientia divina omnibus modis est eadem essentiae divinae, quibus essentia divina est eadem essentiae divinae, et sic de bonitate divina et justitia, nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel non identitas. N. Perfectiones attributales nullo modo ex natura rei distinguuntur ab essentia divina.

2) Quodl. 3. qu. 2. — 3) Quodl. 3. qu. 2.

göttliche Wesen in unserm Denken bezeichnen, nicht aber in dem göttlichen Wesen selbst ihren Grund hat[1]).“ — Wir sehen, es fehlt gar nicht viel, dass Okkam in Bezug auf die Auffassung der göttlichen Attribute wieder auf die von der christlichen Scholastik bereits längst überwundene Ansicht der Araber und des Maimonides zurückkehrt. Im Wesen ist ohnediess kein Unterschied; denn sowie die Araber und Maimonides allen und jeden Unterschied zwischen den göttlichen Attributen und der göttlichen Wesenheit läugneten, so thut diess auch Okkam. Die Abweichung besteht nur darin, dass jene alle Attribute Gottes als blos negative Bestimmungen betrachteten, dieser dagegen sie zwar als positive Bestimmungen gelten lässt, aber ihre Unterscheidung blos auf das subjective Denken zurückführt.

§. 264.

Nachdem wir nun die Erkenntnisslehre Okkams nebst den Folgerungen, welche er daraus für die Ideenlehre und für die Lehre von den göttlichen Attributen abgeleitet hat, zur Darstellung gebracht haben, müssen wir in die andern Gebiete des Okkam'schen Lehrsystems einzudringen suchen. Fassen wir daher zunächst seine theologische Lehre in's Auge, so lehrt Okkam mit allen übrigen Scholastikern, dass unsere Erkenntniss Gottes hienieden keine directe und unmittelbare sei. Sie ist vielmehr in jeder Beziehung vermittelt durch die geschöpflichen Dinge. Nach seinem eigenthümlichen Wesen, sagt Okkam, kann Gott von uns in directer Weise nicht erkannt werden, d. h. unsere Gotteserkenntniss hat keineswegs das göttliche Wesen, die göttliche Quidditãt, oder überhaupt Etwas, was Gott innerlich ist, unmittelbar und direct zum Gegenstande. Denn nur auf dem Wege der intellectuellen Intuition können wir die Dinge direct nach ihrem eigenthümlichen Sein erkennen. Gottes Wesen fällt aber nicht unter unsere Anschauung[2]).

1) In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 1. qu. 2. Quodl. 3. qu. 2.... Aliter accipitur distingui ratione improprie, secundum quod competit uni, et hoc est improprie distingui, quia proprie loquendo si aliquid distinguitur, ab alio distinguitur. Et sic distingui ratione est habere diversas rationes sive correspondere diversis rationibus. Sic unum et idem realiter non variatum sine omni diversitate et pluralitate quantum ex parte rei correspondet diversis signis. Et sic Deus dicitur distingui ratione; quia correspondet diversis conceptibus sine omni distinctione ex parte sui.... Sed quod aliquid unum et idem realiter sit vere et realiter illa, quae distinguuntur ratione, ita quod non correspondet eis sicut signatum suis signis, sed sit ista distincta ratione, est impossibile... Dicendum ergo, quod attributa divina distinguuntur ratione, quia attributa non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo.

2) In 1. sent. 1. dist. 3. qu. 2, F. Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deus, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cog-

Wir vermögen also Gott nur dadurch zu erkennen, dass wir von den geschaffenen Dingen gewisse Begriffe, wie Sein, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. dgl. abstrahiren, und sie dann auf Gott anwenden, sie für Gott „supponiren" lassen. Wir erkennen somit Gott nicht in sich selbst, sondern vielmehr in einem Andern, d. h. durch jene Begriffe und in jenen Begriffen, welche wir auf Gott anwenden, um durch dieselben als Zeichen Gott und sein Wesen in verschiedener Weise zu bezeichnen [1]). Daher ist auch unsere Erkenntniss Gottes in keiner Weise eine incomplexe, sondern nur eine complexe, weil wir sie nur dadurch haben, dass wir jene Begriffe von Gott prädiciren. Weder vor noch nach dieser Prädication kann unsere Gotteserkenntniss eine incomplexe sein, sie ist und bleibt stets eine complexe [2]).

Fragen wir aber weiter, welches denn nach Okkam die Tragweite dieser unserer natürlichen Gotteserkenntniss, wie sie so eben charakterisirt worden ist, sei, so wird dieselbe von Okkam auf ein sehr enges Mass zurückgeführt. Wir stossen hier auf die schon oben berührte skeptische Tendenz, welche in der nominalistischen Erkenntnisslehre

nosci a nobis, ita, quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione objecti. — Nihil (enim) potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus. Quodl. 4. qu. 18.

1) In 1. sent. 1. dist. 3. qu. 2, F sq. Essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu, cujus partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus. — Sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest Deus, quod aliter nullo modo a nobis esset cognoscibilis. — Sed quum sunt communia multa habentia aliquod idem contentum, omnia communia simul accepta faciunt unum proprium illi. Quod ex quo sunt distincta communia, oportet, quod aliquid contineatur sub singulo, quod sub nullo aliorum continetur. Ergo omnia illa communia simul accepta nulli alii possunt convenire. Sed multi sunt conceptus simplices naturaliter abstrahibiles, quorum quilibet est communis Deo et alicui alteri: ergo omnes illi simul accepti facient unum conceptum proprium Deo, et ita cum possit cognosci, quod ille conceptus de aliquo verificatur, Deus in illo conceptu cognoscetur. — Et tamen Deus in se non cognoscitur, quod aliquid aliud a Deo hic cognoscitur, quod omnes propositiones istius propositionis: „aliquod ens est sapientia, justitia, caritas," et sic de aliis, sunt quidam conceptus, quorum nullus est realiter Deus. Et tamen omnes isti termini cognoscuntur: ergo aliquid aliud a Deo ipsis cognoscitur. — Denominatione extrinseca potest dici aliquid cognosci ex hoc, quod aliud immediate cognoscitur, quod est proprium sibi, et hoc stare et supponere pro eo. Et non sequitur: Conceptus non est Deus; ergo per hoc, quod conceptus cognoscitur, non cognoscitur Deus, nec mediate, nec immediate; sed sequitur, quod propter hoc non cognoscitur immediate et in se, sed in alio bene potest cognosci. Et hoc non est aliud, nisi quod quum non possumus Deum in se cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attribuendo sibi, quidquid potest Deo attribui, non pro se, sed pro Deo, et illum conceptum praedicamus, non pro se, sed pro Deo de omni illo, de quo posset Deus ipse in se cognitus praedicari.

2) Quodl. 4. qu. 18.

Okkams angelegt ist, und sehen sie fast überall zur Geltung gebracht. Die Folge davon ist, dass die natürliche Gotteserkenntniss von Okkam in jeder Beziehung beschränkt und Alles auf den Glauben zurückgeführt wird. Schon die Beweise, welche für das Dasein Gottes aus der Vernunft geführt werden können, erscheinen dem Okkam nicht zwingend; sie können nach seiner Ansicht höchstens als Wahrscheinlichkeitsbeweise gelten [1]). Es lässt sich nämlich keineswegs demonstrativ beweisen, dass Gott die erste wirkende Ursache aller Dinge sei, so dass er unmittelbar alles Seiende bewirkt und hervorbringt. Denn man kann ja nicht strenge beweisen, dass nicht auch gewisse andere Causalitäten Vieles hervorbringen können und zwar in der Art, dass dazu keine weitere Ursache mehr erforderlich ist. Und wollte man beweisen, dass Gott Alles allein hervorbringen könne, so würde daraus die Folge sich ergeben, dass die causae secundae überflüssig seien [2]). Ja nicht genug. Man kann nicht einmal streng beweisen, dass Gott überhaupt die Ursache irgend einer Wirkung sei. Denn es ist ja unerweislich, dass es etwas anderes Hervorgebrachtes gebe, als die generabeln und corruptibeln Körper dieser sublunarischen Welt, weil weder von den Himmelskörpern, noch von den getrennten Substanzen, noch von der menschlichen Seele mit demonstrativer Gewissheit festgestellt werden kann, dass sie hervorgebracht, nicht ewig seien. Für die generabeln und corruptibeln Körper hienieden aber reicht die Causalität der Himmelskörper und die der natürlichen Ursachen in der sublunarischen Region aus, und man braucht dafür keine weitere Causalität zu suchen [3]). Und so folgt, dass nicht blos die unmittelbare Causalität Gottes in Bezug auf die Weltdinge, sondern sogar die mittelbare sich aller demonstrativen Beweisführung entzieht [4]). Verhält sich aber das

1) Centilogium theologicum (im Anhang zu dem Commentar in die Sentenzen. Lugd. 1495) concl. 1.

2) Quodl. 2. qu. 1. Non potest probari naturali ratione, quod Deus sit causa immediata efficiens omnium. Tum quia non potest sufficienter probari, quin aliae causae, puta corpora coelestia sint sufficientes respectu multorum effectuum, et per consequens frustra poneretur causa immediata efficiens illorum. Tum quia si posset probari naturali ratione, quod Deus sit causa efficiens omnium, et non posset naturali ratione probari, quod esset causa partialis necessaria vel insufficiens omnium, aeque faciliter posset probari naturali ratione, quod esset causa sufficiens omnium, et ita frustra ponerentur aliae causae efficientes.

3) Quodl. 2. qu. 1.

4) Quodl. 2. qu. 1. Ex istis sequitur demonstrative, quod non potest probari, quod Deus sit causa mediata alicujus effectus, quia si posset probari, quod Deus esset mediata causa respectu unius effectus, posset probari, quod est et causa immediata respectu alterius in genere causae efficientis. Sed secundum non potest probari: ergo nec primum. Et ex hoc sequitur, quod nec potest probari naturaliter, quod Deus sit causa efficiens totalis respectu cujuscunque effectus, nec partialis.

also, wie kann man denn dann von dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes mit Sicherheit hinüberschliessen? Berechtigt das Dasein der Welt nicht zum Schluss auf das Dasein einer von der Welt verschiedenen höchsten Ursache, so berechtigt es eben auch nicht zum Schlusse auf das Dasein Gottes. Wie die Welt durch sich selbst sein kann, so kann sie sich auch durch sich selbst bewegen [1]). Ein regressus in infinitum in der Reihe der wirkenden Ursachen ist gleichfalls nicht schlechthin undenkbar [2]).

Ferner kann man ebenso wenig demonstrativ erweisen, dass Gott die Finalursache aller Dinge sei, weder in Bezug auf ihr Dasein, noch in Bezug auf ihre Thätigkeit. Nicht in Bezug auf ihr Dasein. Denn es lässt sich ja gar nicht erweisen, dass die Welt als Ganzes von Gott hervorgebracht sei; wie sollte man also demonstrativ erweisen können, dass die Welt als Ganzes Gottes wegen da sei! — Nicht in Bezug auf ihre Thätigkeit. Denn entweder sind die Dinge der Welt mit Vernunft und Freiheit, oder aber mit natürlicher Nothwendigkeit thätig. Wenn ersteres, dann setzen sie sich selbst den Zweck ihres Handelns, und dieser kann Gott oder etwas anderes sein. Wenn letzteres, dann wirken sie eben so, wie sie ihrer Natur nach wirken müssen, sei nun dieses von Gott intendirt oder nicht [3]). — Verhält es sich aber also, dann ist auch jener Schluss, welchen man aus der Nothwendigkeit einer höchsten Finalursache für alle Dinge auf das Dasein Gottes macht, unberechtigt; wenigstens kann er in keiner Weise den Werth einer demonstrativen Beweisführung für sich in Anspruch nehmen. So ist das Dasein Gottes demonstrativ unerweislich und kann nur mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. Wir sind hier im Interesse der Gewissheit unserer Erkenntniss auf den Glauben angewiesen [4]).

Ist aber schon das Dasein Gottes demonstrativ unerweislich, so ist es ebenso die Einheit Gottes. Nur wenn das Dasein Gottes zuerst feststeht, kann man auch die Einheit Gottes beweisen. Auf dem Wege der Demonstration lässt sich aber jenes nicht mit Gewissheit feststellen, folglich auch nicht die Einheit Gottes [5]). Es lassen sich in der That mehrere Welten und mehrere Beweger derselben oder auch mehrere in Einstimmigkeit handelnde Beweger Einer Welt denken [6]).

Gleich unerweislich ist die Unendlichkeit der göttlichen Macht. Denn diese könnte nur erwiesen werden aus der Unendlichkeit der Wirkungen entweder in Rücksicht auf die Dauer, oder in Rücksicht auf die Quantität, oder daraus, dass Gott unendlich viele Wirkungen entweder zugleich oder nach einander hervorbringen kann, oder endlich dar-

1) Cent. theol. concl. 1. — 2) Ib. concl. 1. — 3) Quodl. 4. qu. 2. — 4) Quodl. 3. qu. 3. — 5) Quodl. 1. qu. 1. Cf. In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 10. — 6) Centil. theol. concl. 2.

aus, dass er unendlich viele Dinge erkennt[1]). Allein aus all diesem lässt sie sich nicht erweisen. Nicht aus der Unendlichkeit der Wirkungen in Rücksicht auf ihre Dauer; denn einerseits lässt es sich, wie wir schon wissen, gar nicht beweisen, dass Gott die Ursache der weltlichen Dinge sei, und andererseits kann eine unvergängliche Ursache vermöge derselben Kraft, durch welche sie eine Wirkung hervorbringt, dieselbe auch erhalten, und es wird, um ein hervorgebrachtes Ding tausend Jahre im Dasein zu erhalten, nicht mehr Kraft erfordert, als um es einen Tag fortdauern zu lassen. Eine Ursache, welche Einen Tag hindurch ein Ding im Dasein erhalten kann, kann dasselbe auch unendlich lange Zeit erhalten[2]). — Nicht aus der Unendlichkeit der Wirkungen ihrer Quantität nach, denn eine der Quantität nach unendliche Wirkung ist gar nicht möglich. — Nicht daraus, dass Gott unendlich viele Wirkungen entweder zugleich oder nach einander hervorbringen kann; denn unendlich viele Wirkungen zugleich hervorzuzubringen, ist schon an sich nicht möglich, weil unendlich viele Dinge nicht zu gleicher Zeit existiren können; und successive kann auch eine endliche Kraft unendlich viele Wirkungen hervorbringen, wie solches beispielsweise bei der Sonne ersichtlich ist[3]). — Nicht daraus endlich, dass Gott unendlich Vieles erkennt; denn dass Gott unendlich Vieles erkenne, lässt sich gar nicht beweisen. Man kann ja gar nicht einmal strenge beweisen, dass Gott nur überhaupt etwas ausser sich erkenne und wolle. Denn der Beweisgrund, aus welchem man schliesst, dass Gottes Erkennen und Wollen sich auch auf aussergöttliche Dinge erstrecke, ist eben dieser, dass Gott als Ursache nach Aussen wirksam sei. Nun wissen wir aber, dass diese Causalität Gottes nach Aussen sich gar nicht demonstrativ erweisen lässt; folglich lässt es sich auch nicht erweisen, dass Gott überhaupt Aussergöttliches erkenne und wolle[4]). — Aber selbst in der Voraussetzung, dass Gott die Ursache aller Dinge sei, und dass er unendlich Vieles erkenne, lässt sich die

1) Quodl. 2. qu. 2.

2) Ib. l. c. Non potest probari demonstrative, quod Deus est causa efficiens alicujus vel movens, ut patuit in priori quaestione. Similiter posito quod possit probari Deum esse causam moventem, adhuc per motionem infinitam non probatur infinitas Dei, quia virtus activa incorruptibilis secundum se per eandem virtutem potest causare effectum et continuare ipsum. Nec major virtus requiritur ad continuandum per mille annos, quam per unum diem; imo qui per unum diem potest continuare, potest in infinitum continuare.

3) Ib. l. c. Quodl. 7. qu. 17.

4) Quodl. 2. qu. 2. ad 1. Non potest sufficienter probari, quod Deus intelligat aliquid extra se, aut velit extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi, quod intelligat aliqua extra se, cum non possit probari sufficienter, quod Deus sit causa sufficiens alicujus. Cum tamen hoc videbatur praecise rationis efficacia ad ponendum, Deum intelligere aliquid extra se, ut cognoscat illud, quod agit, et sic rationabiliter agat.

Unendlichkeit Gottes nicht strenge erweisen. Denn einerseits ist doch jede Wirkung der göttlichen Causalität eine endliche, und lässt daher als solche nicht auf die Unendlichkeit der Ursache schliessen [1]), und was andererseits die Erkenntniss unendlich vieler Dinge von Seite Gottes betrifft, so ist diese Erkenntniss entweder eine verworrene oder eine deutliche. Eine verworrene Erkenntniss unendlich vieler möglicher Dinge kommt jedoch auch uns zu, ohne dass unsere Erkenntniss und Macht eine unendliche wäre, und eine deutliche Erkenntniss unendlich vieler Dinge kann gleichfalls, wenigstens successiv, in einem beschränkten Verstande statthaben [2]). Auf keine dieser Weisen lässt sich also die Unendlichkeit Gottes und seiner Macht feststellen, und selbst wenn man das göttliche Wesen als dasjenige denkt, welches das vollkommenste aller Wesen ist und alles andere überragt, ist man doch auch dadurch noch nicht berechtigt, es als unendlich zu bezeichnen; denn einerseits lässt sich diese Eminenz Gottes über alle andern Dinge nicht demonstrativ erweisen, und andererseits kann ein Wesen alle andern Wesen eminenter überragen und doch noch endlich sein. Darin liegt kein Widerspruch [3]). Und so sind wir denn auch in Bezug auf die sichere Erkenntniss der göttlichen Unendlichkeit einzig auf den Glauben angewiesen [4]). Das Gleiche gilt von der göttlichen Allmacht [5]), sowie auch, um dieses hier sogleich zu erwähnen, von der Frage, ob Gott die Welt ewig oder aber mit einem zeitlichen Anfange geschaffen habe. Beide Glieder der gestellten Alternative sind an sich möglich; ja dass Gott die Welt ewig hätte schaffen können, ist nicht blos möglich, weil es keinen Widerspruch einschliesst, sondern es hat sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Dass also die Welt thatsächlich nicht ewig sei, sondern einen Anfang habe, darüber kann uns nur der Glaube vergewissern [6]).

Wir sehen, die Skepsis spielt in dieser Gotteslehre schon eine bedeutende Rolle. Gerade jene Momente, auf welchen alle natürliche Gotteserkenntniss beruht, die Möglichkeit nämlich einer stringenten Beweisführung für das Dasein und die Einheit Gottes, werden in dieser Theorie zu untergraben gesucht. Und wenn die skotistische Schule auf die Unendlichkeit Gottes das Hauptgewicht legt, und diese Eigenschaft für unsere natürliche Gotteserkenntniss als die hauptsächlichste bezeichnet, so wird hier gerade diese Eigenschaft mit Aufwand aller Gründe als Etwas unserer natürlichen Erkenntniss Unzugängliches hin-

1) Quodl. 3. qu. 1. Licet Deus sit efficiens omnium, tamen per hoc non potest probari, quod Deus sit infinitus in vigore, quia effectibus infinitis simul producibilibus non potest probari infinitas causae; sed quilibet effectus producibilis a Deo est finitus; ergo omnes effectus producibiles a Deo sunt finiti: ergo per efficientiam illorum non potest probari infinitas Dei.

2) Quodl. 3. qu. 1. Quodl. 7. qu. 18. — 3) Quodl. 3. qu. 1. Quodl. 7. qu. 21. — 4) Cf. Centil. theol. concl. 3. — 5) Ib. concl. 4. — 6) Quodl. 2. qu. 5.

zustellen gesucht. In der That, Okkam ist mit den Consequenzen seiner nominalistischen Erkenntnisslehre nicht zurückhaltend!

§. 265.

Wir begegnen aber dieser skeptischen Tendenz nicht blos in der theologischen, sondern auch in der psychologischen Lehre Okkams. Der Satz nämlich, dass die Seele eine immaterielle, geistige Substanz, und als solche vom Körper wesentlich verschieden sei, lässt sich nach Okkam gleichfalls nicht demonstrativ erweisen. Weder die Vernunft noch die Erfahrung bieten uns hiezu genügende Anhaltspunkte [1]). Nicht die Vernunft; denn jeder Beweis aus der Vernunft supponirt hier als Beweisgrund Etwas, was selbst zweifelhaft ist. Nicht die Erfahrung; denn wir erfahren zwar unsere innern Zustände und Thätigkeiten, unser Denken und Wollen, und haben davon auch, wie wir bereits wissen, eine intuitive Erkenntniss; allein dabei bleibt auch die Sache bewendet; dass aber Denken und Wollen Thätigkeiten einer immateriellen Substanz und dieser ausschliesslich eigenthümlich seien, das erfahren wir nicht, und deshalb berechtigt uns denn auch die Erfahrung nicht, ihnen ein immaterielles Princip in uns zu Grunde zu legen. Die Erfahrung zeigt nur entstehende und vergehende Formen, und wir sind daher auf dem Standpunkte der Erfahrung nicht berechtigt, eine andere Form in uns anzunehmen, als eine natürliche Form, welche als solche mit allen übrigen Formen auf gleicher Stufe steht [2]).

Steht es dagegen, wenn auch nicht durch die Vernunft, so doch durch den Glauben fest, dass das denkende und wollende Princip in uns eine immaterielle Substanz sei, so folgt daraus mit Evidenz, dass diese Substanz sich zum Leibe als dessen wesentliche Form verhalte. Denn jedes zusammengesetzte Wesen unterscheidet sich von dem andern, mit welchem es in der Materie übereinkommt, durch seine Form. Der Mensch aber unterscheidet sich vom Thiere durch die vernünftige Seele; folglich muss diese die Form des Menschen sein [3]).

Damit ist jedoch wiederum nicht gesagt, dass die vernünftige Seele die einzige substantielle Form im Menschen sei. Vielmehr muss vor Allem eine dem Körper als solchem eigenthümliche Form, die forma corporeitatis, im Menschen angenommen und dieselbe von der Seele als real verschieden gesetzt werden. Denn wenn der Mensch stirbt, so

1) Quodl. 1. qu. 10. Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem incorruptibilem, quae tota est in toto, et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere tali substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Aristoteles, non curo, quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus.

2) Quodl. 1. qu. 10. — 3) Quodl. 1. qu. 10.

verliert sein Körper nicht jene Accidentien, welche ihm vorher inhärirt hatten, und da ein Accidens nicht von Einem Subjecte in's andere übergeht, so muss für diese Accidentien auch nach dem Tode des Menschen noch dasselbe Subject bleiben. Der Körper ist also als solcher derselbe vor und nach dem Tode, und das ist nur dadurch möglich, dass er als Körper eine eigene von der Seele selbst verschiedene Form hat: die forma corporeitatis [1]). — Aber nicht genug. Ausser der vernünftigen muss auch eine eigene sensitive Seele im Menschen angenommen werden, so zwar, dass sie als real verschieden sowohl von der vernünftigen Seele, als auch von der forma corporeitatis gesetzt wird [2]). Denn ein und dieselbe Form kann nicht zu gleicher Zeit immateriell und materiell, unausgedehnt und ausgedehnt sein. Nun ist aber die sinnliche Seele eine materielle und ausgedehnte, die vernünftige dagegen eine immaterielle und unausgedehnte Form. Folglich können sie nicht ein und dasselbe sein [3]). Dazu kommt, dass die sinnliche Empfindung als solche nicht in der intellectiven Seele als in ihrem Subjecte sein kann, weil sonst jede sinnliche Empfindung zugleich auch schon eine intellective Erkenntniss wäre, was nicht anzunehmen ist, und weil sonst die intellective Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe noch sinnlich empfinden könnte, da ja Gott jedes Accidens in einem Subjecte zu erhalten vermag: was wiederum nicht zulässig ist. Die sinnliche Empfindung muss also als solche ein von der intellectiven Seele verschiedenes Subject haben, und das ist eben die sensitive Seele. Sensitive und intellective Seele sind also nicht ein und dasselbe [4]). Diess geht auch daraus hervor, dass ein und dieselbe substantielle Form nicht ein und dasselbe in einem doppelten Acte anstreben kann, was doch thatsächlich in uns stattfindet, da wir ein und dasselbe Object zugleich sinnlich begehren und frei wollen können [5]). Ausserdem können in ein und dem-

1) Quodl. 2. qu. 11.

2) In 1. sent. 2. qu. 22, H. In homine praeter animam intellectivam est ponere aliam formam, sc. sensitivam, super quam potest agens naturale corrumpendo et producendo. qu. 24, P.

3) Quodl. 2. qu. 10.

4) Ib. l. c. Sensationes sunt subjective in anima sensitiva mediate vel immediate, et non in anima intellectiva: ergo distinguuntur.... Probatur, quia aliter omnis apprehensio animae sensitivae esset intellectio, quia esset subjective in anima intellectiva. Similiter tunc anima separata posset sentire, quia ex quo sensatio est subjective in anima intellectiva, et Deus potest conservare omne accidens in suo subjecto sine quocunque alio, et per consequens posset conservare animam sensitivam in anima separata: quod est absurdum.

5) In 1. sent. 4. qu. 7, F. Impossibile est, eandem formam substantialem respectu ejusdem objecti simul et semel habere duos actus appetendi. Sed voluntas respectu ejusdem objecti potest habere actum appetendi et appetitus sensitivus: similiter ergo formae, quarum sunt appetitus, distinguuntur. — Eadem forma non elicit simul unum actum appetendi liberum, et alium naturaliter: sed volun-

selben Subjecte nicht einander entgegengesetzte Thätigkeiten vorhanden sein: was wiederum in uns stattfindet, indem gar häufig unser sinnliches Begehren in Widerstreit mit der Vernunft und dem Willen steht. Es müssen daher die sensitive und intellective Form, die sensitive und intellective Seele im Menschen von einander real verschieden sein [1]).

Die Seelenkräfte sind weder von der Substanz der Seele, noch unter sich verschieden, weder realiter noch formaliter. Die Seele ist nicht wirksam durch von ihr selbst verschiedene Kräfte, sondern sie wirkt durch sich selbst unmittelbar [2]). Warum auch noch eigene Kräfte für die Thätigkeiten der Seele annehmen, da sich letztere aus der Seele allein erklären lassen! „Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora." Die Verschiedenheit der Acte inducirt keine Verschiedenheit der Potenzen. Die Eine Seele ist fähig, verschiedene Thätigkeiten zu vollziehen; nach der Verschiedenheit dieser Acte erhält sie dann auch verschiedene Benennungen, und diese verschiedenen Benennungen sind eben das, was wir Seelenkräfte nennen. Diese sind also blosse Namen, welche alle objectiv das Nämliche bezeichnen, nur immer in Beziehung zu den verschiedenen Thätigkeiten, welche die Eine menschliche Seele vollzieht [3]). — Handelt es sich aber um das Verhältniss, in welchem die Seelenkräfte dem Range nach zu einander stehen, dann muss man annehmen, dass der Wille dem Range nach über dem Verstande stehe, weil die Thätigkeit des Willens eine vorzüglichere ist, als die Thätigkeit des Verstandes [4]).

Die Freiheit im weitern Sinne ist dem Zwange entgegengesetzt, und als solche eignet sie nicht blos dem Willen, sondern auch dem Verstande. Die Freiheit im engern Sinne dagegen negirt jede Determination zu Einem, ist mithin der natürlichen Nothwendigkeit entgegengesetzt, und als solche ist sie dem Willen allein beizulegen. Sie ist hienach in dieser letztern Fassung eine gewisse Indifferenz des Willens, vermöge welcher dieser sich an und für sich gleichgiltig verhält zu Verschiedenem, und daher auch für das Gegentheil von dem

tas elicit actum appetendi libere, et sensitivus appetitus naturaliter: igitur etc. Quodl. 2. qu. 10.

1) In l. sent. 4. qu. 7, F. In eodem subjecto immediate non sunt actus contrarii: sed homo simul et semel habet actum appetendi respectu alicujus objecti, et actum contrarium, puta fugiendi respectu ejusdem objecti... igitur actus appetendi voluntatis et actus fugiendi appetitus sensitivi sunt subjective in diversis formis. Quodl. 2. qu. 10.

2) In l. sent. 2. qu. 24, K.

3) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 2, K. Illa potentia, quae est intellectus, et illa, quae est voluntas, nullo modo distinguuntur a parte rei, nec a parte rationis, quia illa sunt nomina significantia idem, connotando praecise distinctionem actuum, sc. intelligendi et volendi.

4) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 2, K. — l. 2. qu. 24, P.

sich entscheiden kann, was der Verstand ihm befiehlt[1]). Der Wille ist eine active Potenz, aber seine Activität ist nicht zu Einem determinirt, sondern sie ist von der Art, dass sie durch die eigene freie Selbstbestimmung des Willens flexibel ist zu Verschiedenem[2]). Diese Freiheit des Willens kann zwar nicht aus der Vernunft erwiesen werden; aber sie ist uns durch unsere innere Erfahrung unwiderleglich gewährleistet[3]).

Es kann, lehrt Okkam weiter, durch die Vernunft nicht bewiesen werden, dass der Wille durch kein geschöpfliches Gut ausser Gott befriedigt werden könne. Denn von allem Uebrigen abgesehen, könne man ja gar nicht beweisen, dass der geschöpfliche Wille eines unendlichen Gutes auch nur fähig sei, da dieses nicht etwas Natürliches sei, sondern in das Gebiet des Uebernatürlichen einschlage[4]). Ebenso wenig kann bewiesen werden, dass eine übernatürliche Gnade als habituelle Form im Menschen nothwendig sei dazu, damit ihm Gott die ewige Seligkeit verleihen könne[5]). Man muss nämlich unterscheiden zwischen der Potentia Dei absoluta und der Potentia ordinata. Vermöge der Potentia ordinata allerdings vermag Gott Niemanden das ewige Leben zu verleihen, welcher nicht die charitas creata als übernatürliche habituelle Form besitzt, weil eben Gott einmal dieses Gesetz frei gegeben und an dasselbe sich gebunden hat. Wohl aber liegt es in der absoluten Macht Gottes, die Seligkeit zu verleihen auch ohne die caritas creata, und eben weil solches der Fall ist, kann kein zwingender Beweis für die Nothwendigkeit jener caritas zum ewigen Leben geführt werden[6]). Und wie Gott den Menschen beseligen könnte ohne die übernatürliche habituelle Gnade, so stände es auch in seiner absoluten Macht, den Menschen, selbst wenn er die übernatürliche habituelle Gnade besitzt, nicht zu beseligen. Denn keine dem Menschen inhärente natürliche oder übernatürliche Form kann Gott nöthigen, ihn zu lieben und zu beseligen; Alles hängt hier einzig von dem freien

1) Quodl. 1. qu. 16. Voco libertatem potestatem, qua possum indifferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate circa illam potentiam facta. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 1, M. Cf. prol. qu. 1, H H. Voluntas potest libere velle oppositum illius, quod est dictatum per intellectum.

2) Quodl. 1. qu. 16.

3) Quodl. 1. qu. 16. Non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem, quia omnis ratio probans accipit aeque dubia et aeque ignotum conclusioni vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle.

4) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 4, E. F.

5) In l. sent. 1. dist. 17. qu. 1, J sqq. Aliquis potest esse Deo acceptus et carus sine omni forma supernaturali inhaerente.

6) Quodl. 6. qu. 1. In l. sent. 1. dist. 17. qu. 1, K.

Wohlgefallen, von der freien Gnade und Erbarmung Gottes ab[1]). Die analoge Antwort muss ferner auf die Frage gegeben werden, ob Gott auch ohne Eingiessung der Gnade einem Menschen Schuld und Strafe der Sünde nachlassen könne. De potentia ordinata kann er solches zwar nicht, wohl aber de potentia absoluta[2]). Kein menschlicher Act hat ferner aus sich und durch sich den Charakter der Verdienstlichkeit, sei nun derselbe ein natürlicher oder ein übernatürlicher; er schöpft jenen Charakter der Verdienstlichkeit einzig aus der freien Acceptation Gottes. Es können daher, an und für sich genommen, menschliche Handlungen auch verdienstlich sein ohne die Liebe, und ebenso kann solchen Handlungen, welche aus der Liebe hervorgehen, die Verdienstlichkeit mangeln. In der absoluten Macht Gottes liegt das eine wie das andere; nur nach seiner geordneten Macht kann und muss er ausschliesslich jene Handlungen als verdienstlich acceptiren, welche aus der Liebe hervorgehen[3]). Endlich lässt sich auch auf keine Weise beweisen, dass die eingegossenen theologischen Tugenden nothwendig seien, um uns zu solchen Handlungen zu befähigen, welche des ewigen Lebens würdig sind. Von dem Vorhandensein solcher Habitus in uns könnten wir nämlich doch nur durch ihre Wirkungen, also aus der Erfahrung, Gewissheit erlangen. Nun sind aber alle Wirkungen, welche wir durch jene Habitus in uns erfahren, von der Art, dass sie auch von einem natürlichen Habitus herrühren können, wie denn ein unter Christen erzogener Heide alle Artikel des Glaubens festhalten und Gott über Alles lieben kann, ohne getauft zu sein, also ohne jene übernatürlichen theologischen Tugenden zu besitzen[4]). Daraus ferner, dass die Seligkeit wegen der Verdienste verliehen wird, folgt nicht, dass jene übernatürlichen Habitus nothwendig seien. Denn Gott kann ja vermöge seiner absoluten Macht, wie bereits angedeutet, Einen, der blos mit natürlichen Kräften wirkt (in puris naturalibus), auch ohne

1) In l. sent. 1. dist. 17. qu. 1, M. Ego autem pono, quod nulla forma, nec naturalis, nec supernaturalis potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quaecunque praevia beatitudini sit in anima, et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam aeternam. Imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuicunque dabit; quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas.

2) Quodl. 6. qu. 4.

3) In l. sent. 1. dist. 17. qu. 2, D. Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inhaerente. Quia nullus actus ex puris naturalibus, nec ex quacunque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante bonum motum voluntatis tanquam meritorium. Et ideo sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiam si non infundat caritatem. Quodl. 6. qu. 2.

4) In l. sent. 3. qu. 8, B. D.

Liebe als würdig der Seligkeit aufnehmen, und Einen, der ohne Sünde ist, verwerfen und verdammen [1]). Ebenso ist es an sich möglich, dass Gott Einen, welcher seiner Vernunft gemäss lebt und Nichts glaubt, als was er durch die Vernunft erkennt, des ewigen Lebens werth erachte [2]).

Die Tugenden sind gewisse Habitus, welche in den Potenzen der Seele sich vorfinden. Subject eines Habitus können sein der Wille und die sensitiven Potenzen [3]). Jedoch nur jene Habitus können im strengen Sinne Tugenden genannt werden, deren Subject der Wille ist [4]). Die sittlichen Tugenden sind nicht in der Weise miteinander verbunden, dass die eine ohne die andere gar nicht möglich wäre; sie haben vielmehr ihre Einheit nur in den höchsten directiven Principien alles menschlichen Handelns, welche durch die Vernunft erkannt werden [5]). Sie werden durch fortgesetzte Acte erworben [6]).

Doch wir eilen zum Ende. Das gegen die hergebrachte Zucht und Regel sich auflehnende Denken Okkams machte sich auch im Gebiete der geoffenbarten Theologie geltend. Zwar begründet er das absolute Recht derselben, wie wir gesehen haben, eben durch die skeptische Untergrabung aller natürlichen und weltlichen Erkenntniss; er scheint es aber in der Behandlung der einzelnen theologischen Lehren absichtlich auf den Nachweis anzulegen, dass dieselben den Gesetzen der Rationalität und natürlichen Denkbarkeit entzogen seien, und gefällt sich deshalb in den wunderlichsten und verwegensten Folgerungen aus den Sätzen der kirchlichen Lehre. Gott hätte, so lehrt er, auch die Natur eines Steines, eines Holzes, eines Esels annehmen können [7]); Gott der Vater, welcher niemals gestorben ist, könne gestorben sein; der Sohn, welcher starb, könne auch niemals gestorben sein [8]); aus der Communicatio idiomatum in Christo lasse sich mit Wahrscheinlichkeit folgern, der Kopf Christi sei seine Hand, seine Hand sein Auge [9]); zulässig seien die Sätze: Gott der Vater ist der Sohn der heiligen Jungfrau; der heilige Geist ist der Mensch, welcher der Sohn der heiligen Jungfrau ist [10]) u. s. w. — Man kann mit Recht fragen, ob denn solche Paradoxen mit der Würde der heiligen Wissenschaft sich vertragen. Aber Okkam lässt auch die Theologie nicht mehr als Wissenschaft im eigentlichen Sinne gelten [11]), und so wird für ihn die kirchliche Lehre allerdings ein Tummelplatz, auf welchem alle möglichen Paradoxen sich aufstellen und vertheidigen lassen.

1) Ib. l. c. C. Deus potest aliquem acceptare in puris naturalibus tanquam dignum vita aeterna sine omni habitu caritatis, et etiam reprobare sine omni peccato. — 2) Ib. l. c. C. Cf. l. 3. qu. 5. — 3) In l. sent. 3. qu. 12, O. — 4) Ib. l. c. F.G. Quodl. 3. qu. 13. — 5) In l. sent. 3. qu. 15, K. — qu. 12, T. — 6) In l. sent. 3. qu. 11. — 7) Centil. theol. concl. 6. — 8) Ib. concl. 10. 11. — 9) Ib. concl. 13. — 10) Ib. concl. 8. 9. — 11) In l. sent. prol. qu. 12, U sqq.

Wir sehen, überall spiegelt sich in Okkams Lehre das oppositionelle Verhältniss ab, in welches er sich im Leben zur kirchlichen Auctorität gestellt hatte. Und gerade das ist der Grund, warum noch bis in die neueste Zeit herein Okkam und seine Lehre der correcten Scholastik gegenüber so häufig in Schutz genommen wird. Selbst solche, welche es der Scholastik zum Vorwurfe machen, dass sie die Speculation dem christlichen Glauben untergeordnet habe, legen frisch und wohlgemuth eine Lanze für Okkam ein, obgleich er recht eigentlich darauf ausging, die natürliche Erkenntniss, welche die Scholastiker mit so viel Liebe gepflegt haben, zu untergraben und den Menschen einzig auf den Glauben zu verweisen. Das thut der Parteigeist: die Abneigung gegen die kirchliche Auctorität überhaupt. *Weil* Okkam gegen die kirchliche Auctorität sich aufgelehnt hat, darum muss er um jeden Preis gehalten werden. Dazu hat schon Luther das Vorspiel gegeben, indem er wenigstens in den ersten Stadien seiner Laufbahn mit Vorliebe auf Okkam sich berief. Heut zu Tage ist es nicht anders. Wäre Okkam in Unterwürfigkeit unter die kirchliche Auctorität geblieben, dann würde ganz gewiss des Tadels über seinen übertriebenen Theologismus kein Ende sein. So aber wird sogar dieser sonst so sehr verabscheute Hypertheologismus mit in den Kauf genommen, weil es sich darum handelt, einen Gegner der kirchlichen Auctorität zu halten. Der Geschichtschreiber hat sich von diesem Parteigeiste nicht beirren zu lassen. Er hat unparteiisch das vorliegende System zu prüfen, und wenn er solches thut, dann muss er nothwendig zu dem Resultate kommen, dass in dieser Lehre Okkams eine völlige Auflösung der speculativen Wissenschaft angebahnt ist. Denn die natürliche speculative Erkenntniss geht hier in der grundlosen Tiefe des Skepticismus unter, und in Folge dessen muss auch die Theologie als Wissenschaft, weil sie keinen Boden mehr hat, in die Labyrinthe der wunderlichsten Combinationen sich verirren. Das ist es, was ein unbefangener Blick in dem Lehrsystem Okkams erkennen muss, und damit ist auch das Urtheil über dasselbe festgestellt. Der weitere geschichtliche Verlauf der nominalistischen Lehre wird dieses Urtheil noch mehr bestätigen.

γ) Anhänger des Okkamistischen Nominalismus.

Johannes Buridanus, Petrus de Alliaco, Gabriel Biel u. A.

§. 266.

Okkams Nominalismus gewann rasch viele Anhänger. Sein kühnes Auftreten, seine offene Opposition gegen die bestehenden Schulen und ihre Lehren, wohl auch sein fanatischer Streit gegen den Papst und die kirchliche Auctorität überhaupt, führte ihm alle diejenigen zu, welche, nicht zufrieden mit dem Bestehenden, Neuerungen wünschten, und von diesen das Heil für Wissenschaft und Leben erwarteten. Wir

nennen von seinen Anhängern zuvörderst einen gewissen *Adam Goddam* (Voddam, Codam), einen Minoriten und Lehrer an der Oxforder Hochschule, welcher einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden schrieb und in demselben nominalistische Grundsätze vortrug. Er läugnet jeglichen Unterschied zwischen den göttlichen Attributen [1]), und will ebenso wenig einen realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften gelten lassen [2]). Er behauptet ferner die ursprüngliche Gleichheit aller Seelen, weil man mit der Hypothese einer ursprünglichen Ungleicheit der Seelen in Conflict gerathen würde mit der göttlicken Gerechtigkeit.

Gehörte Adam dem Minoritenorden an, so treffen wir aber auch Mitglieder des Dominicanerordens, welche dem okkamistischen Nominalismus sich anschlossen. Dazu gehört vor Allem *Armand de Beauvoir*, Verfasser mehrerer scholastischer Tractate, von welchen der wichtigste folgenden Titel führt: „Explicatio terminorum difficiliorum tam in philosophia, quam in theologia.“ Er erwarb sich als Lehrer grossen Ruhm, ward von Benedict XII. im Jahre 1335 zum magister sacri Palatii ernannt und starb als solcher im Jahre 1340. — In seine Fussstapfen trat dann der Engländer *Robert Holkot*, gleichfalls dem Predigerorden angehörend. Seine philosophischen Schriften sind gesammelt in Einem Bande, welcher den Titel trägt: „P. Holcot, angli, ex ord. Praed., Super quatuor libros Sent. Quaestiones; Quaedam conferentiae; De imputabilitate peccati quaestio; Determinationes quarundam aliarum quaestionum; Lugd. 1497.“ Holcot soll die Ansicht ausgesprochen haben, dass etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne [3]); dass Gott mit Absicht täuschen könne; dass er auch solchen Handlungen, welche ohne seine Gnade verrichtet worden, ewigen Lohn zuerkennen könne. Auch erneuerte er Abälards schiefe Ansicht über die Bedeutung der Intention in den menschlichen Handlungen und folgerte hieraus, dass Sünden, aus Unwissenheit oder unwiderstehlicher Leidenschaft begangen, zu entschuldigen seien; dass sich die Juden, wenn sie ein Gott angenehmes Werk zu leisten glaubten, durch die Tödtung Christi keines Verbrechens schuldig gemacht hätten [4]).

Auch der Augustinerorden lieferte dem Nominalismus sein Contin-

1) *Adam Godd.* in l. sent. 1. dist. 6. qu. 1. — 2) Ib. dist. 17. qu. 5.

3) *J. Mazonius,* in univ. Platon. et Arist. Philosoph. p. 201. Neque dicas, cum Roberto Holcoet, in prim. Sent., philosophorum rationes veras esse posse secundam rationem naturalem, articulos vero theologicos veritatem sibi vindicare secundum rationem supernaturalem. Nam (ut ait S. Thomas) nullo pacto verum alteri vero repugnare potest.... Quapropter Thomas, in comment. ad libr. Trin. Boethii, scribit, quod si quid inveniatur in dictis philosophorum fidei repugnans, illud non esse ex philosophia desumtum, sed ex ejus abusu procedere propter rationis defectum. Vid. *Hauréau,* De la phil. scolastique, t. 2. p. 477 sqq.

4) Vgl. *Werner,* Gesch. d. Thomismus, S. 122 f.

gent. Wir nennen hier den *Gregorius von Rimini*, General des Augustinerordens, welcher ein eifriger und entschiedener Nominalist war und im Jahre 1358 zu Wien starb.

Einer der berühmtesten Schüler Okkams war *Johannes Buridanus*. Sein Leben ist mit mancherlei Dichtungen verwebt worden. Er war aus Bethüne in der Grafschaft Artois gebürtig. Das Jahr seiner Geburt sowie seines Todes liegt noch im Dunkeln. So viel aber ist gewiss, dass er ein unmittelbarer Schüler Okkams, dann ein berühmter Lehrer der Philosophie zu Paris und schon im Jahre 1327 Rector der Universität war. Wegen eines Liebeshandels mit der Gemahlin der Königs Philipp des Schönen, Johanna, soll er aus Paris entflohen und sich nach Wien begeben haben, wo er dann Anlass zur Stiftung der dasigen Universität im Jahre 1356 gegeben habe, indem er bei dem Papste die Erlaubniss, alle Wissenschaften mit Ausnahme der Theologie zu lehren, nachsuchte und erhielt. So erzählt wenigstens Aventinus [1]). Andere Geschichtschreiber läugnen diese Thatsache und verweisen sie in das Gebiet der Sagen, welche an das Leben dieses Mannes sich angeheftet haben [2]).

Buridan beschäftigte sich nicht mit der Theologie, sondern nur mit der Erklärung der aristotelischen Schriften. Der Catalog seiner Schriften führt uns folgende Werke von ihm auf: „Summa de dialectica;" „Compendium logicae;" „Quaestiones in octo libros Physicorum;" „De anima;" „Parva naturalia;" „In Aristotelis Metaphysicam;" „Quaestiones in decem libros Politicorum;" „In Aristotelis Ethicam;" „Sophismata." In der Logik beschäftigte er sich besonders mit der Aufstellung gewisser Regeln zur Auffindung des Mittelbegriffes; von Andern „Eselsbrücke" genannt. Grösseren Ruhm aber erwarb er sich durch seine Bearbeitung der Ethik und Politik des Aristoteles, worin er besonders eingehende Untersuchungen über die Freiheit des menschlichen Willens anstellte. Wir wollen seine Gedanken hierüber in Kürze darzustellen suchen.

Der nominalistischen Richtung seines Denkens entsprechend läugnet er jede (reale oder formale) Verschiedenheit der Seelenkräfte von der Seele selbst und von einander gegenseitig. Das gilt wie im Allgemeinen, so auch im Besondern in Bezug auf Verstand und Wille [3]). „Die Seele heisst Verstand, weil sie versteht oder verstehen kann; Wille, weil sie will oder wollen kann; und es sind nur abgekürzte Ausdrücke, wenn

1) *Annal. Boior.* l. 7. c. 21.

2) So *Boulay* Hist. univ. Paris. t. 4. p. 996. Boulay will in alten Urkunden gefunden haben, dass Buridanus im Jahre 1358 zu Paris in einem Alter von mehr als sechzig Jahren anwesend war und ein eigenes Haus besass, welches noch bis auf seine Zeit den Namen von ihm geführt habe.

3) *Joann. Burid.* In Politic. Arist. (ed. Paris. 1500), l. 7. qu. 6. fol. 98, b. — In Eth. Arist. (ed. Pasis 1513.) l. 10. qu. 1. fol. 204, c.

wir sagen: der Verstand versteht, der Wille will; vollständig würden sie lauten: Die Seele als Verstand versteht, die Seele als Wille will [1])." Daher ist auch die Freiheit nicht Eigenschaft eines besondern Vermögens der Seele, sondern die Seele ist die Freiheit selbst; sie schliesst die letztere ihrem Wesen nach in sich, und hat dieselbe mit und in ihrem Wesen von Gott erhalten [2]). Daraus folgt, dass eigentlich der Wille nicht freier ist, als der Verstand; denn da Verstand und Wille eins und dasselbe sind, nämlich die Eine menschliche Seele, so würde, falls man dem Willen eine grössere Freiheit zuschriebe, als dem Verstande, folgen, dass der Wille freier sei, als er selbst, was widersinnig ist [3]). Wenn dagegen Jemand sagen wollte, das Verstehen habe doch kein Verdienst, sondern nur der gute Wille, und daher sei auch nur dieser frei: so ist darauf zu erwiedern, dass der gute Wille kein Verdienst haben würde, wenn er nicht mit Einsicht des Verstandes vollzogen würde [4]). Die Freiheit muss somit der Seele beigelegt werden, nicht blos in so ferne, als sie Wille, auch nicht blos in so ferne, als sie Verstand ist, sondern nach beiden Beziehungen hin zugleich.

Was nun aber das Wesen dieser Freiheit, welche auf solche Weise der Seele zugeschrieben werden muss, betrifft, so ist vor Allem zu unterscheiden zwischen der Freiheit, „quae est sui ipsius gratia," und zwischen der Freiheit zu Entgegengesetztem (libertas oppositionis). Die erstere Art der Freiheit kommt einem solchen Wesen zu, welches und in so ferne es um seiner selbst, nicht um eines andern willen handelt. In solcher Weise ist nur Gott frei, weil nur er ausschliesslich um seiner selbst willen handelt. Die Freiheit zu Entgegengesetztem (libertas oppositionis) dagegen besteht darin, dass ein Wesen, unter ganz gleichen Umständen, so viel an ihm ist, sich für Etwas entscheiden oder nicht entscheiden, Etwas wählen oder nicht wählen kann [5]). Diese Freiheit nun haben wir dem menschlichen Willen

1) In Eth. l. 10. qu. 1. Illa anima dicitur intellectus ex eo, quod intelligit vel potest intelligere, recipiendo in se intellectionem, et eadem anima dicitur voluntas ex eo, quod vult vel potest velle, recipiendo in se volitionem.

2) Ib. l. 10. qu. 3. fol. 209, a. Tu quaeris, unde anima habet istam libertatem? Ego credo, quod illam habet essentialiter et formaliter ex se, ita, quod ipsamet est illa libertas et habet eam, sicut et suam essentiam, a Deo.

3) Ib. l. 10. qu. 1. fol. 204, c. In homine intellectus et voluntas sunt eadem res; imo voluntas est intellectus, et intellectus est voluntas. Ex qua suppositione ego infero hanc conclusionem, quod neque voluntas est liberior intellectu, neque intellectus liberior voluntate, quia sequeretur, quia voluntas esset liberior voluntate.

4) In Polit. l. 7. qu. 6. fol. 100, b. Si esset possibile, quod voluntas eligeret unum actum sine intellectu, ille actus non esset meritorius.

5) In Polit. l. 7. qu. 6. fol. 98, b. Duplex est libertas: quaedam est, quae dicitur sui ipsius gratia, alia est libertas oppositionis. Unde agens libere agit primo modo sic, quod agit sui ipsius gratia principali intentione et non gratia

beizulegen. Dass der Wille in solcher Weise frei sei, daran muss mit aller Entschiedenheit festgehalten werden, selbst wenn einige Schwierigkeiten hiebei sich nicht lösen liessen; denn der Glaube und die Sittlichkeit setzen diese Freiheit voraus, und es müssten beide untergehen, falls an dieser Wahrheit nicht entschieden festgehalten würde [1]).

§. 267.

Dieses vorausgesetzt, handelt es sich nun darum, jene Freiheit des menschlichen Willens näher zu untersuchen. Der Wille, lehrt Buridanus, ist vom Verstande abhängig und wird durch die Erkenntniss desselben bestimmt. Wie der Verstand urtheilt, so ist der Wille thätig. Urtheilt daher der Verstand, dass ein Gut, welches er erkennt, vollkommen und in jeder Beziehung ein Gut sei, und dass alle und jede ratio mali demselben ferne liege, so muss der Wille nothwendig nach demselben streben, vorausgesetzt, dass der Verstand über die Wahrheit dieses seines Urtheils vollkommen gewiss ist. Ist freilich die Erkenntniss keine so vollkommene, oder ist sie, wenn auch vollkommen, doch nicht gewiss, dann tritt eine solche Determination des Willens nicht ein, und der Wille bleibt auch unter dem Einflusse jenes Urtheils indifferent [2]).

Wenn nun der Wille in solcher Weise vom Verstande abhängt und durch die Erkenntniss desselben bestimmt wird: so ergibt sich hieraus von selbst die Antwort auf die Frage: Kann der Mensch unter übrigens gleichen Umständen sich für das niedere Gut, wel-

alterius, ad quem omnia habent ordinem et reductionem: et hoc modo solus deus dicitur agens liberum...: Sed illud dicitur agere libere libertate oppositionis, quod potest in aliquod vel in oppositum ejus omnibus eodem modo se habentibus, quantum est de se, vel ad eligendum vel non eligendum.

1) In eth. 3. qu. 1. fol. 37, c. Ideo simpliciter et firmiter credere volo fide una cum aliqua experientia ex actibus Sanctorum et philosophorum huic credulitati concordantibus et firmiter adhaerentibus, quod voluntas caeteris omnibus eodem modo se habentibus, potest in actus oppositos... Et nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores; qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est. qu. 2. fol. 38, a.

2) In eth. 7. qu. 8. fol. 145, b. Si quis judicaverit aliquid sibi esse bonum secundum omnem rationem bonitatis, ita scilicet, quod illud appareat bonum secundum omnem rationem bonitatis, sic, quod omnis ratio malitiae excludatur: videtur mihi, si judicium fuerit dubium, quod nondum voluntas necessario acceptabit illud....; si (vero) praedictum judicium fuerit certum omnino, videlicet quod homo credat firmiter et sufficienter vidisse omnes circumstantias et combinasse, et secundum earum combinationem credat firmiter, illud esse sibi bonum secundum omnem rationem bonitatis et nullo modo malum: — puto, quod voluntas necessario acceptaret illud.

ches ihm der Verstand als solches im Gegensatze zu einem höhern Gute vorstellt, entscheiden, oder muss er immer nothwendig das höhere Gut anstreben? Offenbar, sagt Buridan, muss die letztere Alternative angenommen und aufrecht erhalten werden. Eben weil der Wille vom Verstande bestimmt wird, so muss derselbe stets dasjenige Gut wählen, welches ihm der Verstand als das höhere Gut vorstellt; das niedere Gut kann er nie wählen. Könnte er es wählen, dann würde das Urtheil des Verstandes ohne Einfluss auf den Willen sein: was gegen die Voraussetzung ist [1]).

In analoger Weise löst sich auch die zweite Frage: Kann der Wille, falls ihm der Verstand zwei ganz gleiche Güter vorhält, für das eine oder für das andere sich entscheiden? Nein, erwiedert Buridanus. Ein bestimmendes Urtheil des Verstandes ist hier nicht gegeben, weil er keines von den beiden Gütern für das höhere anerkennt; darum bleibt auch der Wille bestimmungslos; er kann zu keiner Wahl schreiten [2]).

Allein was wird dann aus der Freiheit des Willens? Sie ist ja oben bestimmt worden als die Fähigkeit des Willens, in jedem Falle, d. h. mögen die Gegenstände oder Verhältnisse sein, welche sie wollen, das eine oder das andere zu wählen, für das eine oder für das andere sich zu entscheiden. Und hier wird doch wiederum die Wahl auf das höhere Gut beschränkt und bei ganz gleichen Gütern die Wahl für unmöglich erklärt. — Buridan löst diesen Widerspruch in folgender Weise: In dem Augenblicke, wo der Verstand das Urtheil fällt, dass ein Gut das höhere, das andere das niedere Gut sei, kann der Wille allerdings das letztere nicht anstreben; aber er kann solches zu einer andern Zeit, wo dieses Urtheil nicht mehr besteht; er kann auch den Verstand veranlassen, von dem höhern Gute seinen Blick hinwegzuwenden und ihn blos dem niedern Gute zuzukehren; denn dann hört die Vergleichung zwischen beiden auf, und der Wille kann dann auch dem andern Gute sich zuwenden [3]). Was aber die Hauptsache ist: der

1) In eth. 3. qu. 4. fol. 44, a sq. Utrum propositis duobus bonis per rationem, majori boni, et minori bono, incompossibilibus, voluntas dimisso majori bono possit velle minus bonum? — Conclusio: Si voluntas debeat eligere, ipsa necessario eliget majus bonum.

2) In eth. 3. qu. 1. Hier schlägt das bekannte Beispiel von dem Esel Buridans ein, welcher, vom Hunger gequält, zwischen zwei Bündeln Heu von gleicher Quantität und Qualität mitten inne steht, und weil er sich (nach Buridans Lehre) auf keine Seite hinneigen kann, vor Hunger umkommen muss. In den Schriften Buridans selbst kommt dieses Gleichniss nicht vor. Vielleicht war es eine Instanz der Gegner Buridans gegen seinen Determinismus, welcher dadurch in's Absurde geführt werden sollte.

3) In eth. l. 3. qu. 4. fol. 44, a sq Prima conclusio est, quod voluntas stante casu posito non potest tunc et pro tunc velle minus bonum. Et dixi: „non potest tunc et pro tunc," quia tunc voluntas potest velle minus bonum pro alio tempore, in quo non amplius stabit illud judicium; et est in potestate volun-

Wille braucht nicht immer sogleich dem Urtheile des Verstandes gemäss sich zu entscheiden; er kann die Entscheidung aufschieben; und wenn solches geschieht, dann kann durch eine weitere Untersuchung der Umstände das Urtheil des Verstandes sich ändern und ihm nicht mehr dasjenige Gut als das höhere erscheinen, welches er vorher für das höhere gehalten hat: woraus dann folgt, dass auch der Wille dasselbe nicht mehr wählen muss, sondern vielmehr das andere vorziehen kann. Das Analoge kann stattfinden in Bezug auf zwei ganz gleiche Güter. Bei weiterer Untersuchung kann der Verstand zu einem andern Urtheile über diese beiden Güter kommen; er kann einen Unterschied und einen Vorzug des einen vor dem andern erkennen, und dann wird eine Wahl des Willens auch in Bezug auf diese beiden Güter möglich, während sie vorher unmöglich war. So ist die Freiheit des Willens gewahrt, ohne dass man deshalb den Grundsatz zu läugnen brauchte, dass der Wille in seiner Selbstentscheidung von der Erkenntniss des Verstandes abhänge und von derselben bestimmt werde [1]. — Freilich eine eigenthümliche Lösung der beregten Schwierigkeit! Aber der intellectuelle Determinismus sollte nun einmal mit dem Indeterminismus ausgeglichen werden, und da gab es allerdings keine andere Auskunft, als die Freiheit des Willens durch die Möglichkeit einer Aufschiebung der Selbstentscheidung und einer Aenderung des früher gefällten Urtheils zu retten.

Fragen wir nun noch nach dem Processe, in welchem die freie Willensentschliessung nach Buridan sich vollzieht, so wird derselbe in folgender Weise angegeben. Der Verstand erkennt und beurtheilt das Gute und Ueble als solches; darauf folgt im Willen ein gewisses Wohlgefallen am Guten oder ein gewisser Abscheu vor dem Uebel. Diese Bewegungen oder Stimmungen des Willens sind noch nicht frei; sie sind unwillkürlich [2]. Darauf folgt dann der eigentliche Act des

tatis, imperare intellectui, ut desistat a consideratione illius boni majoris, et tunc potest acceptare minus.

1) Ib. l. c. Secunda conclusio est: Casu posito voluntas non necessario fertur in persecutionem majoris boni, sed potest differre actum volendi, ut fiat inquisitio major de his omnibus, quae concomitari possunt vel insequi illud magis bonum. Nam si ipsum esset absque aliquo minori bono praesentatum voluntati: ipsa posset secundum dicta prius differre actum volendi; ergo multo magis hoc potest, quando praesentatur cum altero incompossibili bono. Et haec conclusio videtur necessaria ad salvandum voluntatis libertatem et dominium. In Polit. l. 7. qu. 6. fol. 98, c. Libertas oppositionis non est nobis data ad acceptandum omne illud, quod apparet bonum, vel refutandum omne illud, quod apparet malum; sed est nobis data, ut si judicium non est bonum, possimus distrahere et suspendere actum volendi vel nolendi, quousque sciamus, quod judicium sit magis exquisitum et firmum per intellectum habitum.

2) In eth. l. 10. qu. 2. fol. 206, a. In Polit. l 7. qu. 6. fol. 98, c.

Willens, die Annahme des Guten oder die Verwerfung des Bösen: — und das ist die eigentliche freie That des Willens. Erreicht der Wille in dieser seiner Thätigkeit den angestrebten Zweck, dann ruht er im Guten: — und das ist der Genuss; erreicht er denselben nicht wegen irgend welchen Hindernisses, dann resultirt in ihm das Gefühl der Traurigkeit [1]).

Die Freiheit des menschlichen Willens hat als Freiheit zu Entgegengesetztem ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern sie ist vielmehr hingeordnet zur Freiheit, „quae est sui ipsius gratia," d. h. durch seine Freiheit soll der Mensch dahin kommen, dass er nichts anderes will, als Gott. Das ist dann die libertas finalis ordinationis [2]).

Vergleichen wir endlich noch den Verstand mit dem Willen, so erhebt sich nach Buridan der Verstand dem Range nach über den Willen. Der Verstand ist eine vorzüglichere Seelenkraft, als der Wille [3]); denn der Act des Verstandes steht in unmittelbarerer Verbindung mit dem höchsten Gegenstande der Erkenntniss, als der Wille, weil er, um mit demselben in Verbindung zu treten, keinen andern Act voraussetzt, während dagegen der Wille nur unter Voraussetzung des Erkenntnissactes mit dem höchsten Gegenstande des Wollens in Berührung treten kann [4]). Daher besteht auch die höchste Glückseligkeit des Menschen nicht in der Thätigkeit des Willens, sondern vielmehr in der Thätigkeit des Verstandes. Sie besteht nämlich in der vollkommenen Erkenntniss Gottes [5]).

§. 268.

So viel über Buridanus. Von Buridan gehen wir auf einen andern berühmten Nominalisten über, welcher zu seiner Zeit eine grosse Rolle

1) In eth. l. 3. qu. 3. fol. 42, b. Judicium vel anima informata judicio de bonitate et malitia objecti primo generat in ipsa voluntate complacentiam quandam in objecto vel displicentiam in objecto, mediantibus quibus ipsa voluntas acceptare potest objectum vel refutare: quae quidem acceptatio vel refutatio sunt jam actuales inclinationes voluntatis; ad quas motus consequitur, si non fuerit impedimentum; post quem motum voluntas figitur et quiescit in bono adepto, quae quidem quies vel fixio dicitur delectatio, vel si fuerit impedimentum a persecutione boni vel fuga mali, fiet in ipsa voluntate tristitia.

2) In Polit. 7. qu. 6. fol. 98, c. In eth. 10 qu. 2. fol. 207, d.

3) In Pol. 7. qu. 5. fol. 99, b. Intellectus ut intellectus est potentia nobilior in anima, quam voluntas.

4) Ib. l. c. fol. 99, a. Actus intellectus, qui est cognitio, ut sic immediatius attingit objectum, quam actus voluntatis, quia actus voluntatis nunquam est circa objectum, nisi praesupposita sententia intellectus; modo intellectus bene fertur in objectum sine alio actu praesupposito.

5) In Pol. 7. qu. 6. fol 99, b. Felicitas humana consistit in actu intellectus, qui est notitia perfecta Dei seu perfecta Dei apprehensio. In eth. l. 10. qu. 5. fol. 213, b.

sowohl in der Wissenschaft, als auch im öffentlichen Leben spielte. Es ist *Petrus von Alliaco* (Pierre d'Ailly). Geboren zu Compiegne an der Oise im Jahre 1350 schwang er sich durch seine gelehrten Kenntnisse und durch seine Geschicklichkeit in öffentlichen Geschäften, nachdem er Lehrer der Philosophie und Canzler der Universität gewesen war, zur Würde eines Bischofs von Cambray und Cardinals empor. Seine Lehrvorträge hatten einen glänzenden Erfolg, und bald galt er als der gelehrteste aller seiner Zeitgenossen. Dasselbe galt von seiner Brauchbarkeit in öffentlichen Angelegenheiten. Die Universität und der König gebrauchten ihn in vielen politischen und kirchlichen Geschäften, und auf der Constanzer Kirchenversammlung nahm er an den Verhandlungen einen wichtigen Antheil. Die Achtung für seine Gelehrsamkeit und sein Eifer für die orthodoxe Kirchenlehre erwarben ihm den Ehrentitel: „Aquila Franciae" und „Indefessus a veritate aberrantium malleus." Er starb zu Avignon im Jahre 1425. Seine wichtigsten scholastischen Schriften sind ein Commentar zu den Sentenzen und ein „Tractatus de anima."

Petrus nimmt alle Lehrsätze seines Meisters Okkam auf und sucht sie durch neue Erklärungen noch mehr zu erläutern und zu begründen. Fast überall begegnet man Berufungen auf Okkam als auf das Haupt der Schule, welcher Petrus sich rückhaltlos anschliesst. Es wird hinreichen, wenn wir einige Lehrmeinungen Peters zur Charakterisirung seines Standpunktes hier hervorheben.

Peter unterscheidet in seiner Lehre von den göttlichen Vollkommenheiten ein dreifaches, nämlich attributa divina, rationes attributales und perfectiones attributales. Unter „göttlichen Attributen" versteht er nichts anderes als Namen oder Zeichen, welche für eine göttliche Vollkommenheit supponiren; „rationes attributales" dagegen sind die Begriffe, welche diesen Namen oder Zeichen zu Grunde liegen und durch dieselben ausgedrückt werden; eine „perfectio attributalis" endlich ist dasjenige in Gott, wofür jene Namen und Begriffe supponiren [1]). Dieses vorausgesetzt, lehrt er dann, dass die „perfectiones attributales" in Gott selbst weder der Sache, noch dem Begriffe nach (nec re, nec ratione) von einander und von der göttlichen Wesenheit verschieden seien. Hier ist schlechterdings bei dem absolut einfachen Wesen Gottes stehen zu bleiben und keine Distinction anzunehmen, möge sie aufgefasst werden, wie sie wolle [2]). Dagegen muss

1) *Petrus de Alliaco*, In l. sent. l. qu. 6. art. 2, J. (ed. Argent. 1490.) Unde proprie loquendo differentia est inter attributa divina, rationes attributales, et perfectiones attributales. Nam attributa proprie sunt nomina sive signa vocalia, supponentia immediate pro perfectione divina. Sed rationes attributales sunt conceptus mentales praedictis attributis correspondentes. Sed perfectio attributalis est illud, pro quo supponit immediate ratio attributalis.

2) Ib. l. c. Dico, quod non sunt plures perfectiones attributales, sed tantum

ein Unterschied festgehalten werden zwischen den „göttlichen Attributen" sowohl, als auch zwischen den „attributalen Begriffen," d. h. zwischen den Namen sowohl, mit welchen wir das göttliche Wesen bezeichnen, als auch zwischen den Begriffen, welche diesen Namen zu Grunde liegen. Denn sie supponiren zwar stets für eine und dieselbe einfache Vollkommenheit Gottes; aber sie supponiren dafür doch stets in anderer Weise. Es kann somit die Verschiedenheit zwischen denselben nicht in Abrede gestellt werden. Und deshalb sind sie auch nicht synonym miteinander [1]. — Wir sehen, diese Lehre ist entschieden nominalistisch und charakterisirt genau die ganze Denkweise Peters.

Das Gleiche gilt auch von seiner Ideenlehre. Die Ideen sind nach Peter nicht dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt; sie sind in Gott nicht zu setzen als „rationes cognoscendi creaturas ab ipsis diversas;" sie sind auch nicht gewisse Bilder oder Aehnlichkeiten (similitudines), welche dem göttlichen Verstande die creatürlichen Dinge repräsentiren; sie sind vielmehr nur die Dinge selbst, in so fern sie von Gott erkannt werden; sie sind der Terminus der göttlichen Erkenntniss, so weit sich diese auf das Geschöpfliche bezieht [2]. Der Begriff der Idee bezeichnet also in recto die Sache selbst, welche hervorgebracht ist oder hervorgebracht werden soll; ebenso bezeichnet sie in obliquo diese Sache selbst, obgleich daneben auch die göttliche Erkenntniss, was jedoch nicht hindert, dass sie blos für die hervorgebrachte Sache, nicht aber für das erkennende oder hervorbringende Princip supponirt [3].

Daraus folgt, dass die Ideen der geschöpflichen Dinge keineswegs die göttliche Wesenheit sind. Und wenn dieses, dann kann man auch nicht sagen, dass in Gott blos Eine Idee sei, sondern man muss vielmehr annehmen, dass in Gott, eben weil er unendlich viele Dinge hervorbringen kann, auch unendlich viele Ideen seien, und zwar intellectualiter und objective, d. h. als von ihm erkannte Gegenstände [4]. Ferner ist aus den gegebenen Prämissen ersichtlich, dass es in Gott

una et indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo, sed est omnibus modis ipsa divina essentia. — L. Quae sunt idem realiter, proprie non distinguuntur ratione, unde sicut distincta realiter non sunt idem secundum rationem, sic nec eadem realiter sunt distincta secundum rationem.

1) Ib. l. c. J. — 2) In l. sent. 1. qu. 6. art. 3, T sqq..... Idea est aliquid cognitum a principio productivo intellectuali, ad quod ipsum aspiciens potest aliquid in esse reali producere.

3) Ib. l. c. X. Ex quo patet, quod hoc nomen „idea" significat et importat in recto ipsam rem productam; et eandem etiam importat in obliquo, et praeter hoc importat in obliquo ipsam divinam cognitionem seu potentiam cognoscentem, et ideo supponit pro ipsa re producta, sed non pro cognoscente sive producente.

4) Ib. l. c. Y.

nur Ideen der Einzeldinge gibt, weil nur Einzeldinge von Gott hervorgebracht, also auch nur Einzeldinge in dem göttlichen Verstande intellectualiter et objective präformirt sein können. Wären auch Ideen des Allgemeinen in Gott, dann müsste das Allgemeine etwas sein, was ausser unserm Verstande in den Dingen, oder wenigstens in unserer Seele als eine gewisse Realität, welche den äussern Dingen gemeinschaftlich ist, existirt. Das lässt sich aber nicht annehmen. Denn das Allgemeine ist blos eine gemeinsame Benennung solcher Gegenstände, welche unter sich ähnlich sind. Es ist blos ein subjectives Gebilde unseres Verstandes [1]).

Die sinnliche Erkenntniss wird von Petrus, was ihre Evidenz betrifft, nicht auf gleiche Linie gestellt mit der intellectuellen. Eine absolute Evidenz und somit auch eine absolute Gewissheit ist nach seiner Ansicht möglich einerseits von den obersten Principien der Vernunft und von den daraus abgeleiteten nothwendigen Schlussfolgerungen, andererseits aber auch von manchen contingenten Wahrheiten, besonders von solchen, welche durch das unmittelbare Selbstbewusstsein gewährleistet sind [2]). Dagegen gibt es von keinem Gegenstande der äussern Sinne eine absolute Evidenz und eine absolute Gewissheit, sondern immer nur eine relative, bedingte [3]). Es gibt keine absolute Evidenz und Gewissheit, weil Gott alle Gegenstände ausser uns vernichten und doch die Vorstellungen von denselben in uns lassen könnte, und weil ferner die Empfindungen und Vorstellungen äusserer Gegenstände in ihrer Beschaffenheit abhängig sind von der Beschaffenheit des Sinnenorganes, der Medien, und der Entfernung der Gegenstände von uns, woraus folgt, dass wir nie mit absoluter Sicherheit darüber urtheilen können [4]). Dagegen ist aber eine bedingte Evidenz und Gewissheit darüber möglich. Setzt man nämlich den unveränderten göttlichen Einfluss und den gewöhnlichen Lauf der Natur voraus, so kann man auf diese Bedingung hin, weil unter dieser Bedingung ein Wunder hic et nunc ausgeschlossen ist, über die äussern Dinge eine hinreichende Evidenz und Gewissheit haben, so zwar, dass man vernünftigerweise daran nicht zweifeln kann [5]).

Mit seinen nominalistischen Lehrmeinungen verbindet endlich Petrus eine ähnliche skeptische Tendenz, wie Okkam. Wie Okkam, so unterwirft auch Petrus die bisher üblichen Beweise für das Dasein Gottes einer Critik und kommt dadurch zur Ueberzeugung, dass alle diese Beweise keinen demonstrativen Werth haben, sondern nur Pro-

1) Ib. l. c. Z. — 2) In l. sent. 1. qu. 1. art. 1, E.

3) Ib. l. c. F. Impossibile est, viatorem aliquid extrinsecum ab eo sensibile evidenter cognoscere esse evidentia simpliciter et absoluta, sed bene evidentia secundum quid et conditionata.

4) Ib. l. c. F. — 5) Ib. l. c. F.

babilitätsbeweise sind, welche den zu beweisenden Satz nur wahrscheinlich, nicht aber apodictisch gewiss machen [1]). Zu dem aristotelischen Beweise von der Bewegung der Welt bemerkt er, dass er deshalb keine Gewissheit gewähre, weil es einmal nicht absolut evident sei, dass es eine Bewegung in der Welt gebe, weil es dann ferner ebenso wenig evident sei, dass dasjenige, was bewegt wird, von einem Andern bewegt werde, und weil es endlich, falls man auch die beiden Voraussetzungen zugäbe, durchaus nicht einleuchtend und ausgemacht sei, dass kein endloser Fortgang oder kein Kreislauf der Ursachen möglich sei [2]). Der Beweis aus dem Anfange der Dinge hat für Petrus deshalb keine apodictische Beweiskraft, theils weil der Anfang der Dinge keines Beweises fähig ist, theils weil der Grundsatz: „Alles, was entstanden ist, ist durch einen Andern entstanden," gleichfalls nicht einleuchtend ist. Denn es sei ja möglich, dass Etwas ohne äussere Ursache anfange zu sein, blos durch Abwesenheit eines Hindernisses seines Seins, sowie ja Etwas auch von selbst ohne fremden Einfluss aufhören könne [3]).

Was von den Beweisen für Gottes Dasein gilt, das gilt dann auch von den Beweisen für Gottes Einheit. Auch diese haben keinen demonstrativen Charakter. Allerdings, würde man zugeben, dass das Dasein Gottes demonstrativ erwiesen werden könne, so würde auch die Einheit Gottes aus dem Begriffe des absoluten Wesens mit apodictischer Nothwendigkeit sich ergeben. Da aber ersteres nicht möglich ist, so kann auch für Gottes Einheit kein apodictischer Beweis geführt werden [4]). Der Schluss z. B.: „Wenn mehr als Ein Gott ist, so sind unendlich viele Götter möglich, und daher auch wirklich," hat deshalb keine Geltung, weil nicht erwiesen ist, dass eine Gattung, welche einer Vermehrung in Individuen fähig ist, sich nicht auf eine gewisse Anzahl von Individuen einschränken könne [5]). Und so im Uebrigen.

§. 269.

Die bisher genannten Männer dürften die vornehmsten Anhänger des Nominalismus in dieser Zeit gewesen sein. Ausser denselben haben wir noch zu nennen: Nicolaus von Autricuria oder Ultricuria, Baccalaureus der Theologie zu Paris (um 1348), Johannes de Mericuria (von Mericour), Cisterziensermönch, Climitonus Langlejus, Nicolaus Amati, Heinrich von Oyta und Heinrich von Hessen, beide Deutsche und Lehrer an der Universität Wien (letzterer gest. 1397), Mathäus von Krakau aus Pommern († 1410), Nicolaus Orasmus (gest. 1382 als Bischof von Lisieux), Nicolaus von Clemange († 1440) und end-

1) In l. sent. 1. qu. 3. art. 2, X sqq. — 2) Ib. l. c. A A. — 3) In l. sent. 1. qu. 3. art. 3, G G. — 4) In l. sent. 1. qu. 3. art. 3, D D sqq. — 5) Ib. l. c. K K.

lich *Gabriel Biel* von Speier. Biel, aus der Gesellschaft der Cleriker des gemeinschaftlichen Lebens, Licentiat der Theologie, war Professor der Theologie zu Tübingen und wird insgemein der „letzte Scholastiker“ genannt. Er wirkte nicht blos als Schriftsteller, sondern auch als akademischer Lehrer mit Erfolg für die Heranbildung einer gelehrten und fest katholischen Schule, welche sich der Einführung der „Reformation“ lange mit Energie entgegenstellte, aber zuletzt der Gewalt weichen musste. Er starb im Jahre 1495.

Unter seinen Schriften ist die wichtigste sein Collectorium zu den vier Büchern der Sentenzen, in welchem er Okkams Lehre abgekürzt vorträgt und zugleich mit den abweichenden Meinungen Anderer zusammenstellt. Zur Kenntniss der Scholastik, namentlich in ihrer spätern Periode, ist dieses Werk sehr brauchbar, um so mehr, da es sich durch einen klaren Vortrag auszeichnet. Wir dürfen es nicht unterlassen, wenigstens einige der wichtigern Lehrpunkte aus demselben auszuheben.

Mit derselben Weitläufigkeit, aber auch mit denselben Gründen, wie Okkam, sucht Biel darzuthun, dass das Universale in keiner Weise etwas objectiv Reales sei, weder im Sinne der excessiven Realisten, noch im Sinne der Formalisten, noch im Sinne der gemässigten Realisten [1]. Ebenso wenig kann nach seiner Ueberzeugung das Universale etwas subjectiv Reales sein, d. h. es gibt nach seiner Ansicht auch keine intelligible Species, welche, mit dem Charakter der Universalität bekleidet, für den Verstand die ratio intelligendi des Allgemeinen wäre [2]. Er kommt endlich zu dem Schlusse, dass das Universale nichts anderes sei, als ein natürliches Zeichen, welches univoce eine Vielheit von Einzeldingen repräsentirt und subjectiv genommen nichts von dem Acte des Denkens, in welchem wir jene Vielheit von Dingen geistig auffassen, Verschiedenes ist [3].

Von Gott haben wir in via weder eine cognitio intuitiva, noch eine cognitio abstractiva. Nicht die erstere, weil die intellectuelle Anschauung Gottes der Grund unserer Glückseligkeit ist, welche unser erst im Jenseits wartet; nicht die letztere, weil die cognitio abstractiva wesentlich die cognitio intuitiva voraussetzt. Wir erkennen somit Gott hienieden nur durch gewisse Begriffe, welche Gott und den Creaturen gemeinsam sind, welche wir also von den Creaturen, in

1) *Gabriel Biel,* Collectorium in l. sent. l. 1. dist. 2. qu. 5—7. (ed. Basil. 1508.) — 2) Ib. l. c. qu. 8.

3) Ib. l. c. qu. 8. L. Universale et conceptus mentis, i. e. actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima, et res singularis, significans univoce plura singularia aeque primo negative naturaliter proprie: quorum singularium est naturalis similitudo, non in existendo, sed in repraesentando: propter quod dici potest fictum, similitudo, imago vel pictura rei, etiam objectum cognitum, sed non se ipso, sed alio conceptu reflexo.

welchen wir sie zunächst erkennen, auf Gott nach dem Gesetze der Analogie übertragen, so zwar, dass wir sie quidditative von Gott prädiciren [1]). Doch sind die göttlichen Attribute, deren Erkenntniss wir auf diesem Wege gewinnen, unter sich in keiner Weise verschieden, weder realiter, noch formaliter, noch ratione. Der Unterschied findet hier einzig zwischen unsern Begriffen statt und darf in keiner Weise auf das Gedachte selbst übergetragen werden, nicht einmal in der Weise, dass man blos den Grund jener Verschiedenheit in das Object selbst setzt. Wenn dennoch keine Synonymität stattfindet zwischen den erwähnten Begriffen, so rührt dieses eben blos daher, dass jene Begriffe *verschiedene* Zeichen für ein und dieselbe Sache sind [2]).

Die Ideen der Dinge sind nicht die göttliche Wesenheit, gleich als wäre diese nach ihrer Nachahmbarkeit nach Aussen die Species intelligibilis, wodurch Gott die Dinge denkt. Denn da wäre die göttliche Wesenheit vielfach nach der Vielheit der Ideen, was ihrer absoluten Einfachheit widerstreitet [3]). Die Idee ist vielmehr ihrem Wesen nach nichts anderes, als das Ding selbst, in so ferne es von dem göttlichen Verstande gedacht ist [4]). Daher haben die Ideen in Gott kein subjectives, sondern nur ein objectives Sein [5]). Und da das Allgemeine in den Dingen keine Realität hat, sondern nur auf unserm Denken beruht, so sind in Gott zunächst nur Ideen des Einzelnen [6]); das Allgemeine hat nur in so ferne eine Idee in Gott, als es als eine Qualität des denkenden Geistes, dessen Idee Gott in seinem Verstande einschliesst, gedacht wird [7]).

Die Materie ist als solche eine reale und positive Entität, und ist daher in ihrer Eigenschaft als Materie von der Form real verschieden. Denn es gibt thatsächlich eine natürliche Generation und Corruption. Eine Generation aber ist nicht möglich ohne reales Substrat, welches als solches der Generation vorausgesetzt ist, weil die Generation eben die Inducirung der Form in die Materie zum Zwecke hat. Und ebenso kann die Corruption nicht gedacht werden ohne ein reales Substrat, weil die Corruption nicht völlige Vernichtung des Dinges zur Folge hat, sondern nur die Auflösung der Form nach sich zieht, während sie die Materie nach ihrem eigenthümlichen Sein bestehen lässt [8]).

1) Ib. 1. dist. 2. qu. 9. — 2) Ib. 1. dist. 35. qu. 1. — 3) Ib. 1. dist. 35. qu. 5. concl. 1.

4) Ib. l. c. concl. 4. Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura.

5) Ib. l. c. K. prop. 1. In Deo sunt ideae non subjective et realiter, sed tantum objective et intellectualiter. — 6) Ib. l. c. K. prop. 4.

7) Ib. prop. 5. Generis, speciei, differentiae et aliorum universalium, si habent tantum esse objectivum in mente, non sunt ideae. Sed cum ponitur talia fore qualitates mentis, singulares in existendo, communes tamen in praedicando, tunc eorum sunt ideae, sicut aliorum rerum singularium.

8) Ib. 2. dist. 12. qu. 1, D. concl. 1.

Daher muss denn auch der Materie als solcher ein actuelles Sein beigelegt werden, welches verschieden ist von dem bestimmten Sein, das sie von der Form vorhält[1]). Aber als Princip der Individuation kann und darf die Materie nicht betrachtet werden; denn da jedes Ding schon eo ipso, dass es ist, ein singuläres ist, so kann von einem Princip der Individuation überhaupt gar nicht die Rede sein[2]).

Wenn von verschiedenen Kräften der Seele die Rede ist, so bezeichnet man durch dieselben nichts anderes, als die Seele selbst, in so ferne sie in verschiedener Weise thätig sein kann. Jede dieser Kräfte bezeichnet somit zwar an sich die ganze Seele, aber weil sie selbe doch nur immer in einer bestimmten Beziehung, d. h. in so fern sie in einer bestimmten Weise thätig ist, bezeichnet, so ist von diesem Standpunkte aus, wie man sieht, die Bezeichnung doch nur eine theilweise. Und wenn man diesen Standpunkt festhält, so muss man sagen, dass die Kräfte der Seele unter sich und von der Seele selbst realiter verschieden seien, in ähnlicher Weise, wie die Theile eines Ganzen unter sich und vom Ganzen real verschieden sind. Würde man dagegen den realen Unterschied der Seelenkräfte von der Seele und unter sich gegenseitig in der Weise auffassen, dass die Kräfte selbst als verschiedene Accidentien zur Seele sich verhielten, durch welche die letztere thätig ist, dann müsste in diesem Sinne aller und jeder Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften und zwischen diesen Kräften selbst untereinander in Abrede gestellt werden[3]).

Der Wille des Menschen ist frei. Und wie derselbe wesentlich frei ist, so gehört auch das liberum arbitrium ihm allein an. Der Verstand ist zur Thätigkeit des liberum arbitrium nur in so fern erforderlich, als er dem Willen das Object vorzuhalten hat, für welches oder gegen welches der Wille sich entscheidet[4]). Seinem Wesen nach kann das liberum arbitrium weder gesteigert noch vermindert werden[5]).

Diese wenigen Andeutungen aus dem Lehrsystem Biels dürften hinreichen, um seine Denk- und Lehrweise zu charakterisiren. Wesentlich Neues finden wir bei demselben nicht; er folgt überall getreu den Fussstapfen seines Meisters Okkam. Er hat daher auch nur in so fern eine geschichtliche Bedeutung, als die nominalistische Theorie dieser Periode durch ihn zur vollkommenen systematischen Ausbildung gediehen ist. Nur von diesem Standpunkte aus betrachtet kann er in der Geschichte der Philosophie eine Stelle finden.

1) Ib. l. c. F. concl. 2 sqq. — 2) Ib. 1. dist. 2. qu. 6, C. concl. 2 sq. — 3) Ib. 2. dist. 16. qu. unica, M sqq.

4) Ib. 2. dist. 25. qu. unic. G. concl. 1. Quamvis libertas arbitrii non sit sine ratione objecti volibilis ostensiva, est tamen essentialiter et realiter voluntas suae volitionis productiva. — concl. 2. — 5) Ib. 1. c. H. concl. 3.

§. 270.

Wir sehen, die Nominalisten bildeten im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts eine starke Partei, und sie hielten mit ihren eigenthümlichen Ansichten nicht zurück, sondern sprachen dieselben offen und rücksichtslos aus. Wenn aber schon Okkam, wie wir gefunden haben, im Eifer der Opposition zu den bizarrsten Ansichten fortgeschritten war, so dürfen wir uns nicht wundern, dass wir auch bei seinen Anhängern solchen Ansichten begegnen. Wären sie für die christliche Wissenschaft und für die christliche Glaubenslehre ungefährlich gewesen, so wäre der Streit hierüber wohl auf die Schule beschränkt geblieben. Aber das fand nicht statt, und daher mussten sich zum Oeftern kirchliche Auctoritäten gegen solche nominalistische Lehrsätze erklären. So waren es besonders Nicolaus von Autricuria und Nicolaus von Mericour, welche Sätze aufstellten, die den Interessen der Wissenschaft und des Glaubens nachtheilig sein mussten. Man darf sich also nicht wundern, wenn gegen die Lehrsätze des erstern der Papst, gegen die des letztern die Universität Paris das Verdammungsurtheil aussprach. Man darf diese Sätze, welche wir unten anführen[1]), nur näher betrachten, und man

1) Nicolaus von Autricuria stellte folgende Sätze auf: Actus animae nostrae sunt aeterni. Sed quod aliquando intelligamus, aliquando non, hoc est pro tanto, quia per motum spiritualem redditur aliqua res intelligibilis, cum sit praesens potentiae cognoscitivae (sic a rebus permanentibus nihil est novum), sicut per motum localem aliqua res est praesens alicui, cui prius non erat praesens. — Quod Deus potost praecipere creaturae rationali, quod ipsum odiat, et sic agendo plus mereretur quam diligendo, quia ex majori conatu obediret praecepto contra propriam inclinationem. — Quod si quis velit voluntatem suam divinae conformare, necessario sequitur alterutra hujus disjunctivae pars: vel quod Deus ipsum instruet de omnibus necessariis concernentibus salutem suam, ita, quod errare non possit, vel si erraret, error sibi non esset imputatus, nec peccaret, imo mereretur in omni actu consequente talem errorem, imo tantum, quantum eliciendo actum oppositum, sequendo judicium rationis. *D'Argentré,* Collectio judiciorum, t. 1. p. 355. *Boulay*, hist. univ. Par. t. 4. p. 308. — Johann von Mercuria dagegen vertheidigte folgende Sätze: Quod qualitercunque sic est, Deus vult efficaciter sic esse. Quod Deus facit, quod aliquis peccat et sit peccator, et hoc vult voluntate beneplaciti. Quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate beneplaciti, et facit eum peccare, et vult, quod ille peccet. Quod peccatum magis est bonum, quam malum. Quod si habens aliquis usum liberi arbitrii, incidens in tentationem tantam, cui non possit resistere, moveatur ad illecebram cum aliena uxore, non committit adulterium. Quod aliqua est possibilis passio, cui voluntas etiam habita gratia quacunque non potest resistere. Quod odium proximi non est demeritorium, nisi quia prohibitum. Quod probabiliter posset sustineri, cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima: non negando per se nota, nec auctoritates admittendo. Quod probabile est in lumine naturali, non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam. Et hoc posset probabiliter poni, nisi esset ecclesia. Quod tenentes, sicut tenetur communiter, quod intellectio, volitio,

wird das Urtheil der genannten Auctoritäten über dieselben vollständig gerechtfertigt finden. Wenn Nicolaus von Autricuria behauptet, dass das Ansehen des Aristoteles und seiner Commentatoren für die Interessen der Wissenschaft sehr nachtheilig gewesen, die Erkenntniss der Wahrheit nicht gefördert, sondern gehindert und zurückgehalten habe [1]), so sprach er damit das Verwerfungsurtheil aus über die ganze bisherige Entwicklung der christlichen Wissenschaft: und wer mag es deshalb der kirchlichen Auctorität verargen, wenn sie gegen eine solche Behauptung sich abwehrend aussprach! Sie hat damit nur die Interessen der christlichen Wissenschaft gegenüber ungerechtfertigten Angriffen gewahrt.

Doch wurde der Nominalismus, besonders diesseits des Rheins, von den Fürsten offen begünstigt; die Universität Cöln musste sich wider den von Amtswegen gegen sie erlassenen Vorwurf rechtfertigen, dass sie dem Geiste eines Buridan und Marsilius (von Padua?) untreu geworden sei, und sich wieder den ältern Lehrern Albert und Thomas annähere [2]). Okkams politisches Verhalten erklärt die Gunst, in welcher der Nominalismus bei Kaiser und Churfürsten stand. Dagegen hatte die Universität von Paris vom Anfange an dahin gestrebt, dem Umsichgreifen des Nominalismus Schranken zu setzen. Schon im Jahre 1339 erschien ein Decret, welches gegen den Okkamismus gerichtet war. „Gegen die von unsern Vorfahrern gemachte Vorschrift, heisst es in demselben, dass nur die von den Obern vorgeschriebenen oder sonst gewöhnlichen Schriften gelesen werden dürfen, haben sich einige erdreistet, die Lehre des Okkam vorzutragen, ob sie gleich von den Ordinarien nicht erlaubt, noch sonst gewöhnlich, noch von uns und Andern geprüft worden ist. Darum wird, dieselbe vorzutragen, sie zum Gegenstande der Disputationen zu machen, oder auch nur den Okkam zu citiren, bei Strafe verboten [3])." Ein

sensatio, sunt qualitates subjective existentes in anima, quas potest Deus creare se solo, et ponere ubi vult, haberet concedere, quod Deus potest facere se solo, aliquam animam odire proximum et Deum non demeritorie. *D'Argentré,* l. c. p. 343. *Boulay,* l. c. p. 298.

1) *D'Argentré,* l. c. p. 355. *Boulay,* l. c. p. 308. Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi. Illa tamen modica potest haberi in modico tempore vel brevi, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum dictorum Aristotelis et ejus commentatorum. — Item, quod cum notitia, quae potest haberi per apparentia naturalia, posset haberi in modico tempore multum.... miratur, quod aliqui student in Aristotele et Commentatore usque ad decrepitam senectutem, et propter eorum sermones logicas deserunt res morales et curam boni communis, in tantum, quod cum exsurrexerit amicus veritatis et fecerit tonare tubam suam, ut dormientes a somno excitaret, contristati sunt valde et quasi armati ad capitale proelium contra eum irruerunt.

2) *D'Argentré,* l. c. t. 1. p. 220.

3) *Bulaeus,* Hist. univ. Par. t. 4. p. 257. At istis temporibus nonnulli doc-

zweites Verbot erschien im folgenden Jahre 1340. Es ist hauptsächlich gegen die Art und Weise gerichtet, welche die Okkamisten in ihrem Disputiren beobachteten. „Es sei, heisst es darin, Pflicht der Universität, allen Irrthümern, durch welche die Erkenntniss der Wahrheit leiden könnte, entgegen zu wirken. Es gebe auf der Pariser Universität Einige, welche, ohne auf dem festen Felsen zu fussen, aus Dünkel, weiser zu sein, als sein sollte, weil sie von der schädlichen List Anderer berückt worden, einige unheilige Lehren zu verbreiten suchten, aus welchen nicht zu duldende Irrthümer für die Philosophie und für die heilige Schrift in der Folge entspringen könnten. Dem müsse begegnet werden. Daher solle kein Lehrer sich erkühnen, einen bekannten (famosum) Satz eines Schrifstellers, über dessen Buch er liest, schlechthin oder nach dem Sprachgebrauche für falsch zu erklären, wenn er glaubt, dass der Auctor ihn aufgestellt und bei Aufstellung desselben einen richtigen Sinn damit verbunden habe; sondern er soll ihn entweder zugeben oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen sei, dass die Wahrheiten der heiligen Schrift auf gleiche Weise verworfen würden. Da das Wort nur jene Bedeutung hat, welche ihm nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche beigelegt wird, so muss es auch stets in jener Bedeutung genommen werden, welche es nach dem allgemeinen Sprachgebrauche der Auctoren und nach dem Gegenstande, auf welchen es bezogen ist, besitzt. Kein Lehrer soll behaupten, dass kein Satz zu unterscheiden und durch die Unterscheidung näher zu bestimmen sei. Keiner soll ferner sagen, jeder Satz sei falsch, welcher nicht in seinem eigentlichen Sinne wahr sei. Denn die Bibel und die Schriftsteller nehmen die Worte nicht immer im eigentlichen Sinne, und man muss daher bei den Urtheilen mehr auf den Gegenstand, wovon die Rede ist, als auf die Eigenthümlichkeit der Sprache sehen. Wenn man Sätze nur im eigentlichen Sinne zulassen will, so entsteht daraus nur sophistisches Disputiren. Die Disputationen, welche auf die Untersuchung der Wahrheit abzielen, kümmern sich weniger um die Worte, als um die Sachen. Kein

trinam Guillielmi dicti Occam, quamvis per ipsos Ordinantes admissa non fuerit vel alias consueta, neque per nos seu alias ad quos pertineat, examinata, propter quod non est suspicione carere, dogmatizare praesumserunt publice et occulte super haec in locis privatis conventicula faciendo. Hinc est, quod Nos nostrae salutis memores, considerantes juramenti quod fecimus de dicta Ordinatione observanda, statuimus, quod nullus de caetero praedictam doctrinam dogmatizare praesumat, audiendo vel legendo publice vel occulte, nec non conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo, vel ipsum in lectura vel disputationibus allegando. Si quis autem contra praemissa vel aliquid praemissorum attentare praesumserit, ipsum a lectura per annum privamus, et quod per dictum annum obtinere honorem seu gradum inter nos non valebit, nec obtentos actus aliqualiter exercere. Si qui autem contra praedicta inventi pertinaces fuerint, praedictis poenis perpetuo volumus subjacere....

Lehrer behaupte endlich, es gebe keine Wissenschaft von Anderm, als von Zeichen, d. i. von Worten oder Reden; denn in den Wissenschaften bedienen wir uns der Worte anstatt der Dinge, welche wir nicht mit zur Disputation ziehen können. Wir haben daher eine Wissenschaft von den Dingen, obgleich nur mittelst der Zeichen. Ausserdem wird noch das unnütze dialektische Spiel verboten, welches Einige mit den Sätzen trieben: „Socrates, Plato, Gott, die Creatur seien Nichts [1]."

Ungeachtet dieser Verbote hielt sich aber, wie wir gesehen haben, der Nominalismus dennoch, und zwar sogar auf der Universität Paris selbst, von welcher die Verbote ausgegangen waren. Ja im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts scheinen die Nominalisten daselbst ganz besonders sich hervorgethan zu haben. Denn unter der Regierung Ludwig XI. erschien im Jahre 1473 neuerdings ein königliches Decret gegen die Nominalisten, und zwar auf Andringen des Bischofs Bochard von Avranches. Die Nominalisten schrieben zwar dasselbe in ihrer Vertheidigungsschrift den Intriguen ihrer Gegner, der Realisten, zu; allein diese Tactik findet sich ja überall, wo eine Partei den Sieg nicht gewinnt. „Es sei," heisst es darin, „der Wille des Königs, nach dem Beispiele seiner Vorfahren, dass die Pariser Universität, welche immer ein Licht für den Glauben gewesen, ihren Glanz und Ruhm durch gute Sitten, gesunde Zucht, durch die Lehre der grössten realistischen Denker, durch Ausmerzung anderer entbehrlicherer Lehren bis in die spätesten Zeiten zur Ehre Gottes, zur Erbauung der Kirche und zum Wachsthum des wahren Glaubens erhalte. Da nun die alten Statuten nicht geachtet würden, die Studirenden sich von Tag zu Tag eine grössere Zügellosigkeit der Sitten erlaubten, da Einige aus zu grossem Zutrauen auf ihre eigene Einsicht oder aus übertriebener Neuerungssucht, mit Vernachlässigung der gründlichen und heilsamen Lehren der Väter und der realistischen Lehrer dürre, weniger fruchtbare Lehren vorzutragen sich erkühnten, ungeachtet sie durch die Statuten ganz oder zum Theil verboten gewesen: so werde hiedurch geboten, dass in Zukunft die Lehre des Aristoteles, seines Auslegers Averroes, des Albertus magnus, des Thomas von Aquino, des Aegidius Colonna, des Alexander von Hales, des Duns Skotus, des Bonaventura und anderer realistischer Lehrer, deren Lehre in den vorigen Zeiten als gesund und zuverlässig erprobt worden, in der theologischen und philosophischen Facultät öffentlich vorgetragen, erklärt und studirt, die Schriften dagegen der Nominalisten, des Okkam, des Cisterciensermönches, des Gregorius von Rimini, Buridans, des Petrus de Alliaco, des Marsilius, Adam Dorp, Alberts von Sachsen und der übrigen weder in Paris, noch in dem ganzen Königreiche weder öffentlich, noch privatim gelesen, erklärt und gebraucht werden und dazu die

1) *Boulay,* l. c. t. 4. p. 265 sq. Vgl. *Werner,* Gesch. d. Thom. S. 125 f.

Lehrer und Studirenden sich eidlich verpflichten sollten [1]." Zufolge dieses Decretes wurden alle Bücher der Nominalisten weggenommen und an Ketten geschlossen. Doch war dieses Verbot von keiner langen Dauer. Schon im Jahr 1481 wurde dasselbe vom Könige wieder aufgehoben, die Bücher entfesselt und zum freien Gebrauche geöffnet; die Lehre der Nominalisten wurde wieder in gleichem Range mit der realistischen autorisirt [2]). Die Nominalisten verdankten dies besonders dem Einfluss des Berengarius Mercator und des Martinus Magister, Almoseniers des Königs, welche zu den thätigsten und einflussreichsten Mitgliedern der nominalistischen Partei gehörten. Doch half diese Freigebung der nominalistischen Lehre selbst wenig mehr. Der Nominalismus hatte sich bereits ausgelebt. Es war die Zeit bereits gekommen, wo er unter den Schlägen der Renaissance und der an dieselbe sich anschliessenden Umwälzungen auf wissenschaftlichem Gebiete seinen Untergang fand, um nie wieder zu erstehen. Zwar werden wir nominalistischen Grundsätzen auch späterhin noch bei einzelnen Denkern begegnen; aber sie bleiben mehr oder weniger vereinzelt und können es zu keinem so weit greifenden Einfluss mehr bringen, wie der Nominalismus des Mittelalters. Als *Schule* genommen hat der Nominalismus die Zeit der Renaissance nicht überlebt. Der Empirismus der neuern Zeit beruht zwar auf demselben Princip, wie der Nominalismus; aber einerseits erkennt er den Nominalismus des Mittelalters keineswegs als seinen Vater an, und andererseits ist er viel weiter gegangen, als der letztere, weil er nicht mehr wie dieser an der kirchlichen Lehre einen Damm fand, an welchem die Consequenzen des Princips sich brechen konnten. Die spätere Scholastik aber hat, wie wir sehen werden, den Nominalismus gänzlich von sich ausgestossen. So wickelt sich denn in der That die Geschichte dieser Theorie im fünfzehnten Jahrhunderte ab, und wir können das Ende derselben im Interesse der christlichen Wissenschaft selbst keineswegs beklagen. Das aber kann uns, wenn wir auf die Geschichte des mittelalterlichen Nominalismus nochmal zurückblicken, nicht entgehen, dass derselbe in der ersten Periode seiner Entwicklung einen ganz andern Charakter aufweist, als in der letzten. In der ersten Periode kehrt er die empiristisch-rationalistische Seite hervor und tritt in Folge dessen kühn an die Mysterien des Christenthums heran, um sie durch das Medium einer verwegenen Dialektik in seiner Weise dem Verstande begreiflich zu machen. Die Folge davon ist, dass er zuletzt in die Tiefen häretischer Lehrsätze versinkt. So haben wir gesehen, wie Roscellin in der Trinitätslehre den Tritheismus wieder heraufbeschwört, während Berengar von Tours von seinen nominalistischen Grundsätzen aus consequent zur Läugnung der Transsubstantiation

1) *Boulay,* l. c. t. 4. p. 708. — 2) *Boulay,* l. c. t. 4. p. 739 sq. Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 2. S. 297 ff. *Werner,* Gesch. d. Thom. S. 126 f.

fortgetrieben wird[1]). Ueber das Gebahren der nominalistischen Dialektiker überhaupt hat uns Abälard seiner Zeit genügend unterrichtet. — In der zweiten Periode seiner Entwicklung dagegen kehrt der Nominalismus mehr die subjectivistisch-skeptische Seite hervor und gefällt sich in Folge dessen darin, die Tragweite und die Bedeutung der natürlichen Erkenntniss zu beschränken, sie mit dem Messer der Skepsis zu beschneiden und zu bemängeln, um dafür die Nothwendigkeit und die Tragweite des Glaubens um so mehr zu betonen. So ist die Richtung und die Tendenz der nominalistischen Theorie in den beiden Phasen ihrer Entwicklung eine im gewissen Sinne entgegengesetzte. Nachdem das dreizehnte Jahrhundert den Nominalismus nach seiner ersten Tendenz völlig überwunden und beseitigt hatte, bricht er im vierzehnten Jahrhundert plötzlich mit der ganz entgegengesetzten Tendenz wieder hervor und beginnt eine ganz neue Phase seiner geschichtlichen Entwicklung. Doch war diese entgegengesetzte Tendenz für die Interessen der christlichen Wissenschaft nicht minder verhängnissvoll, wie die andere es gewesen war, und es war daher ein Glück, dass der Nominalismus mit dieser Tendenz ebenso wenig herrschend wurde, als mit der frühern, dass er vielmehr bald in seinen eigenen Consequenzen unterging und, als Schulsystem wenigstens, aus der Geschichte verschwand.

Gehen wir nun zur Realistenschule über.

2. Die Schule der Realisten.

α) Walter Burleigh, Thomas von Strassburg, Marsilius von Inghen u. A.

§. 271.

Wir haben gehört, dass es unrichtig sei, wenn man behauptet, der Nominalismus habe in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters das Uebergewicht erhalten und den Realismus zurückgedrängt. Im Gegentheil, die herrschende Lehre war in den christlichen Schulen dieser Zeit stets der Realismus, und der Nominalismus bildet nur eine Partei, welche sich von der herrschenden Schule losgesagt hat und mit dieser in Opposition getreten ist. Darum finden wir denn auch während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts sehr hervorragende Lehrer, welche das Gemeingefährliche des Nominalismus wohl erkannten und deshalb um so entschiedener am Realismus festhielten. Und zwar schliessen sie sich zum grössten Theile an den thomistischen Realismus an. Die Skotistenschule zählt wenige hervorragende Mitglieder und keinen Mann, welcher eine bedeutendere Stellung in der Geschichte sich errungen hätte. Im Gegentheile, manche und gerade

1) *Remusat,* Abélard, t. 1. p. 358 nennt den Berengar mit Recht „un nominaliste special ou restreint à une seule question.“ Vgl. auch *Hauréau*, De la phil. scol. t. 1. p. 164 sqq., welcher den von uns aufgestellten Satz zur Evidenz nachweist.

die vorzüglicheren Mitglieder der Skotistenschule verliessen in manchen Punkten die skotistische Lehre und schlossen sich enger an die Lehre des heil. Thomas an.

Diess gilt schon von dem ersten Denker, welchen wir als Glied der Realistenschule aufzuführen haben. Es ist der Engländer *Walter Burleigh*. Geboren im Jahre 1275, war er mit Okkam ein Schüler Duns Skots und lehrte zuerst zu Paris, später dann zu Oxford. Wegen seines klaren und deutlichen Vortrages erhielt er den Ehrentitel: Doctor planus et perspicuus. Seine hauptsächlichsten Schriften sind Commentare zu der Logik, Physik, Methaphysik, Ethik und Politik des Aristoteles, und eine Schrift: „De vita et moribus philosophorum," welche von Thales bis Seneca reicht († um 1337). Er ist kein Freund der Neuerungen der Nominalisten; er will aber auch dem übertriebenen Realismus seines Lehrers nicht in Allweg Folge leisten; er nimmt vielmehr in dieser Beziehung eine reservirtere Haltung an, welche ihn dem heil. Thomas annähert [1]).

Sehen wir, wie Walter gegen den Nominalismus sich ausspricht. Er stellt hier zwei Sätze auf, welche er zu beweisen sucht. Der erste Satz lautet also: Es gibt Etwas ausser unserm Verstande, was nicht ein singuläres ist [2]). Der zweite dagegen: Es ist nicht jedes Universale ein blosser Begriff des Verstandes [3]). Reflectiren wir zunächst auf den ersten Satz, so sind die Gründe, welche Walter dafür beibringt, folgende: Was die Natur zur ersten und vorzüglichsten Absicht hat (quod primo intendit natura), das ist etwas ausser uns Vorhandenes. Nun geht aber der Hauptzweck der Natur nicht sowohl auf das Einzelne, als vielmehr auf das Allgemeine, auf die Species. Also ist dieses Allgemeine, die Species, etwas ausser uns seiendes, nicht ein blosses Gedankending. Was ferner die natürliche Begierde verlangt, das ist etwas ausser uns seiendes Wirkliches. Jene geht aber auf das Allgemeine; denn wenn wir hungern oder dürsten, so streben wir nach Speise und Trank überhaupt, nicht nach einer besondern Speise oder nach einem besondern Trank. Dasjenige endlich, worüber wirkliche Verträge geschlossen werden, ist etwas Wirkliches. Nun aber werden Verträge nicht blos geschlossen über bestimmte, einzelne Dinge, sondern auch über etwas Unbestimmtes, Allgemeines; wie wenn z. B. Jemand einem Andern verspricht, ihm ein Pferd zu geben, ohne dass dabei ein bestimmtes Pferd im Auge gehabt wird [4]).

Sehen wir ferner, wie Walter den zweiten Theil seiner Thesis beweist. Die Species und das Individuum, sagt er, müssen stets dem-

1) *Bouchitte*, Diction. des Sc. philos. au mot Burleigh.

2) *Gualth. Burlaeus*, In Phys. Aristot. (ed. Venet. 1609.) I. pag. 15. Aliquid est extra animam, quod non est singulare.

3) Ib. l. c. Non omne universale est conceptus animae. — 4) Ib. p. 15 sq.

selben Genus angehören. Nun ist aber das Individuum, Sortes z. B., in genere substantiae, es gehört der Gattung der Substanz an: folglich muss solches auch von der species gelten, durch welche die Quiddität des Sortes ausgedrückt wird. Nimmt man aber an, dass diese Species ein blosser Begriff, ein blosses Gedankending sei, so fällt sie nicht mehr unter die Categorie der Substanz, sondern vielmehr unter die Categorie des Accidens, weil jeder Begriff als subjectiver Verstandesact ein Accidens der Seele ist [1]). Da ferner die Begriffe, so ferne sie in der Seele sich vorfinden, etwas sind, was dem Sein nach von den singulären Dingen ausser der Seele getrennt ist, so würde aus der Annahme, dass die Universalien blosse Gedankendinge seien, folgen, dass die Universalien überhaupt dem Sein nach von den einzelnen Dingen getrennt seien, was ganz gegen die Lehre des „Philosophen" ist [2]). Ist endlich das Universale überhaupt ein blosses Gedankending, dann ist es auch das Genus generalissimum de genere substantiae. Nun ist aber jeder Begriff der Seele als subjectiver Act derselben in genere, nämlich in genere accidentis sive qualitatis. Folglich müsste auch das „genus generalissimum in genere substantiae" wiederum in genere sein, d. h. unter das genus qualitatis fallen: es wäre somit ex supposito das höchste genus und wäre es zu gleicher Zeit auch wieder nicht, weil es ein genus über sich hätte: was offenbar ein Widerspruch ist [3]).

So muss denn das Universale unstreitig als ein objectives Etwas anerkannt werden. Doch darf die Species nicht betrachtet werden als ein Theil des Individuums; denn das Individuum wird als solches hinreichend constituirt durch die particulären Ursachen oder Principien seines Seins, durch *diese* Form und durch *diese* Materie. Die Species drückt vielmehr nichts anderes aus als die Quiddität des Individuums, dasjenige, was auf die Frage: „quid sit hoc individuum," aufgezeigt werden muss, um die Frage zu beantworten [4]). Allerdings sind das Universale und das Individuum „duae res;" aber es sind nicht „duae substantiae," „duo corpora;" ein *solcher* realer Unterschied, wie er zwischen zwei Substanzen, zwischen zwei Körpern obwaltet, findet zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern nicht statt [5]). Dasjenige

1) Ib. p. 17. — 2) Ib. p. 18.

3) Ib. p. 16 sq. Si nihil sit universale, nisi conceptus, tunc genus generalissimum de genere substantiae erit conceptus in anima: sed omnis conceptus in anima est in genere, et habet genus supra se: ergo genus generalissimum haberet genus superveniens. Et non solum sequitur hoc impossibile, sed etiam sequitur, quod genus generalissimum de genere substantiae continetur sub aliqua specie specialissima de genere qualitatis, quod est absurdum. Consequentia patet, quia omnis conceptus in anima est accidens singulare, et omne tale continetur sub specie specialissima.

4) Ib. p. 19. — 5) Ib. p. 19.

aber, was den Menschen in den Stand setzt, das Universale zu denken, ohne damit zugleich auch das Individuelle zu denken, ist der thätige Verstand [1]).

Handelt es sich ferner um die Frage, welches von beiden der Verstand früher erkenne, das Einzelne oder das Allgemeine, so muss hier unterschieden werden zwischen der cognitio confusa und der cognitio distincta. Was nun zuerst die cognitia confusa betrifft, so ist in dieser in via generationis das Einzelne das ersterkannte. Denn das Allgemeine kann blos von dem Einzelnen abstrahirt werden; daher muss dieses Einzelne schon vorher confuse erkannt und bekannt sein, um von ihm das Allgemeine abstrahiren zu können [2]). Was dagegen die Cognitio distincta betrifft, so gilt in Bezug auf diese das Umgekehrte. Hier ist das Allgemeine das früher erkannte, und je allgemeiner, desto früher. Der Grund davon ist dieser, dass das Einzelne nur unter der Bedingung distincte erkannt werden kann, dass alle jene höhern allgemeinen Bestimmungen erkannt werden, welche in demselben enthalten sind, und in welche es sich auflösen lässt [3]).

Weiter wollen wir das Lehrsystem Walters nicht verfolgen. Da er sich nur mit der Erklärung des Aristoteles beschäftigt, so erscheint er uns nicht von solcher Wichtigkeit, dass wir ihm eine längere Aufmerksamkeit schuldig wären. Wir erwähnen nur noch, dass er in der Frage, ob eine ewige, anfangslose Welt möglich sei, sich auf Seite derjenigen stellt, welche diese Möglichkeit in Abrede stellen. Dass die Welt hervorgebracht und dennoch ewig sei, erscheint ihm als ein Widerspruch [4]). Und, wie wir glauben, mit Recht. —

Ein anderer Vertreter des Realismus war *Johann Baconthorp*. Er verfolgt aber nicht ganz die nämliche Richtung, wie Walter. Er widerspricht dem heil. Thomas in vielen Punkten [5]) und schliesst sich vorwiegend an Averroes an, wie denn überhaupt der sog. grosse Commentar des Averroes zu Aristoteles im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderte im höchsten Ansehen stand, und Vielen für die ächteste und beste, ja einzig wahrhafte Auslegung des Aristoteles galt. Geboren in der Grafschaft Norfolk gegen Ende des dreizehnten Jahr-

1) Ib. p. 18. Intellectus vero agens facit universale intelligi per se seorsum absque hoc, quod ejus singulare intelligatur.

2) Ib. p. 22 sqq. — 3) Ib. p 24 sq.

4) Ib. VIII. p. 960. Illa propositio est impossibilis, sc. „mundus fuit productus ab aeterno," quia productio et aeternitas sunt incompossibilia respectu ejusdem.... Productio cujuslibet causati est de non esse in esse, et sic omne causatum productum prius habuit non esse, quam esse, et sic si mundus fuit productus, prius habuit non esse, quam esse, et ita si mundus fuit productus, aliquando habuit non esse, et per consequens non fuit ab aeterno.

5) Diese Punkte sind nach Aquarius (Controversiae inter Thomam et caeteros Theologos et Philosophos) aufgeführt bei *Werner,* Gesch. des Thomismus, S. 245 ff.

hunderts, trat Baconthorp in den Orden der Carmeliten und studirte zu Paris, wo er auch die Grade erhielt († 1346)[1]. Er war einer der angesehensten Lehrer seines Ordens; seine Lehre genoss in seinem Orden dasselbe Ansehen, wie das Lehrsystem des heil. Thomas im Dominicanerorden. Seine vornehmsten Werke sind ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und „Quaestiones quodlibetales." Er vertheidigt darin die averroistische Ansicht von der Einheit des Verstandes, indem er sie in solcher Weise zu erklären sucht, dass sie mit den Grundsätzen des Glaubens in Einklang steht. Hauréau führt ausserdem nach dem „Thesaurus Theologorum" von Jean Picard folgende Lehrsätze des Baconthorp auf: „Der Ordnung der Generation und der Vollkommenheit nach ist das erste Subject die individuelle Substanz. Obgleich das äussere Object intelligibel durch sich selbst ist, so ist es diess doch nicht ultimate; um es ultimate intelligibel zu machen, ist der thätige Verstand erforderlich. Das Universale geht dem Denkacte des Verstandes voran, folgt ihm nicht erst nach. Die Wahrheit ist materiell und ursächlich in den Dingen; im Verstande dagegen ist sie formell: und hier besteht sie dann in der Conformität des Gedachten mit dem äussern Dinge. Die letzte Finalursache aller Dinge ist Gott; und wenn das erste Object unserer Erkenntniss das göttliche Wesen ist, so ist es doch nicht wahr, was die Philosophen behaupten, dass nämlich diese Erkenntniss uns zugetheilt sei durch das natürliche Licht unserer Vernunft; sie ist vielmehr ein Geschenk der übernatürlichen Gnade[2]."

§. 272.

Zu den Realisten rechnen wir ferner den General des Augustinerordens *Thomas von Strassburg* (Thomas de Argentina). Er hatte in seinen jüngern Jahren die Theologie in Paris gelehrt, ward im Jahre 1345 zum Ordensgeneral erwählt und starb im Jahre 1357. Er schrieb einen lange Zeit hindurch geschätzten Commentar zu den Sentenzen des Lombarden. Er schliesst sich in demselben überall enge an den vorzüglichsten Lehrer seines Ordens, an Aegidius von Colonna, an. Heben wir einige seiner Lehrsätze aus, um ein allgemeines Bild von seiner Denk- und Lehrweise zu gewinnen.

Zur Erkenntniss der göttlichen Attribute gelangen wir durch die creatürlichen Dinge, indem wir einfache Vollkommenheiten, welche wir an denselben wahrnehmen, analogisch auch auf Gott übertragen[3]).

1) *Brucker*, Hist. crit. t. 3. p. 865. — 2) *Hauréau*, De la phil. scol. t. 2. p. 476 sq.

3) *Thomas de Argentina*, In 1. sent. 1. dist. 6. qu. 1.art. 1. (ed. Argent. 1490.) Attributum nihil aliud esse videtur, nisi perfectio simplex communis creatori et creaturae secundum quandam analogiam ex innotescentia creaturarum investigata in creatore.

Da entsteht nun aber die Frage, ob denn diese Attribute, welche wir formaliter von Gott prädiciren, in Gott auch formaliter et ex natura rei von einander verschieden seien. Im Gegensatze zu den Skotisten verneint Thomas diese Frage. Ein formaler Unterschied zwischen den göttlichen Attributen, sagt er, wäre nur unter der Bedingung zulässig, dass in Gott verschiedene Formen wären. Denn wie zwei Dinge substantialiter nur dann sich unterscheiden können, wenn sie zwei Substanzen sind, so könnten auch die göttlichen Attribute nur dann sich formaliter unterscheiden, wenn sie verschiedene Formen in Gott wären. Nun aber können in Gott keine verschiedenen Formen angenommen werden. Denn wo verschiedene Formen sind, da setzen sie entweder sämmtlich ein und dieselbe Potenz voraus, welche sie informiren, oder die eine verhält sich zu der andern als Potenz, und wird so die eine Form durch die andere vervollkommnet. In beiden Fällen aber resultirt in dem göttlichen Wesen eine Zusammensetzung, und eine solche ist in Gott nicht denkbar. Folglich kann von einem formalen Unterschiede der göttlichen Attribute im Sinne der Skotisten nicht die Rede sein [1]). Der Unterschied zwischen den göttlichen Attributen ist nur ein im Denken gesetzter; allerdings so, dass der Grund davon im Gegenstande selbst liegt. Aber auch hier ist dieser Unterschied nicht von der Art, dass er in dem göttlichen Wesen an sich stattfindet, ohne Beziehung desselben zu den äussern, geschöpflichen Dingen. Weder das göttliche noch das menschliche Denken kann diesen Unterschied setzen, wenn es von der Beziehung des göttlichen Wesens zu äussern, geschöpflichen Dingen ganz absieht, und blos die göttliche Wesenheit an und für sich betrachtet [2]). Wenn Heinrich von Gent sagt, die Distinction der göttlichen Attribute sei darin begründet, dass der göttliche Verstand die göttliche Wesenheit einmal sub una ratione und dann wieder sub alia ratione denke, einmal etwa sub ratione boni, und dann sub ratione veri, dann, indem er beide rationes vergleichend einander gegenüberstellt, den Unterschied derselben im Denken setze, so behauptet er damit etwas Widersprechendes. Denn jede Vergleichung setzt schon die Verschiedenheit des zu Vergleichenden voraus. Was nicht vorher schon verschieden ist, kann nicht unter sich verglichen werden. Und doch soll nach Heinrich die Verschiedenheit der göttlichen Attribute erst aus der Vergleichung derselben miteinander in dem göttlichen Denken entspringen. Da müsste ja die Distinction schon vorhanden sein, um die Vergleichung zu ermöglichen, und doch wiederum zugleich nicht vorhanden sein, weil sie erst aus der Vergleichung erfolgen

1) Ib. l. c, art. 2.

2) Ib. l. c. art. 3. Nullus intellectus potest ponere distinctionem divinorum attributorum, sistendo in contemplatione divinae essentiae quoad intra, absque omni comparatione ad extra.

soll. Das ist ein offenbarer Widerspruch [1]. Sagt man, dass sie vorher blos der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach vorhanden sei, so ist darauf zu erwiedern, dass in Gott Nichts blos der Potenz oder der Möglichkeit nach ist, sondern dass vielmehr Alles, was in Gott ist, actu, d. h. der Wirklichkeit nach in ihm sein müsse [2].

Es bleibt somit nichts anderes übrig, als dass der Unterschied, welcher zwischen den göttlichen Attributen im Denken gesetzt wird, hergenommen werde von der Beziehung des göttlichen Wesens auf aussergöttliche, geschöpfliche Dinge. Ohne solche Beziehung kann von einer Unterscheidung göttlicher Attribute gar nicht die Rede sein [3]. Und in der That, Nichts, was irgendwie eine Unvollkommenheit in sich schliesst, kann in Gott gesetzt werden. Unterscheidet man aber die göttlichen Attribute so, dass der Unterschied in das göttliche Wesen fällt ohne Rücksicht und ohne Beziehung desselben auf die geschöpflichen Dinge, so bringt dieser Unterschied, selbst wenn er als blosse distinctio rationis gedacht wird, eine Unvollkommenheit in Gott mit sich. Denn da es nicht zwei oder mehrere Unendliche geben kann, so müssten die also unterschiedenen Attribute entweder sämmtlich endlich sein, oder es könnte wenigstens nur Eines von ihnen unendlich sein. In jedem Falle aber wird durch eine solche Annahme das göttliche Wesen verendlicht, es wird zu einem unvollkommenen Wesen herabgesetzt [4]. Folglich kann der Unterschied zwischen den göttlichen Attributen nur dadurch bedingt sein, dass das göttliche Wesen mit den aussergöttlichen Dingen verglichen und dann in Analogie mit denselben im Denken auf verschiedene Weise bestimmt wird.

Hieraus ergibt sich dann wiederum von selbst, wie es sich mit den Namen, mit welchen wir die göttlichen Vollkommenheiten ausdrücken, verhalte. Wir können Gott mit verschiedenen Namen benennen, je nach den verschiedenen Vollkommenheiten, welche wir in ihm unterscheiden [5]. Und diese Namen sind dann nicht synonym, sondern sie werden von Gott gebraucht secundum distinctas rationes. Aber freilich ist

1) Ib. l. c. Omnis comparatio praesupponit distinctionem comparabilium, vel secundum rem, vel saltem secundum rationem. Si ergo ex comparatione divinae essentiae ad seipsam innasceretur distinctio rationis attributorum, tunc esset distincta, antequam distingueretur: quod est contradictio.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c. art. 4.

4) Ib. l. c. art. 4. Nihil imperfectionem includens esse potest in divinis, nisi in comparatione ad creaturas. Sed omnis distinctio per absoluta includit aliquam imperfectionem, quia ubicunque est distinctio per absoluta, sive sit distinctio rei sive rationis, oportet necessario, quod utrumque sit finitum, seu ad minus alterum sit finitum seu apprehendatur ad modum finiti, quia nequaquam possunt esse plura infinita absolute et secundum perfectionem essentialem. Cum igitur distinctio attributorum sit dictinctio absolutorum, ergo etc.

5) In l. sent. 1. dist. 22. art, 2.

diese Distinction auch hier blos in der verschiedenen Analogie Gottes zu den geschöpflichen Wesen begründet [1]).

In der Lehre von den Ideen stellt Thomas drei Lehrsätze auf und sucht sie zu begründen. Die Ideen, sagt er, sind in Gott nicht verschieden von einander ex natura rei, oder mit andern Worten: sie unterscheiden sich in Gott selbst nicht von einander wie verschiedene Formalitäten. Der Unterschied zwischen denselben wird aber zweitens auch nicht erst gesetzt durch den menschlichen Verstand. Der Unterschied zwischen denselben wird vielmehr gesetzt durch den göttlichen Verstand [2]).

Dass die Ideen nicht ex natura rei formal in Gott verschieden seien, erweist sich in derselben Weise, wie solches oben in Bezug auf die göttlichen Attribute geschehen ist. Da die Ideen, wenn man sie als dasjenige auffasst, wodurch Gott die Dinge denkt, nichts anderes sind, als die göttliche Wesenheit selbst, so würden, falls man einen formalen Unterschied zwischen den Ideen setzen würde, wiederum mehrere und verschiedene Formen in Gottes Wesen angenommen werden müssen, was, wie wir bereits wissen, nicht zulässig ist. Die Ideen sind also in der gedachten Beziehung in Gott nicht blos nicht realiter, sondern auch nicht formaliter verschieden von einander [3]). Und doch gibt es verschiedene Dinge und daher auch verschiedene Ideen. Wie ist nun diese Verschiedenheit zu fassen, und worin ist sie begründet? Zweifelsohne kann diese Verschiedenheit nicht vom geschöpflichen Denken beursacht sein; denn die Ideen sind ewig; das geschöpfliche Denken ist es nicht [4]). Die Vielheit und Verschiedenheit der göttlichen Ideen kann daher nur in dem göttlichen Denken begründet sein. Und zwar in folgender Weise. Wer die Wärme z. B. vollkommen erkennen würde, der würde auch all dasjenige erkennen, was virtualiter in derselben enthalten ist. Wenden wir dieses Gleichniss auf Gott an, so erkennt Gott seine eigene Wesenheit in vollkommen adäquater Weise; folglich erkennt er auch jegliche Art und Weise, wie dieselbe möglicher Weise in verschiedenem vorbildlichem Verhältnisse zu aussergöttlichen Dingen stehen kann. So erkennt er durch dieselbe viele und verschiedene Dinge, und in diesem Sinne muss eine Vielheit und Verschiedenheit von Ideen in dem göttlichen Verstande angenommen werden [5]). — Wir sehen, das sind ganz die Lehrsätze des Thomas von Aquin.

1) Ib. l. c. art. 4. — 2) In l. sent. 1. dist. 36. art. 1. — 3) Ib. l. c. art. 1. concl. 1. — 4) Ib. l. c. art. 1. concl. 2.

5) Ib. l. c. art. 1. concl. 3. Sic in proposito intellectus divinus cum sit infinitae perspicacitatis, adaequatus est essentiae divinae, quae est infinitae intelligibilitatis. Et propter hoc intellectus divinus intelligens perfecte divinam essentiam, non solum, ut absolute intelligibilis est secundum suam entitatem formalem, sed etiam ut intelligibilis est in habitudine ad alia secundum suam continentiam vir-

Das Gleiche gilt von der Schöpfungslehre. Dass der Ursprung der Welt auf eine Schöpfung aus Nichts reducirt werden müsse, kann nach der Ansicht unsers Lehrers demonstrativ erwiesen werden. Wir können nämlich Gott nicht denken, ohne ihm unendliche Macht beizulegen. Eine unendliche Macht kann aber das nicht sein, was ihr Begriff ausdrückt, wenn sie nicht auch die Schöpfungsmacht in sich schliesst. Denn eine Macht, welche für ihre Wirkungen nothwendig ein Substrat voraussetzt, an welchem und in welchem sie dieselben hervorbringt, ist abhängig von diesem Substrate: sie ist also nicht mehr unendlich, unbeschränkt. Wie sich ferner Etwas verhält zum Sein, so verhält es sich auch zur Thätigkeit; denn „modus agendi sequitur modum essendi." Nun setzt aber Gott zu seinem Sein nichts voraus, weil er durch sich selbst und durch sich allein ist. Folglich setzt er auch zu seiner Thätigkeit Nichts voraus; mit andern Worten: was er hervorbringt, bringt er durch sich allein, ohne Voraussetzung einer Materie hervor, d. h. er schafft es aus Nichts [1]).

Dagegen liegt es nicht in der Möglichkeit der blossen Vernunft, demonstrativ zu beweisen, dass die geschaffene Welt einen Anfang ihres Seins gehabt habe. Ebenso wenig aber kann demonstrativ erwiesen werden, dass die geschaffene Welt ewig oder anfangslos sein müsse. Wir sind in diesem Punkte einzig auf die göttliche Offenbarung angewiesen [2]).

Doch schliessen wir hier ab. Unstreitig ist Thomas von Strassburg ein würdiger Nachfolger seines Vorgängers, des Begründers der Augustinerschule. Er wandelt getreu die Bahnen des Aegidius von Colonna und verbindet mit seinen Ausführungen überall eine gründliche Polemik gegen den Formalismus der Skotistenschule. Er steht auf dem Boden des Realismus; aber von dem excessiven Realismus der Skotistenschule will er Nichts wissen. Und so dürfen und müssen wir ihn mit Recht als einen der hauptsächlichsten Vertreter des wahren, gemässigten Realismus in der zweiten Hälfte des Mittelalters betrachten.

§. 273.

Das Gleiche gilt von *Marsilius von Inghen.* Dass derselbe Mitschüler Buridans in der Schule Okkams gewesen sei, ist durchaus nicht wahrscheinlich. Er gehörte dem Säcularklerus an, war Domherr und Schatzmeister an der Domkirche von Cöln, und als Rupert, Herzog von Brabant und Pfalzgraf am Rhein, 1346 die Universität Heidelberg stiftete, ward er von Paris aus als Lehrer an dieselbe berufen.

tualem, penes multitudinem talium habituum intellectus divinus exprimit actualiter distinctionem idearum, secundum quod originaliter motus est ab essentia juxta suam continentiam virtualem.

1) In l. sent. 2. dist. 1. art. 3. — 2) In l. sent. 2. dist. 2. art. 1.

Es kann daher auch nicht wahr sein, dass er, wie Aventin berichtet[1]), mit Buridan von Paris nach Deutschland geflüchtet sei. Er starb im Jahre 1396. Er schrieb Glossen zu Aristoteles, eine Dialektik und einen Commentar zu den Sentenzen. Man hat ihn vielfach zu den Nominalisten gerechnet. Aber diese Ansicht scheint, wie schon Tennemann mit Recht bemerkt[2]), nur dadurch entstanden zu sein, dass man ihn mit Marsilius von Padua, dem Gefährten Okkams, verwechselte. Seine Schriften haben eine durchweg realistische Haltung, und wenn er auch in einzelnen Punkten von Thomas abweicht, so steht er doch im Grossen und Ganzen auf dem Standpunkte des letztern. Neue Gedanken finden sich zwar in seinen Schriften nicht; dagegen zeichnet er sich vortheilhaft aus durch Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe sowohl, als auch der ganzen Lehrentwicklung.

In der Ideenlehre fasst er den Begriff der Idee auf erster Linie in der Art auf, dass er dieselbe bestimmt als formalen Erkenntnissgrund der Sache sowohl, als auch als das Musterbild, welches die wirkende Ursache in ihrer Thätigkeit leitet. Daraus folgt, dass der Begriff der Idee nicht richtig gefasst wird, wenn man sie betrachtet als die Sache selbst, wie sie als Hervorzugebrachte oder als Hervorzubringende von Gott gedacht wird[3]). Ist aber die Idee der formale Erkenntnissgrund der Sache, so folgt daraus von selbst, dass wir die göttliche Wesenheit selbst als die Idee der Dinge anerkennen müssen, weil eben diese für Gott der formale Erkenntnissgrund aller seiner Erkenntniss in Hinsicht auf alles Erkennbare ist[4]).

Und daraus löst sich dann wiederum von selbst die Frage, ob und in wie fern eine Mehrheit von Ideen in Gott angenommen werden könne und müsse. Spricht man nämlich von einer Mehrheit von Ideen in Gott, so kann diese Mehrheit oder Vielheit in einem doppelten Sinne genommen werden: nämlich entweder formaliter vel intrinsece, oder aber objectivaliter et extrinsece. Eine formale und innere Vielheit und Verschiedenheit haben wir dann, wenn jene mehreren Ideen dem Wesen nach von einander verschieden sind, so dass die eine ihrem Wesen nach nicht die andere ist. Eine äussere und objectivale Vielheit und Verschiedenheit dagegen findet dann statt, wenn jene mehreren Ideen zwar unter sich dem Wesen nach ganz dasselbe sind; aber doch in Bezug auf die Objecte, auf welche sie sich beziehen, sich unterscheiden, insofern diese Objecte nicht überall dieselben sind[5]). —

1) Annal. Boic. l. 7. c. 21. — 2) Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 2. S. 909, Anm.

3) *Marsilius de Inghen*, In l. sent. (ed. Argent. 1501.) qu. 1. art. 1. fol. 3. pag. 1. col. 1. Creatura producta vel producibilis proprie non est idea. Probatur sic: hoc est idea, quod est formalis ratio cognoscendi rem vel exemplar producendi Sed res producta vel producibilis non est proprie formalis ratio rem productam vel producibilem cognoscendi vel etiam producendi, prout notum est: igitur etc.

4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. c. fol. 3. p. 2. col. 2. Plures ideas esse in Deo potest sumi

Dieses vorausgesetzt, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass es in Gott keine innere und formale Vielheit von Ideen geben könne; denn nähme man solches an, dann würde man damit eine wirkliche Pluralität in Gott setzen, während doch in Gott keine andere reale Pluralität und Verschiedenheit vorhanden sein kann, als die Pluralität und Verschiedenheit der Personen[1]). Dagegen muss in Gott eine äussere und objectivale Vielheit von Ideen angenommen werden, in so ferne nämlich die eine göttliche Wesenheit sich vorbildlich verhält zu vielen und verschiedenen Dingen, und daher Gott durch dieselbe in einem und demselben Gedanken viele und verschiedene Dinge denkt[2]). Und zwar ist diese Vielheit dann als eine unendliche zu fassen, weil unendlich viele Dinge möglich sind, und Gott alle diese Dinge durch seine Wesenheit wirklich denkt und erkennt[3]).

Ist diese Lehre von den Ideen, wie man leicht sieht, der thomistischen ganz gleichförmig, so gilt dasselbe in Bezug auf die Lehre des Marsilius von den göttlichen Attributen. Er verwirft hier unbedingt die sog. formale Unterscheidung der Skotisten. Die göttlichen Attribute können nach seiner Ueberzeugung nicht ex natura rei von der göttlichen Wesenheit und unter sich formaliter verschieden sein. Denn wenn es einmal feststeht, was jeder zugibt, dass Alles, was in Gott ist, mit seiner Wesenheit ganz dasselbe, also die göttliche Wesenheit selbst ist, so ist nicht abzusehen, wie sich denn damit dennoch eine formale Verschiedenheit der Attribute von der Wesenheit und unter sich a parte rei und ex natura rei vereinbaren lasse. Die eine Bestimmung hebt die andere auf[4]). — Desungeachtet aber darf nicht jeglicher Unterschied in Bezug auf die göttlichen Attribute geläugnet werden, wie solches die Nominalisten thun. Vielmehr ist die sog. distinctio rationis festzuhalten. Obgleich nämlich die göttlichen Attribute der Sache nach Eins und dasselbe sind, und zwischen denselben auch nicht der geringste Unterschied obwaltet, so wird Gott unter jedem seiner Attribute doch immer von einem andern Gesichtspunkte aus und durch einen andern Begriff gedacht, und eben weil dieses

dupliciter. Uno modo formaliter et intrinsece. Formaliter autem et intrinsece voco plura, quae non sunt idem inter se, seu quorum unum est aliud vel alia res in essentia sua quam reliquum, ut in intellectu humano formaliter et intrinsece alia est idea parietis et alia domus, vel alia capucii et alia vestis. Extrinsece autem et objectivaliter dico plura, quod licet in se sit penitus idem, tamen in plura et penitus distincta est objecta ad extra.

1) Ib. l. c. fol. 3. p. 2. c 2 sq.

2) Ib. l. c. fol. 4. p. 1. c. 2. Unica et simplicissima notitia divina est omnium producibilium distinctorum repraesentativum, et omnium eorum distinctissimum exemplar. Ad quod aspiciens omnium auctor et actor secundum gradum, quam repraesentat essentia, rem ad extra producere potest. — 3) Ib. l. c.

4) In l. sent. 1. qu. 12. art. 3. fol. 60. p. 2. c. 1 sq.

stattfindet, müssen wir jene Attribute in unserm Denken als verschieden aus einander halten und dürfen sie keineswegs in Eins zusammenwerfen [1]).

In der Lehre von der Materie weicht Marsilius von Thomas ab und nähert sich dem Duns Skotus an. Salvo honore beati Thomae, sagt er, halte er dafür, dass Gott die Materie auch erhalten könne ohne alle und jede Form, wenigstens was die sublunarische Materie betrifft, die Materie der generabeln und corruptibeln Körper [2]). Denn Materie und Form sind beide von der Art, dass sie nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit von einander gegenseitig nicht bedingt sind, weil sie eben beide als Substanzen gefasst werden müssen. Ueberall aber, wo zwei Dinge in ihren respectiven Wesenheiten von einander gegenseitig nicht bedingt sind, da vermag Gott, wenn wir auf seine Allmacht Rücksicht nehmen, vermöge dieser seiner Allmacht das eine ohne das andere zu erhalten. Also muss solches auch in unserm Falle stattfinden [3]). Daher kann man denn wohl auch annehmen, dass Gott die erste Materie ursprünglich ohne alle Form hätte schaffen können, und dass sie dennoch vermöge ihrer Quantität die ganze sublunarische Region ausgefüllt hätte, worauf dann erst der Zeit nach später die Schöpfung der Formen und deren Verbindung mit der Materie gefolgt wäre. Und es ist sogar wahrscheinlich, dass solches wirklich so stattgefunden habe [4]).

Dagegen widerspricht Marsilius dem Duns Skotus darin, dass im Menschen ausser der intellectiven Seele noch eine andere substantielle Form anzunehmen sei, nämlich die Forma corporeitatis [5]). Denn, sagt er, in dieser Voraussetzung wäre das Subject, welchem die Seele von Gott infundirt wird, schon ein actuelles Sein [6]); wo aber einmal ein actus substantialis vorhanden ist, da kann mit demselben kein anderer actus substantialis sich verbinden: es wäre das widersprechend, weil ein Wesen mit einem doppelten actus substantialis auch eine doppelte

1) Ib. l. c. fol. 61. p. 1. c. 1. Attributa Dei distinguuntur in rationibus vel in ratione. Haec conclusio patet, quia licet penitus re sint idem justitia Dei, Deus justus, intellectio Dei, Deus intelligens, deus intelligens, scientia Dei, ita et in aliis: tamen alia ratione dicitur justus, in quantum scilicet dat singulis, quae sua sunt, alia ratione sciens, etc.

2) In l. sent. 2. qu. 8. art. 2. fol. 238. p. 1. col. 2 sq.

3) Ib. l. c. fol. 238. p. 2. c. 1. Omnium duarum rerum absolutarum Deus potest conservare unam sine alia ratione omnipotentiae suae. Modo materia et forma sunt res simpliciter absolutae in suis essentiis, cum sint substantiae: ergo potest conservare materiam non conservando formam: ergo propositum.

4) Ib. l. c. art. 2. fol. 138. p. 2. col. 2 sqq.

5) Ib. l. sent. 3. qu. 13. art. 1. fol. 440. p. 2. c. 2.

6) Ib. l. c. Sequeretur, quod subjectum infusionis animae humanae esset ens in actu specifico substantiali specialissimo.

Species hätte, und folglich nicht mehr ein specifisch einheitliches, sondern ein specifisch doppeltes Wesen wäre: was absurd ist[1]).

Der menschliche Wille ist frei libertate oppositionis[2]). Seine Freiheit besteht somit wesentlich darin, dass er, wenn auch alle hinreichenden Bedingungen zur Acceptation des Gegenstandes von Seite des Objectes sowohl, als auch der Erkenntniss vorhanden sind, dennoch es in seiner Gewalt hat, den Gegenstand zu acceptiren oder zurückzuweisen[3]). Er ist daher nicht nothwendig durch die Erkenntniss des Gegenstandes determinirt, sondern er kann auch dasjenige acceptiren, was die Vernunft als das mindere Gut oder als ein Schlechtes vorstellt, und dasjenige zurückweisen, was ihm die Vernunft als das höhere Gut vorhält. Und obgleich Gott als die erste und Principalursache wie zu jeder Thätigkeit der geschöpflichen Dinge, so auch zu jedem Acte des Willens bewegend mitwirken muss, so ist doch auch der Wille seinerseits die geschöpfliche Principalursache aller seiner Thätigkeit; seine Acte sind im eigentlichen Sinne *seine* Acte, und er vollzieht dieselben mit freier Selbstbestimmung[4]). Daraus folgt, dass, wenn es sich um die Frage handelt, welchem Vermögen die Freiheit vorzugsweise (principaliter) beizulegen sei, dem Verstande oder dem Willen, die Antwort nur dahin lauten könne, dass die Freiheit principaliter dem Willen zugehöre, nicht dem Verstande, weil eben dieser in keiner Weise determinirend zum Willen sich verhält, sondern dem Willen die Selbstbestimmung frei lässt[5]).

So viel zur Charakteristik der Denk- und Lehrweise des Marsilius von Inghen. Wir sehen, auch er folgt im Ganzen und Grossen den Fussstapfen des heil. Thomas. Sein Realismus wendet sich eben so entschieden gegen den excessiven Realismus der Skotisten, wie gegen den Nominalismus der Okkamisten. Er hat keine neue Bahnen gebrochen, das ist wahr; aber er stand dennoch auf der Höhe seiner Zeit, und hat mit Glück sich inner jenen Schranken gehalten, welche die Abirrung seiner Speculation in eines der beiden genannten Extreme verhinderten.

Am reinsten und constantesten aber erhielt sich der thomistische Realismus, wie sich nicht anders erwarten lässt, in der eigentlichen Thomistenschule der Dominicaner. Die Dominicanerfamilie hielt zu

1) Ib. l. c. — 2) In 1. sent. 2. qu. 16. art. 2. fol. 276. p. 1. c. 1.

3) Ib. l. c. col. 2 sq. Libertas voluntatis pro statu viae in hoc principaliter videtur existere, quia positis causis sufficientibus ex parte objecti et repraesentationis ad ipsius acceptationem, voluntas potest ipsum non acceptare. Item positis illis sufficientibus ad objecti refutationem, ipsum potest non refutare.

4) In 1. sent. 2. qu. 16. art. 3. f. 277. p. 1. c. 2.

5) In 1. sent. 2. qu. 22. art. 2. fol. 337. p 1. col. 2. Libertas hominis principalius se tenet ex parte voluntatis, ut voluntas est, quam ex parte intellectus, ut intellectus est.

ihrem Meister und stand den neu hervortretenden Richtungen und Meinungen abwehrend gegenüber, einige wenige bereits genannte ausgenommen, welche sich von der neuen Strömung mit fortreissen liessen. Ausser den unmittelbaren Schülern des heil. Thomas, von welchen bereits früher die Rede gewesen, treten unter den Thomisten-Theologen des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts als die ausgezeichnetsten hervor: *Bernhard von Auverge* (Bernardus a Gannaco) um 1300, welcher namentlich gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, so weit letzterer von der thomistischen Universalienlehre abwich, sich wendete; *Petrus de Palude*, aus dem Geschlechte der Edlen von Varembene, nach rühmlich verwaltetem Lehramte und andern verdienstvollen Leistungen von Johann XXII. zur Würde eines Patriarchen von Jerusalem erhoben († 1342); und endlich, die Genannten weit überstrahlend und verdunkelnd, der Fürst der Thomisten, *Johannes Capreolus* (Princeps Thomistarum † 1444), welcher von seinem Lehrstuhl in Paris in den Convent zu Toulouse sich zurückzog, um da in stiller Musse seine berühmten libros defensionum auszuarbeiten, unstreitig das vorzüglichste Werk der mittelalterlichen Thomistenschule, mit vollständigster Berücksichtigung aller Meinungsgegensätze zur thomistischen Doctrin, welche aus der nachthomistischen Entwicklung der Scholastik während zweier Jahrhunderte sich herausgebildet hatten. Capreolus hält sich in seinem Werke an die in den Sentenzenbüchern des Lombarden befolgte Ordnung; jede Distinction fasst eine oder mehrere Quästionen, jede Quästion eine längere oder kürzere Reihe von Conclusionen unter sich, welche den mit Beziehung auf die abweichenden und gegensätzlichen Ansichten der skotistisch und nominalistisch gesinnten Philosophen und Theologen formulirten Lehrbegriff des heil. Thomas geben. Jede Conclusion wird zuerst thetisch, fast ausschliesslich mit den Worten des heil. Thomas, dargelegt und begründet; sodann werden die abweichenden Meinungen mit ihrer oft sehr ausführlichen Motivirung, häufig wortgetreu, angeführt, endlich die Erwiederung vom thomistischen Standpunkte aus gegeben. Die von Capreolus berücksichtigten Gegner sind: Göthais, Varro, Duns Skotus, Johann von Ripa, Adam, Aureolus, Durand, Gregor von Rimini, Okkam, Guido vom Carmel u. A.; keine irgendwie bemerkenswerthe Ansicht und Meinung dieser Männer bleibt unerwähnt und unwiderlegt. Dabei kann er nicht umhin, öfter als einmal auch die Ansichten seiner eigenen Gesinnungsgenossen, eines Herväus und Paludanus, zu berücksichtigen, so fern diese in der Universalienfrage von der richtigen Mitte des Thomismus abweichen, und den nominalistischen Tendenzen Durand's und Anderer sich nähern. Er ist, wie gesagt, der glänzendste Vertreter des Thomismus im Mittelalter.

Nach Capreolus sind aus den mittelalterlichen Thomisten ganz besonders hervorzuheben: *Dominicus von Flandern*, Dominicaner und Lehrer

zu Bologna († 1500), welcher besonders mit der Erklärung des Aristoteles nach den Grundsätzen der thomistischen Schule sich beschäftigte und den Skotismus bekämpfte; dann *Silvester von Ferrara*, gleichfalls Lehrer zu Bologna († 1525), berühmt durch seinen Commentar zu den Büchern des heil. Thomas gegen die Heiden (contra gentiles), *Sylvester Prieries* und *Didacus Dega* († 1523), welche speciell gegen die Skotisten gerichtete Streitschriften verfassten; und endlich der Cardinal *Cajetan* (Thomas de Vio), welcher einen berühmten Commentar zur theologischen Summe des heil. Thomas schrieb. Daran schliesst sich Dionysius der Karthäuser an, welcher nicht blos als Mystiker, sondern auch als Scholastiker sehr grosses Ansehen genoss [1]).

Zu den Realisten sind endlich noch zwei andere bedeutende Männer dieser Epoche zu zählen, nämlich *Raymundus von Sabunde* und der Mystiker *Johannes Gerson*. Da deren Lehrsysteme manches Eigenthümliche haben und in vielfacher Beziehung eine erhöhte Beachtung und Aufmerksamkeit verdienen, so müssen wir uns hier mit denselben ausführlicher beschäftigen. Da Raymundus die reine Speculation vertritt, während bei Gerson das Mystische vorwiegt, so wollen wir zuerst Raymunds Lehre in's Auge fassen, und dann erst auf Gerson übergehen.

β) Raymundus von Sabunde.

§. 274.

Raymundus von Sabunde, ein spanischer Arzt und Lehrer der Medicin und Philosophie an der hohen Schule zu Toulouse (um 1437), machte sich besonders durch sein religionsphilosophisches Werk: „Theologia naturalis" berühmt. Dieses Buch ist in so ferne merkwürdig, als sich Raymund in demselben, was die Methode betrifft, ganz an Raymundus Lullus anschliesst. Es gibt zwei Bücher, sagt er, aus welchen wir die Wahrheit lernen können, das Buch der Natur und das Buch der heiligen Schrift. Beide unterscheiden sich nach ihrem Inhalte durchaus nicht; denn das eine enthält der Sache und dem Umfange nach dasselbe, was das andere. Nur darin besteht der Unterschied zwischen beiden, dass wir aus dem Buche der Natur nur durch das Medium der Forschung und der Beweisführung die Wahrheit zu erlernen vermögen, während das Buch der heiligen Schrift die Wahrheit selbst uns kategorisch und präceptiv lehrt, also nicht mit Beweisführungen an uns herantritt, sondern auctoritativ seinen Lehrinhalt vorträgt [2]).

1) Vgl. *Werner*, Geschichte des Thomismus, S. 150 ff.

2) *Raymund. de Sabunde*, Theol. nat. (ed Sighart, Solisbaci 1852.) Tit. 212. p. 314. Quamvis autem omnia, quae probantur per librum creaturarum, sint scripta in libro sacrae Scripturae, et ibi contineantur, et etiam illa, quae ibi continentur in libro Bibliae, sint in libro creaturarum: tamen aliter et aliter: quia in scientia libri creaturarum sunt omnia per modum probationis, quia ibi

Aber weil Niemand an die heilige Schrift glauben kann, wenn er nicht zuvor erkannt hat, dass ein Gott sei, und dass er unendlich wahrhaftig sei in dem, was er uns offenbart, diese Voraussetzungen des Glaubens aber von uns nur geschöpft werden können aus dem Buche der Natur: so gestaltet sich für uns das gegenseitige Verhältniss beider Bücher dahin, dass das Buch der Natur dem Buche der heiligen Schrift, was unsere Erkenntniss betrifft, vorausgeht und folglich die Pforte oder der Weg ist, um in das Heiligthum der heiligen Schrift eindringen zu können [1]).

Damit sind denn nun dem Raymundus von Sabunde die leitenden Grundsätze seiner Methode von selbst gegeben. Das Buch der Natur enthält alle Wahrheiten des christlichen Glaubens; daher können sie auch aus demselben auf dem Wege der Vernunftforschung und Beweisführung heraus eruirt werden. Und gerade das ist es, was Raymundus in seiner „Theologia naturalis" zu leisten sucht. Sein Streben geht nämlich dahin, auf der Grundlage der Natur alle Wahrheiten des Christenthums, auch die Mysterien, aus der Vernunft aprioristisch zu deduciren und zu beweisen. Und weil das Buch der Natur als der Weg, als der Eingang zur heiligen Schrift sich verhält, so will er durch dieses Verfahren gerade die Wahrheit der heiligen Schrift und ihres Inhaltes beweisen und gegen alle Angriffe sicher stellen. Er geht daher in seiner Speculation nicht von dem Offenbarungsinhalte als von einem Gegebenen aus, um dann dieses Gegebene so weit möglich speculativ zu durchdringen: sondern er stellt sich vielmehr vorläufig ganz und gar auf den Standpunkt der Natur und der Vernunft, und sucht durch die reine Vernunftspeculation den ganzen Inhalt des Christenthums aus der blossen Vernunft zu deduciren und aprioristisch zu erweisen. Und erst dann, nachdem er auf diesem Wege die christliche Wahrheit nach allen ihren Momenten abgeleitet und gefunden hat, schliesst er, dass das Christenthum, wie es thatsächlich besteht, die wahre Religion sei und sein müsse, weil solches aus jenen durch die Vernunft gefundenen Lehrsätzen mit Nothwendigkeit erfolge.

Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Methode ganz dieselbe ist, wie wir sie bereits bei Raymundus Lullus getroffen haben. Es müssen daher gegen dieselbe auch die gleichen Instanzen gelten wie gegen die Lulli'sche Methode. Sie ist keineswegs die christliche, sie ist vielmehr wesentlich rationalistisch. Denn wer alle Mysterien des Christenthums aus der blossen Vernunft abzuleiten sucht, und erst aus den Resultaten, welche er durch dieses Verfahren gewinnt, auf die thatsächliche

probatur per ipsas creaturas, ... sed in libro Bibliae omnia eadem illa continentur per modum alium, sc. per modum praecepti, et per modum mandati, per modum monitionis et exhortationis, promittendo et comminando.

1) Ib. Tit. 211. p. 311.

Wahrheit des Christenthums schliesst: der befindet sich unstreitig auf dem Boden des Rationalismus, möge sonst seine Lehre beschaffen sein, wie sie wolle.

Allerdings fehlt es bei Raymundus von Sabunde nicht an Aeusserungen, welche dem Rationalismus entgegengesetzt zu sein scheinen. So sagt er, dass unter den Lehren der heiligen Schrift solche seien, welche die Erkenntnisskraft des Menschen übersteigen, und so erhaben sind, dass sie der Mensch zuerst (primo), d. h. ohne die Offenbarung, unmöglich aus sich allein hätte finden können [1]. So verhalte es sich z. B. mit der göttlichen Trinität. Allerdings konnte der Mensch durch die blosse Vernunft zur Erkenntniss der Einheit und Einfachheit Gottes sich erheben; aber dass die Eine göttliche Natur in drei real distincten Personen subsistire, das hätte er nicht allein aus sich, d. i. ohne die Offenbarung, zu erkennen vermögen [2]. Ebenso verhalte es sich mit der Incarnation, so ferne sie eine Thatsache, eine thatsächliche Wahrheit sei, mit der Lehre von der Transsubstantiation, u. s. w. [3]).

Allein diese Concessionen mögen immerhin das Rationalistische, was in der Methode liegt, herabstimmen und mildern; aber sie heben dasselbe keineswegs auf; vielmehr zeigen sie uns gerade, in welche Categorie wir den Rationalismus Raymunds einzustellen haben. Wir wissen, wie alle Theosophen, unter ihnen auch Lullus, im Interesse der menschlichen Erkenntniss mit aller Entschiedenheit auf den Glauben dringen, ja wie sie den Glauben als schlechterdings nothwendig für *alle* menschliche Erkenntniss betrachten. Aber wir wissen auch, dass sie diesen Glauben nicht als eine von der Vernunft verschiedene Erkenntnissquelle, sondern blos als eine vorläufige Disposition betrachten, welche in der Vernunft gegeben sein muss, damit sie zur Erkenntniss der Wahrheit, und zwar aller Wahrheit, der übervernünftigen ebenso gut wie der Vernunftwahrheit, sich zu erheben vermöge. In ähnlicher Weise verhält es sich denn

1) Ib. Tit. 213. p. 315. Sed verba, quae scripta sunt in libro Bibliae, non possunt primo cogitari ab homine, nec intelligi, nec imaginari; non possunt primo cadere in imaginatione hominis; imo sunt supra omnem intellectum, supra omnem aestimationem, et supra omnem opinionem et cogitationem omnium hominum, et sunt totaliter incogitabilia ab omni homine, eo, quia sunt altissima et profundissima, et secretissima.

2) Ib. l. c. Quis enim homo potuit primo cogitare in corde suo et affirmare et dicere, quod tres personae essent realiter distinctae: ita quod una non est alia, et essent una et eadem essentia et substantia numero: ita, quod una et eadem res numero et essentia esset in tribus realiter distinctis personis: et quod tres personae essent unus Deus simplex et indivisibilis. Hoc enim est supra omnem cogitationem et supra omne cor humanum, nec aliquis homo potest hoc primo cogitare nec dicere. Bene enim homo potuit cogitare, quod unus Deus esset tantum, simplex et indivisibilis; sed quod unus Deus esset tres personae realiter distinctae et aequales in omnibus: hoc non potuit primo cadere in corde hominum.

3) Ib. l. c. p. 316 sqq.

auch bei Raymund. Wenn derselbe alle Mysterien des Christenthums aprioristisch aus der Vernunft abzuleiten sucht, und doch zugleich behauptet, dass der Mensch dieselben zuerst, d. i. durch seine Vernunft allein ohne die Offenbarung unmöglich zu finden vermöge, so ist damit im Grunde Nichts anderes gesagt, als dass Offenbarung und Glaube vorausgehen müssen, um der menschlichen Vernunft jene Disposition zu geben, welche nothwendig ist, damit sie in den Process jener aprioristischen Erkenntniss der christlichen Mysterien eingehen könne, deren Resultate den Inhalt der „natürlichen Theologie" bilden. Mit andern Worten: Die Mysterien des Christenthums lassen sich aus der Vernunft nicht ableiten, bevor sie durch die Offenbarung gegeben sind; aber nachdem sie geoffenbart sind, ist die Vernunft im Stande, jene Ableitung zu bewerkstelligen, weil sie nun durch die Offenbarung und durch den Glauben jene Disposition gewonnen hat, welche zu der gedachten Operation vorausgesetzt ist. So stellt sich uns die Methode Raymunds von Sabunde ebenso, wie die seines Vorgängers Lullus, als eine *theosophisch*-rationalistische dar; und wir müssen ihn daher, von diesem formalen Standpunkte aus betrachtet, eben so, wie diesen seinen Vorgänger, in die Categorie der Theosophen einreihen.

Was nun den Inhalt der Lehre Raymunds betrifft, so finden sich in derselben allerdings keine eigentlichen dogmatischen Irrthümer vor; vielmehr schliesst er sich überall enge an Anselm, Hugo von St. Victor, Thomas von Aquin u. A. an; allein das ist offenbar nicht der Methode als solcher zu verdanken, sondern auf Rechnung seines unverfälschten christlichen Bewusstseins zu setzen. Dagegen bringt es die Methode mit sich, dass das Uebernatürliche als solches in Raymunds Lehre wenig betont wird, sondern Alles als ein Natürliches erscheint. Wo Alles aus der Vernunft abgeleitet wird, da muss mit dem Ueberverünftigen auch das Uebernatürliche als solches verschwinden, und der ganze Lehrinhalt muss ein naturalistisches Gepräge annehmen. Und das ist denn auch die eigentliche Schattenseite der Lehre Raymunds, was deren Inhalt betrifft, so correct auch im Uebrigen die anderweitigen Lehrsätze sein mögen. — Sein Styl ist, wie bei einem Südländer nicht zu verwundern, breit und gedehnt, aber flüssig und leicht, und liest sich sehr angenehm. Das Schwerfällige der zeitgenössischen Scholastik liegt ihm fern.

Wir wollen nun die Grundzüge seines Systems in gedrängtem Ueberblicke zur Darstellung bringen.

§. 275.

Alle Gewissheit unserer Erkenntniss, sagt Raymund, beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse, welche für die Wahrheit dieser Erkenntniss sprechen. Je zuverlässiger diese Zeugnisse, desto sicherer die Erkenntniss, und umgekehrt. Kein Zeugniss kann nun aber zu-

verlässiger sein, als das, welches die Dinge von sich selbst ablegen, weil die Zuverlässigkeit der Zeugen um so mehr wächst, je näher sie dem Bezeugten stehen, und Nichts dem Bezeugten näher steht, als dieses sich selbst. Was also über eine Sache aus dieser Sache selbst bewiesen wird, das hat die meiste Gewissheit. Daher muss der Mensch, wenn er mit Sicherheit all das erkennen will, was ihn selbst betrifft, was auf sein Heil oder auf seine Verdammung, auf seine Glückseligkeit oder Unglückseligkeit sich bezieht, von sich selbst, von seiner eigenen Natur ausgehen, und daraus die entsprechenden Beweise entnehmen. Dazu ist aber nothwendig, dass der Mensch, welcher thatsächlich sich selbst entfremdet ist, aus dieser Selbstentfremdung heraustrete, in sich selbst zurückkehre und sich selbst zu erkennen suche. Je weiter er in der Selbsterkenntniss fortschreitet, um so mehr erweitert sich auch der Kreis seiner Erkenntniss überhaupt, und um so sicherer und fester wird dieselbe[1]).

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun der wesentliche Fortgang der menschlichen Erkenntniss leicht bestimmen. Da der Mensch sich selbst entfremdet ist, so muss er durch ein äusseres Medium zur Erkenntniss seiner selbst zurückgeführt werden. Und dieses äussere Mittel ist die Natur. Durch die Betrachtung der Natur soll er die Selbsterkenntniss gewinnen. Die Natur ist die Stufenleiter, durch welche der Mensch zu sich selbst emporsteigen soll. Ist nun aber der Mensch auf diesem Wege zur Selbsterkenntniss gelangt, dann kann er den zweiten Schritt thun und von sich aus zur Erkenntniss desjenigen Wesens aufsteigen, welches über ihm steht, nämlich zur Erkenntniss Gottes. Die Selbsterkenntniss leitet den Menschen zur Gotteserkenntniss fort. Darin vollendet sich dann seine Erkenntniss[2]).

Betrachten wir denn nun zuerst die äussere Natur, so können wir in derselben vier Haupt-Wesensstufen unterscheiden. Die unterste Stufe ist die Stufe derjenigen Dinge, welche blos sind; auf dieselbe folgt die Stufe derjenigen Wesen, welche nicht blos sind, sondern auch leben. Ueber diese erhebt sich wiederum die Stufe derjenigen Dinge, welche sind, leben und empfinden. Und endlich folgt auf höchster Linie die Stufe jener Wesen, welche sind, leben, empfinden, denken und frei wollen. Das ist die Stufenordnung der Elementardinge, der Pflanzenwelt, der Thierwelt und der Menschenwelt[3]). So ist der Mensch von

1) Ib. Tit. 1. p. 1 sq.

2) Ib. Tit. 1. p. 2 sq. Per illa, quae sunt inferiora hominis, itineramus et ascendimus ad hominem, et per hominem imus et ascendimus in Deum, sicuti per veram scalam, per quam debemus ascendere in cognoscendo. Aliter est impossibile veritatem cognoscere recte. Ita quod duo sunt ascensus et duo diaetae. Prima diaeta est primus ascensus, et est de omnibus inferioribus usque ad hominem. Secunda diaeta et secundus ascensus est de homine usque ad Deum.

3) Ib. Tit. 1. p. 3 sqq.

den untergeordneten Dingen auf sich selbst hingeleitet; er erkennt sich selbst in doppelter Beziehung, in so fern er nämlich mit den untergeordneten Wesen in gewissen Eigenschaften übereinkommt, und in so fern er von diesen Wesen nach andern Eigenschaften sich wesentlich unterscheidet. Diese Uebereinstimmung und diesen Unterschied seiner selbst von den übrigen Dingen kann und soll er dann noch näher erforschen, und je weiter er in dieser Forschung fortschreitet, um so vollkommener erkennt er sich selbst [1]).

Und damit ist ihm denn dann die Grundlage untergebreitet, um durch den Beweis zur Erkenntniss Gottes aufzusteigen. Alles, was in den übrigen Dingen zerstreut und getrennt sich findet, das Sein, das Leben, das Empfinden, ist im Menschen zu Einer Einheit verbunden und durch die Vernunft gekrönt. Der Mensch ist der Mikrokosmus. Diese Vereinigung aller Dinge im Menschen setzt aber eine über dem Menschen stehende Ursache voraus, welche diese Vereinigung bewerkstelligt hat. Denn wie der Mensch den untergeordneten Dingen das nicht gegeben hat, was sie besitzen, so konnte er auch sich selbst das nicht geben, was er besitzt. Er muss also einen Urheber der übrigen Dinge sowohl als auch seiner selbst voraussetzen, d. h. er muss einen über der Welt und über dem Menschen stehenden Gott anerkennen. Die constante Ordnung der Welt setzt Gott als weisen Ordner über der Welt voraus, welchem als solchem Alles angehört und hörig ist, die Natur und der Mensch [2]).

An diese Voraussetzungen schliesst sich nun die weitere theologische Lehre Raymunds an. Gott kann nur Einer sein. Denn obgleich die weltlichen Dinge viele und verschiedene sind, so sind sie doch, wie wir gesehen haben, zu einer einheitlichen Ordnung mit einander verbunden. Eine einheitliche Ordnung setzt aber wesentlich Einen Ordner voraus. Alle Dinge streben nach der Einheit im Menschen; um wie viel mehr muss die Natur des Menschen auf ein einheitliches Wesen als auf sein Ziel hingerichtet sein [3])! — Und diesem Wesen muss eine noch weit vollkommnere Einheit zukommen, als der menschlichen Natur; denn so verlangt es die ordnungsgemässe Aufstufung der Vollkommenheit in den Dingen. Die Naturwesen sind verschieden nach Arten sowohl, als auch nach Individuen; sie finden daher ihr Ziel in einer Natur, welche blos eine Vielheit nach den Individuen, aber nicht mehr nach Arten in sich schliesst, d. h. in der menschlichen Natur. Sie centriren somit in einer höhern Einheit, welche ihnen selbst nicht eigen ist. Deshalb muss diese höhere Einheit der menschlichen Natur wiederum unter einer noch höhern Einheit stehen; sie muss in einer solchen Einheit ihr Ziel finden, in welcher gar keine Vielheit mehr ist, nicht blos keine Vielheit nach

1) Ib. Tit. 2. — 2) Ib. Tit. 3. — 3) Ib. Tit. 4.

Arten, sondern auch keine Vielheit nach Individuen; d. h. Gott kann wesentlich nur ein Einziger sein [1]).

Wenn aber Gott über allen Naturen und folglich auch über der menschlichen Natur erhaben ist, dann muss er grösser sein als alle andern Naturen, grösser als selbst die menschliche Natur. Nun ist aber die menschliche Natur unendlich der Möglichkeit nach, weil sie in's Unendliche vervielfältigt werden kann in den Individuen. Soll also die göttliche Natur grösser sein als die menschliche, dann muss sie unendlich sein der Wirklichkeit nach (actu infinita), weil es zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit kein Mittleres gibt. Somit ist Gott als der wesentlich Eine zugleich auch der Unendliche, nicht der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach [2]).

Wenn ferner alle Wesensstufen, welche wir oben ausgeschieden haben, in Gott ihren Ursprung haben, wenn Gott es ist, welcher den Dingen das Sein, das Leben, das Empfinden und das Denken und Wollen verliehen hat, dann müssen diese Eigenschaften auch ihm selbst und zwar vor allen andern Dingen zukommen, weil er sie sonst diesen Dingen nicht hätte verleihen können [3]). Und zwar müssen sie ihm vermöge seiner Unendlichkeit in unbeschränktem Masse zukommen [4]). Vergleichen wir aber diese Eigenschaften miteinander, so sehen wir, dass das Leben, das Empfinden, das Denken und Wollen durch das Sein bedingt sind, woraus folgt, dass das Sein als die Grundlage und die Voraussetzung aller andern Eigenschaften

1) Ib. Tit. 5. Si enim humana natura, ad quam tendunt omnes res inferioris naturae, est magis una, quam sunt omnes inferiores, quia illae sunt plures et diversae naturae et species, et inter eas est magna diversitas et modica unitas: in humana autem natura est unitas in natura et in specie: ergo similiter natura illa, quae est supra hominem, et cui homo subjicitur, dicitur esse magis una, quam humana natura, et in ea debet esse major unitas. Sed inferiores naturae, quae serviunt humanae, sunt plures et diversae in speciebus et in individuis: humana natura est una in natura et in specie: sed plures et diversa in individuis. Ergo illa natura, quae est supra hominem, et quae dominatur homini, debet esse una in natura, et in specie, et una in individuis. Ita quod in ea non debet esse nisi una natura, una species, et unum individuum, et nulla diversitas in individuis: aliter non esset magis una, quam humana natura.

2) Ib. Tit. 6. Praeterea divina natura, quae est supra omnes naturas, debet esse major, quam omnes aliae: Ita etiam debet esse major quam humana natura, Sed humana natura est infinita in possibilitate, quia est multiplicabilis, quantum est de se, in infinitum.... Si ergo humana natura est infinita possibilitate, cum sit facta, sequitur quod divina natura sit infinita magis, et hoc non potest esse nisi actu, quia inter actum et potentiam nihil est medium. Et quia nullo modo potest multiplicari in individuo: sequitur, quod tota infinita actu est in uno individuo, et extra illud individuum non potest esse.

3) Ib. Tit. 7. In Bezug auf das sentire jedoch bemerkt Raymund Tit. 29. Non tamen tale sentire est in Deo, sicut in aliis rebus, quia hoc est impossibile, sed nobilissimo et perfectissimo modo, sicut ei convenit. — 4) Ib. Tit. 3.

anerkannt werden müsse [1]). Nun hat aber Gott weder das Sein, noch in Folge dessen auch das Leben, Empfinden, Denken und Wollen empfangen, sondern er besitzt all dieses durch sich und aus sich. Daraus folgt, dass, wenn das Sein in Gott als die Grundlage aller andern Eigenschaften in Gott gedacht werden muss, die andern Eigenschaften sich zu diesem Sein nicht verhalten können als etwas in dasselbe Aufgenommenes, als etwas mit demselben Verbundenes, sondern dass alle diese Eigenschaften mit seinem Sein schlechterdings identisch sein müssen [2]). Wollen wir also die göttlichen Eigenschaften nach ihrem wahren Wesen erkennen, so müssen wir unsern Blick auf sein Sein richten; kennen wir dieses, dann kennen wir auch alles Andere in Gott [3]).

So müssen wir denn dieses göttliche Sein vor Allem denken als ein nicht empfangenes, als das aus sich seiende und darum auch absolut erste Sein. Als solches ist es, wie schon gezeigt, frei von aller Zusammensetzung; es ist absolute Einfachheit. Daraus folgt dann wiederum, dass in Gott Sein und Wesen nicht verschieden sind, dass Gott selbst sein Sein ist, und umgekehrt. In Allem, was sein Sein empfangen hat, ist Sein und Seiendes verschieden; in Gott, weil er durch sich und aus sich ist, sind sie Eins. Ist aber Gott selbst sein Sein, und zwar letzteres in absoluter Einfachheit, dann schliesst er auch wesentlich alles Nichtsein von sich aus. Was sein Sein empfangen hat, das ist an sich selbst Nichts, und folglich kann man an demselben ein Doppeltes unterscheiden: Das Nichtsein, welches es aus sich, und das Sein, welches es von einem Andern hat. In Gott aber kann dieser Unterschied nicht stattfinden; er ist durch sich und aus sich; daher ist in ihm nur Sein, kein Nichtsein. Schliesst demnach Gott das Nichtsein wesentlich aus, dann ist damit von selbst gegeben, dass er ohne Anfang und ohne Ende, dass er ewig und unvergänglich ist. Es folgt ferner, dass er ohne alle Potenzialität gedacht werden müsse, weil diese ein Nichtsein in Bezug auf die Actualität in sich schliesst; es folgt, dass er als schlechterdings unveränderlich, als die absolute Vollendung, als die unendliche Vollkommenheit aufzufassen sei [4]).

1) Ib. Tit. 9.

2) Ib. Tit. 10. Esse in Deo erit principium, radix et fundamentum aliorum: et cum ipse a nullo receperit esse, nec per consequens vivere, sentire, nec intelligere: ergo sequitur, quod vivere in ipso non est receptum in ipso esse, neque sentire in ipso vivere, nec intelligere seu liberum arbitrium in ipso sentire: et sic de aliis. Quare sequitur, quod vivere non est conjunctum cum esse, nec sentire cum vivere, nec intelligere cum aliis, nec in eo est aliqua conjunctio ipsorum.... In ipso Deo vivere est idem quod esse, et sentire idem quod esse, et intelligere idem quod esse: ergo omnia idem sunt quod esse, et quidquid est in ipso, idem quod esse.

3) Ib. Tit. 11. — 4) Ib. Tit. 12. 13.

§. 276.

Damit sind wir nun aber von selbst auf eine andere Betrachtung fortgeleitet. Wenn Gott alles Nichtsein von sich ausschliesst, so muss er alles, was ein Sein ist, in sich schliessen; nichts von demselben kann ihm fehlen. Das göttliche Sein muss also auch alles Sein der geschöpflichen Dinge in sich enthalten; Gott ist das allgemeine Sein [1]). Aber freilich muss hier ein doppeltes Sein der geschöpflichen Dinge unterschieden werden. Anders sind die Dinge in ihrem Fürsichsein, anders sind sie in Gott. In Gott sind sie nämlich in der Art, wie das Sein des Kunstwerkes in dem Geiste des Künstlers ist. In dieser Weise aber sind sie ewig in Gott; und da keine Vielheit in dem göttlichen Sein sich finden kann, so sind sie in dem göttlichen Sein auch eine unterschiedslose Einheit, und sie können und müssen dieses sein, weil sie dasselbe sind mit dem einfachen göttlichen Sein [2]).

Wenn aber auch das Fürsichsein der Dinge von ihrem Sein in Gott wohl zu unterscheiden ist, so kann doch auch das reale Sein der Dinge von dem göttlichen Sein nicht getrennt sein. Es ist zwar nicht dasselbe mit dem göttlichen Sein; aber es gründet doch in dem letztern als in seiner Ursache. Denn das göttliche Sein ist das erste Sein, und darum muss alles andere Sein aus ihm entspringen. Seinen Ursprung aus Gott kann es aber wiederum nicht in der Weise haben, dass es etwa als Theil aus dem göttlichen Sein genommen wäre; denn von dem absolut einfachen göttlichen Sein kann sich kein Theil ablösen, weil es eben keine Theile hat. Es muss also dieses Sein vom Nichtsein kommen, aus Nichts werden, d. h. die Dinge können aus Gott nur hervorgehen durch Schöpfung aus Nichts [3]). Sind aber die Dinge aus Nichts geschaffen, dann ist ihnen nothwendig das Nichtsein beigemischt, und sie müssen daher Eigenschaften haben, welche den oben entwickelten göttlichen Eigenschaften entgegengesetzt sind. Sie sind begränzt, zusammengesetzt, vielfach, veränderlich, zeitlich; denn sie

1) Ib. Tit. 14. Esse Dei est universale omnium. — 2) Ib. Tit. 14.

3) Ib. Tit. 15. Et quia esse Dei fugat omne non esse, ideo nullum esse potest esse extra ipsum. Et cum creaturae habeant proprium esse reale distinctum et separatum ab esse Dei: ergo illud esse reale non est in Deo? Et dicendum, quod esse tale reale rerum omnium necessario est in Deo. Non quidem, quod sit idem esse Dei, sed necesse est, quod veniat ab esse Dei, et oriatur ab esse ipsius Dei totaliter. Quia esse Dei est primum, et non acceptum, neque inceptum, ergo necesse est, quod omne aliud esse oriatur ab isto esse, et pullulet ab isto esse tanquam a radice. Et quia esse Dei est indivisibile, summe simplex: ideo tale esse rerum impossibile est quod sit decisum aut sumptum ab esse Dei, quod est infrangibile. Ergo necesse est, quod fit et venit de non esse et de nihilo, postquam non potest venire de esse, quod est Deus. Et quia non esse et nihil non possunt producere aliquid, ergo necesse est, quod esse primum produxerit omne aliud esse reale de non esse et de nihilo.

haben ja ihr Sein nicht aus sich, sondern sie haben es empfangen, und wie aus dem Aussichsein die Einfachheit, Unendlichkeit, Einheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit folgt, so aus dem Empfangenhaben des Seins die Endlichkeit, Zusammengesetztheit, Vielfachheit, Veränderlichkeit und Zeitlichkeit [1]).

Was aber die Art und Weise betrifft, wie Gott die Dinge geschaffen hat, so sind die Dinge nicht durch einen natürlichen Process aus Gott hervorgegangen, sondern Gott hat sie mit Erkenntniss und freiem Willen hervorgebracht. Denn da Gott denkend und wollend, und dieses Denken und Wollen mit seinem Sein identisch ist, so kann er nur thätig sein durch Denken und Wollen, und es müssen also auch die Dinge dieser Thätigkeit Gottes ihre Entstehung verdanken. Gott bringt die Welt hervor per modum artis, nicht per modum naturae. Darum ist die Welt auch nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit von Gott geschaffen worden [2]). Gott, als das an sich absolut vollkommene Wesen, bedarf der Welt nicht zu seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit; wenn er sie also schafft, so schafft er sie mit absoluter Freiheit [3]). Ebenso kann die Welt, als von Gott geschaffen, nicht ewig sein, sondern muss einen Anfang ihres Bestehens haben. Was nämlich geschaffen ist, das ist als solches ganz ungleich dem Schöpfer; es hat, wie wir gesehen haben, Eigenschaften, welche denen des Schöpfers ganz entgegengesetzt sind. Diese Ungleichheit mit dem Schöpfer muss in jeder Beziehung ihren Ausdruck und ihre Offenbarung finden. Wäre aber die Welt ewig geschaffen, so würde in dieser Ewigkeit ihres Bestandes schon eine gewisse Gleichheit mit dem Schöpfer hervorleuchten, welche nicht zulässig ist. Zudem würde es, falls die Welt ewig wäre, den Anschein haben, als bedürfte Gott der Welt: was wiederum nicht zulässig ist. Daraus müssen wir schliessen, dass Gott die Welt nicht ewig geschaffen habe, dass vielmehr die letztere einen Anfang ihres Seins gehabt habe [4]). Wenn es endlich feststeht, dass Gott die Welt per modum artificis geschaffen habe, jeder Künstler aber in seiner Thätigkeit einen bestimmten Zweck verfolgt, so kann auch Gott die Welt nicht ohne Zweck geschaffen haben. Und da Nichts ausser ihm war, als er die Welt schuf, so konnte er die Welt nur um seiner selbst willen schaffen. Aber da er selbst ihrer nicht bedurfte, so ist er selbst der Zweck der Welt nur in so fern, als diese dazu geschaffen ist, um an seiner Vollkommenheit, an seinem Sein einigermassen Theil zu nehmen [5]). Und dazu soll sie gelan-

1) Ib. Tit. 16. — 2) Ib. Tit. 17. — 3) Ib. Tit. 18. — 4) Ib. Tit. 19.

5) Ib. Tit. 20. Deus produxit ipsum esse novum de nihilo, ut istud esse creatum participaret illud aeternum esse. Non quidem quod unum esse mutaretur in aliud esse, quia hoc esset impossibile; sed ipsum esse de nihilo productum uniretur ipsi esse immutabili, ut perficeretur in eo, ut scilicet essent ibi duo bona, scili-

gen durch Verwirklichung seines Willens. Der göttliche Wille ist das Gesetz aller Dinge [1]).

In dieser Production des Geschöpflichen von Seite Gottes ist uns nun aber die Grundlage untergebreitet, um auf derselben zur Erkenntniss einer noch höhern und vorzüglichern Production in Gott uns zu erheben. Es gibt nämlich zwei Arten der Production, die eine, welche per modum artis, die andere, welche per modum naturae geschieht. In der einen verhält sich der Hervorbringende als Künstler, welcher eine ihm selbst fremde Materie bildet und gestaltet; in der andern dagegen bringt er aus seiner eigenen Natur ein Anderes hervor. So verhält sich der Mensch in der erstern Weise productiv z. B. zu einem Hause, welches er baut; in der letztern dagegen verhält er sich productiv zu dem Sohne, welchen er erzeugt. Nun ist es aber klar, dass die letztere Art der Production in ihrem Wesen weit höher steht als die erste, einmal weil das Product hier der Natur selbst entstammt, während es dort der Natur äusserlich bleibt, und dann, weil das Product hier ein viel edleres und vorzüglicheres ist, als dort; denn hier ist es ein Mensch, ein lebendes vernünftiges Wesen; dort ist es nur Etwas tief unter dem Menschen stehendes, — ein Haus. Lässt sich dieses nicht in Abrede stellen, so folgt daraus von selbst, dass, wenn in Gott ausser der Productio artificialis, welche sich auf die Welt bezieht, auch noch eine Productio naturalis stattfinden würde, diese auch in Gott weit höher und vortrefflicher sein würde, als jene. Es muss daher die Frage entstehen, ob in Gott eine solche Productio naturalis wirklich angenommen werden müsse [2]).

Dieses nun glaubt Raymund apodiktisch beweisen zu können. Er beruft sich darauf, dass eine Production, welche Gott zukommt, so fern er Gott ist, für Gott gewiss weit mehr convenient sei, als jene, welche ihm zukommt, so fern er als Künstler sich verhält. Jene Production aber, vermöge welcher Gott aus Gott hervorgeht, komme ihm eben zu, so fern er Gott sei [3]). — Gott müsse sich ferner weit mehr gefallen in dem, was er hervorbringt aus seiner Natur, als in dem, wozu er sich nach Art eines Künstlers verhält. Da nun in Gott die höchste Complacenz angenommen werden müsse, so habe er auch zuvor natürlich productiv sein müssen, bevor er künstlich productiv wurde in der Schöpfung der Welt. — Ausserdem folge daraus, dass Gott in seinem Wesen und in seiner Wirksamkeit unendlich ist, nothwendig, dass auch seine Production eine unendliche sein müsse; und dieses sei sie

cet ipsum esse productum, et ipsa communicatio vel unio seu participatio ipsius esse excellentissimi et optimi; ut sic manifestaretur sua liberalitas, qua sine indigentia sui voluit producere aliud esse, ut ei se communicaret, nec indiguit ipsum esse, quod Deus est, ut se communicaret alicui extra, sed sua mera liberalitate se voluit communicare. Tit. 36.

1) Ib. Tit. 37. 38. — 2) Ib. Tit. 46. — 3) Ib. Tit. 47.

nur dann im vollsten Maasse, wenn ihr ein unendliches Product entspricht. Dieses kann nun selbstverständlich nicht ausser Gott sein; es muss ihm immanent bleiben, und identisch mit ihm dem Wesen nach sein. Und das setzt dann wiederum voraus, dass die Production nicht eine artificielle, sondern eine natürliche sei [1]). — Die höchste Wonne und Seligkeit ist ferner bedingt durch einen Theilnehmer an derselben; denn derjenige kann keineswegs vollkommen glückselig genannt werden, welcher keinen Gefährten im Genusse dieser Seligkeit besitzt. So muss also Gott einen Gefährten seiner Seligkeit haben, welchen er unendlich liebt, und von welchem er hinwiederum unendlich geliebt wird; denn nur diese unendliche Liebe begründet eine wahre und volle beiderseitige Theilnahme an der Einen unendlichen Seligkeit. Diese unendliche Liebe ist aber wiederum nur dann möglich, wenn der Gefährte der göttlichen Seligkeit aus der Natur Gottes selbst, und folglich mit Gott gleichwesentlich ist [2]).

Durch diese Beweise, mit denen sich noch einige andere verbinden, glaubt Raymund die Wahrheit einer immanenten Production in Gott genügend festgestellt zu haben. Wenn nun aber in Gott eine productio per modum naturae ist, so muss dieselbe, weil die göttliche Natur eine intellectuelle und geistige ist, näher bestimmt werden als productio per modum naturae intellectualis. Eine geistige Natur verhält sich aber productiv in zweifacher Weise: nach dem Verstande und nach dem Willen. Eine solche doppelte natürliche Production muss also auch in Gott angenommen werden; und so resultirt in Gott auf der einen Seite das persönliche Wort, auf der andern Seite die persönliche Liebe. Das nun ist das trinitarische Leben Gottes [3]).

Wir können dem Raymund in die weitere Entwicklung dieser Gesichtspunkte nicht mehr folgen: das Gesagte genügt, um uns die Art und Weise erkennen zu lassen, wie er aus dem „Buche der Natur" das trinitarische Leben Gottes herauslesen und begründen will. Die Beweise sind, wie wir sehen, meistens nicht originell, sondern mehr oder weniger von seinen Vorgängern, besonders von Richard von St. Victor entlehnt. Aber sie sollen uns nach Raymund über die Dreieinigkeit Gottes vergewissern, obgleich wir freilich das Wie derselben nicht begreifen, sondern blos durch Analogien uns dasselbe einigermassen verständlich machen könnten [4]).

§. 277.

Gehen wir nun auf die anthropologische Lehre Raymunds über, so weicht derselbe in seinen Bestimmungen über die Natur des Menschen von den Grundsätzen der Scholastik im Allgemeinen nicht ab. Er sucht die Immaterialität und Geistigkeit der menschlichen Seele durch ver-

1) Ib. Tit. 47. — 2) Ib. Tit. 49. — 3) Ib. Tit. 51. 52. — 4) Ib. Tit. 53. 54.

schiedenartige Gründe darzuthun. Alle übrigen Creaturen, sagt er, sind dem Menschen dienstbar: das wäre nicht möglich, wenn er auf gleicher Stufe mit ihnen stände, wenn er ein blos körperliches Wesen wäre[1]. Der Mensch erkennt die Dinge ohne die materiellen Bedingungen, welche ihnen anhängen, in ihrem reinen Sein; er erkennt nicht das Einzelne allein, sondern auch das Allgemeine. Auch das wäre nicht möglich, wenn in ihm nicht ein geistiges Princip wäre, welches als das Subject dieser Erkenntnissthätigkeit zu Grunde läge, weil die Erkenntniss in ihrer Art sich stets nach der Art des erkennenden Subjectes richtet[2]. Vernunft und Freiheit können nicht in einem körperlichen Wesen begründet sein.

Diese in sich immaterielle, geistige Seele ist nun für den Leib unmittelbar das Princip des Lebens, der Empfindung und Bewegung; für sich selbst aber ist sie denkend und wollend thätig[3]. Als intellective Seele, als welche sie in ihrer Thätigkeit nicht an die Organe des Leibes gebunden ist, hat sie also zwei Grundkräfte: Verstand und Wille. Beide mit einander bilden das Liberum arbitrium[4]. Durch dieses liberum arbitrium unterscheidet sich der Mensch wesentlich vom Thiere[5]. Durch dieses ist er Herr seiner Handlungen, ist der Zurechnung, des Verdienstes und der Schuld fähig[6]. Das Liberum arbitrium ist es, durch welches eigentlich die Würde und der Vorzug des Menschen vor allen übrigen Dingen begründet ist[7].

Das nun sind die psychologischen Voraussetzungen der Ethik, deren Grundlagen und Lehrsätze Raymund mit besonderer Vorliebe ausgeführt hat. Alles, was Gott schuf, hat er aus Liebe geschaffen. Aus dieser Liebe stammt Alles, was die geschöpflichen Dinge besitzen. Es ist nun aber ein grosser Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Dingen. Der Mensch erkennt sich selbst und Alles, was er von Gott empfangen hat, er erkennt auch den Urheber all dieser Gaben. Die übrigen Wesen dagegen erkennen weder das, was sie von Gott empfangen haben, noch erkennen sie den Urheber dieser Gaben. Daraus folgt, dass die übrigen Dinge nicht um ihrer selbst willen, sondern vielmehr des Menschen wegen geschaffen worden sind[8]. Sie sind einzig und allein zum Dienste des Menschen da, zum Dienste sowohl seines leiblichen Lebens, als auch zur Vermittlung und Förderung seines geistigen Lebens in Erkenntniss und That[9]. Alle Dinge bilden mit dem Menschen Einen Leib, Einen Staat, Ein Reich, dessen Haupt und Herrscher eben der Mensch ist [10].

1) Ib. Tit. 102. 217. p. 333 sqq. — 2) Ib. Tit. 203. 217. p. 331 sqq.
3) Ib. Tit. 105. p. 138. Tit. 221. p. 341.
4) Ib. Tit. 92. Intellectus et voluntas constitunt liberum arbitrium. Tit. 105. q. 141. — 5) Ib. Tit. 62. — 6) Ib. Tit. 82. — 7) Ib. Tit. 62. — 8) Ib. Tit. 96. 9) Ib. Tit. 97. 98. — 10) Ib. Tit. 96.

Verhält sich diess also, dann folgt daraus von selbst, dass der Mensch von Natur aus Gott verpflichtet ist, und zwar einerseits für sich, weil er Alles, was er ist und hat, von Gott empfangen hat, dann aber andererseits auch für alle andern Dinge, weil alle nur seinetwegen da sind [1]). Daraus sieht man leicht, wie gross die Verpflichtung des Menschen gegen Gott ist. Die Grösse dieser seiner Verpflichtung bestimmt sich nämlich einerseits nach dem Werthe aller geschöpflichen Dinge, und andererseits nach dem eigenen Werthe des Menschen selbst, welcher offenbar weit grösser ist, als der aller andern geschöpflichen Dinge. Je grösser der Werth der Gabe, desto grösser die Verpflichtung. Die Verpflichtung des Menschen ist also die grösste, weil er für alle Gaben Gottes ohne Ausnahme Gott verpflichtet ist [2]). Und noch mehr wächst die Grösse seiner Verpflichtung, wenn man bedenkt, dass alle diese Gaben von Gott aus freier Liebe gespendet sind [3]), und dass der Mensch derselben nothwendig für die Zwecke seines Daseins bedarf [4]).

Ist nun aber die natürliche Verpflichtung des Menschen gegen Gott die grösste, welche sich denken lässt, dann entsteht die Frage, *wozu* denn der Mensch Gott verpflichtet sei, *was* er ihm vermöge jener grossen Verpflichtung schulde. Offenbar schuldet er Gott das Edelste und Vorzüglichste, was er besitzt, und muss es ihm hingeben auf die vollkommenste Weise, deren er fähig ist. Der Mensch muss also etwas besitzen, was er mit voller Freiheit, ohne allen Zwang und alle Nothwendigkeit an Gott hingeben kann, was also vollkommen sein eigen ist: und gerade dieses Etwas muss das Edelste und Vorzüglichste sein, was er besitzt. Dieses Etwas nun können nicht äussere Dinge sein, weil diese nicht sein vollkommenes Eigenthum sind, mit welchem er unter jeder Bedingung frei schalten kann, da sie ihm auch wider seinen Willen entrissen werden können, was in gleicher Weise auch von seinem eigenen Leibe gilt. Was er also Gott hinzugeben hat, kann nur seine Seele, oder Etwas in seiner Seele sein. Da aber gewisse Kräfte seiner Seele an die leiblichen Organe gebunden sind, und folglich gleichfalls nicht vollkommen in seiner freien Macht stehen, so kann es nicht seine ganze Seele sein, welche er Gott hingeben muss; es kann vielmehr nur jener Theil der Seele sein, nach welchem dieselbe ohne körperliches Organ wirksam ist. Und das ist das Liberum arbitrium [5]). In diesem sind jedoch wiederum zwei Momente zu unterscheiden: der Verstand und der Wille. Von diesen beiden ist der Wille allein das wahrhaft freie im Menschen, dasjenige, was sich und sein Thun ganz und gar in seiner Macht hat. Daher kann das, was wir Gott schulden, nur der Wille oder ein Geschenk des Willens sein, welches dieser letztere ganz in seinem freien

1) Ib. Tit. 96 p. 121. — 2) Ib. Tit. 100. 101. — 3) Ib. Tit. 106 — 4) Ib. Tit. 107. — 5) Ib. Tit. 109.

Belieben hat. Und dieses schlechterdings freie Geschenk des Willens ist die *Liebe*. Die Liebe ist es also, welche wir Gott vermöge unserer natürlichen Verpflichtung gegen ihn schulden[1]). Wie Gott den Menschen liebt, und in allen Dingen nur den Menschen liebt, so will er auch hinwiederum von ihm geliebt sein. Liebe fordert Gegenliebe[2]). Alle Geschöpfe fordern den Menschen zu dieser Liebe auf, weil nur dadurch der Dienst, welchen sie dem Menschen leisten, seine rechte Beziehung erhalten kann. Verweigert der Mensch Gott die Liebe, dann vereitelt er den Zweck des ganzen Universums[3]). Die Liebe ist das Band, welches den Menschen und durch den Menschen das ganze Universum mit Gott verbindet[4]). Diese Liebe bezieht sich zwar ihrem Wesen nach auf Gott, und nur auf Gott; aber eben weil sie Liebe Gottes ist, muss sie auch Liebe desjenigen sein, worin das Bild Gottes widerstrahlt; d. h. wenn der Mensch Gott liebt, dann muss er auch Alles lieben, was Gottes ist, und in so fern es Gottes ist. Die Liebe Gottes schliesst also auch die Liebe aller Geschöpfe in sich, besonders aber die Liebe zu sich selbst und die Liebe des Nächsten, weil die menschliche Creatur Gott am nächsten steht, und nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen ist. Und eben weil sie in der Gottesliebe eingeschlossen ist, kann und darf diese Liebe nur eine Liebe in Gott und durch Gott sein[5]). Und so ist die Gottesliebe auch das allgemeine Band, welches alle Menschen und alle Creaturen mit einander zu einer Einheit verbindet[6]).

So wird denn das ganze höhere Leben des Menschen von Raymund auf die Liebe reducirt. Er wird nicht müde, die Macht und Tragweite dieser Liebe zu schildern, und dabei zugleich noch auf eine andere Liebe hinzuweisen, welche der Gegensatz und die Negation der wahren Liebe ist. Die Liebe im Allgemeinen, sagt er, ist das Princip

1) Ib. Tit. 109. p. 147 sq Sed in libero arbitrio sunt duae partes, scilicet intellectus et voluntas, et sola voluntas est libera, spontanea, et in ipsa est mera liberalitas et dominium, imperium, et nulla coactio vel violentia potest in ea esse, quia sola domina est sui ipsius, et dominium procedit a voluntate; aliter non esset dominium. Ergo talis res, quam quaerimus, erit voluntas vel donum liberale et spontaneum, quod sit in pura et mera libertate et dominio voluntatis. Tale autem donum est *amor solus*, procedens libere et sponte a voluntate Tenetur ergo homo et obligatur Deo soli retribuere et dare sibi totum suum amorem, quantum potest, et meliori modo, quo potest, cujus solus est et totaliter. Totus ergo amor hominis est Deo debitus et obligatus de jure naturae.

2) Ib. Tit. 110 — 3) Ib. Tit. 113. 117.

4) Ib. Tit. 119. Obligatio amoris complet ac consummat ac colligat totum mundum. Unde primo ab amore omnia procedunt et processerunt, et in amore consummantur. Et ideo amor complet omnia, quia primo per amorem omnes creaturas ordinavit Deus ad hominem, deinde homo per amorem conjungitur et colligatur cum Deo.

5) Ib. Tit. 120 sqq. — 6) Ib. Tit. 125.

und der Träger alles menschlichen Thuns und Lassens [1]). Die Liebe vereinigt den Menschen mit dem geliebten Gegenstande, und indem sie ihn mit demselben vereinigt, verwandelt sie ihn auch in diesen [2]). Denn wem wir unsere Liebe schenken, dem schenken wir uns ganz, dem geben wir uns ganz zum Eigenthum hin [3]). Steht also der Gegenstand, welchen wir lieben, über uns, dann erheben wir uns in der Liebe zu einer höhern Würde und Vollkommenheit; schenken wir dagegen unsere Liebe einem Gegenstande, welcher tiefer steht, als wir selbst, dann entwürdigen und erniedrigen wir uns [4]). So ist es die Liebe, welche uns gut oder bös macht, je nachdem sie selbst entweder gut oder bös ist [5]). Sie ist aber gut oder bös, je nachdem sie entweder Gottesliebe, oder aber Liebe des Creatürlichen, zunächst unsers eigenen Ich's — Eigenliebe ist. Die Gottesliebe gibt Gott, was ihm gebührt; die Eigenliebe dagegen raubt Gott das, was ihm gebührt und theilt es dem eigenen Ich zu, welches sie zu ihrem Gott macht [6]). Sie sucht nur die eigene Ehre und die sinnliche Lust [7]). Die eine ist die Quelle alles Guten, aller Eintracht, die andere die Quelle alles Bösen, aller Zwietracht [8]). Beide sind einander in allen Beziehungen entgegengesetzt; beide schliessen sich gegenseitig vollständig aus [9]). — Und was von der Liebe selbst gilt, das gilt auch von den Früchten, welche aus ihr entspriessen. Aus der Gottesliebe erfolgt ewige Freude, aus der Eigenliebe ewige Trauer. Allerdings gewährt die Eigenliebe anfangs eine falsche Freude; allein diese wandelt sich in Trauer um, wenn die Seele im Tode dasjenige verliert, woran sie im gegenwärtigen Leben sich noch erfreuen, womit sie ihre innere Leere noch einigermassen ausfüllen konnte [10]). Aus der Liebe entspringt ferner die Furcht, und wie es mithin eine doppelte Liebe gibt, so gibt es auch eine doppelte Furcht, und beide Arten der Furcht verhalten sich ebenso zu einander, wie die Gottesliebe und die Eigenliebe. Die Furcht, welche aus der Gottesliebe entspringt, die Furcht Gottes ist gut; die Furcht dagegen, welche aus der Eigenliebe quillt, ist bös. Jene ist wesentlich Eine Furcht, weil derjenige, welcher Gott fürchtet, Nichts anderes fürchtet; diese dagegen ist vielfach in's Unend-

1) Ib. Tit 141. Amor est causa omnium, et per amorem fiunt omnia.

2) Ib. Tit. 130. Habet amor virtutem uniendi, mutandi, convertendi et transformandi. — 3) Ib. l. c. Cui datur ipse amor, datur tota voluntas, et totus homo.

4) Ib. T. 132. Et quia voluntas per amorem convertitur in rem primo amatam, et recipit materiam et formam ejus: ideo ipsa voluntas exaltatur vel deprimitur, nobilitatur vel ignobilitatur seu vilificatur, ascendit vel descendit; secundum quod res primo amata est dignior vel nobilior, quam voluntas sit, vel secundum quod est inferior vel infra voluntatem.

5) Ib. Tit. 129. Si amor noster bonus est, boni sumus, si malus est mali sumus. Solus enim amor facit hominem bonum vel malum..... Virtus non est aliud, quam amor bonus, et vitium non est aliud, nisi amor malus.

6) Ib. Tit. 139. 140. — 7) Ib. Tit. 143. — 8) Ib. Tit 141. 144. — 9) Ib. Tit. 138. — 10) Ib. Tit. 148 sq. 157 sqq.

liche, weil derjenige, welcher sich selbst liebt, Alles fürchtet, da er von Allem glaubt, es könnte ihm schädlich sein. Die Furcht Gottes macht daher frei, die Furcht der Eigenliebe dagegen macht den Menschen zum Sklaven aller Dinge. Und so entsteht ein gegensätzliches Verhältniss zwischen der Furcht und der Liebe. Die Gottesliebe breitet sich von ihrem Mittelpuncte, von Gott, auf alle Dinge aus; die Gottesfurcht dagegen beschränkt sich blos auf diesen Mittelpunct der Liebe, auf Gott. Die Eigenliebe concentrirt sich blos im Ich, und negirt alle andere Liebe. Die Furcht dagegen, welche aus ihr entspringt, dehnt sich auf Alles aus, weil eben der Egoist Alles fürchtet[1]). —

Gehen wir auf einen andern Lehrpunct unsers Systems über! —

§. 278.

Wenn oben gesagt wurde, dass Gott die Welt aus Liebe geschaffen habe, so ist damit nur die Eine Seite des Schöpfungszweckes bezeichnet; wir haben aber noch ein anderes Moment des Schöpfungszweckes hervorzuheben, welches dem Range nach über dem so eben angedeuteten steht und der Natur nach früher ist als dieses. Gott hat nämlich die Welt geschaffen vor Allem zu seiner eigenen Ehre und Verherrlichung, und erst auf zweiter Linie zum Besten der Geschöpfe, welche er schuf. Wenn nämlich Gott nach Aussen thätig ist, so kann er in dieser Thätigkeit auf erster Linie nur sich selbst zum Zwecke haben; und da er aus dem Geschöpflichen für seine eigene Vollkommenheit keinen Gewinn ziehen kann, so kann er in dieser seiner Thätigkeit nur in so fern sich selbst zum Zwecke haben, als er seine Ehre und Verherrlichung durch die geschöpflichen Dinge beabsichtigt. Weil er aber auch die absolute Güte ist, so muss er auf zweiter Linie in seiner Thätigkeit nach Aussen auch einen Nutzen beabsichtigen, und da dieser Nutzen nicht ihm selbst zu Gute kommen kann, weil er absolut unbedürftig ist, darum muss er wirksam sein zum Nutzen und zum Besten der Geschöpfe selbst. Gott muss also in der Schöpfung auf erster Linie seine eigene Ehre und Verherrlichung, auf zweiter Linie dagegen das Beste seiner Geschöpfe suchen[2]).

Halten wir nun diesen Grundsatz fest, so ergeben sich hieraus folgende wichtige Consequenzen. Vor Allem erweist sich hieraus zur Evidenz die Gottheit Jesu Christi. Christus hat sich nämlich selbst als wahrer

1) Ib. Tit. 179.

2) Ib. Tit. 181. Cum enim Deus operatur omnia, quae operatur, propter se primo, et ipse non possit aliquid recipere intra, nec crescere intra, nec augeri, sequitur, quod non potest operari extra se, nisi propter honorem et gloriam, quae sunt exteriora bona. Impossibile est enim, quod propter nihil operetur. Et cum sit summe bonus: est impossibile, quod operetur nisi propter aliquam utilitatem, et quia ipse nulla utilitate indiget, ideo necesse est, quod operetur propter utilitatem creaturae. Et sic honor Dei et utilitas creaturae semper sunt colligata in operibus suis. t. 183.

Gott, als den wahren Sohn des Vaters erklärt. Er geniesst göttliche Verehrung von Allen, welche an ihn glauben. Setzen wir nun den Fall, dass alles das, was er von sich gesagt, Lüge sei, dann ist die Ehre, welche Gott allein gebührt, auf einen Menschen übergetragen, welcher, weil er sich göttliche Ehre angemasst hat, der grösste Feind und Gegner Gottes ist. Nun muss aber Gott nothwendig seine Ehre und Verherrlichung suchen; er kann also nicht zugeben, dass ein Mensch ihm diese Ehre raube, und sie auf sich selbst übertrage. Folglich, weil denn doch Christus göttliche Ehre geniesst von Allen, die an ihn glauben, so muss er wirklich das sein, was er von sich gelehrt hat, d. h. er muss wirklich der wahre Sohn Gottes sein. Wollten wir das nicht annehmen, dann müssten wir zuletzt das Dasein Gottes selber läugnen, weil, wenn ein Gott existirt, er eine solche Beeinträchtigung seiner Ehre unmöglich dulden kann. Die Juden hätten, falls Christus nicht der wahre Sohn Gottes war, Recht gehabt, ihn zu kreuzigen und zu tödten; sie hätten, weil sie dadurch die Ehre Gottes förderten, von Gott Belohnung verdient, während sie doch im Gegentheile zerstreut und zum Gespötte der Völker geworden sind [1]).

Ist aber Christus der wahre Sohn Gottes, dann folgt daraus wiederum, dass Alles, was Christus gelehrt, und was er als Depositum fidei in seiner Kirche niedergelegt hat, nothwendig wahr sein müsse. Als Gott kann er weder getäuscht werden, noch kann er selbst täuschen; Alles muss also wahr sein, was er gelehrt und seiner Kirche als Lehre anvertraut hat. So erweist sich aus diesen Prämissen die thatsächliche Wahrheit des ganzen Christenthums; es zeigt sich, dass die ganze Christenheit in der Wahrheit begründet sei, und dass jeder Mensch als verpflichtet erachtet werden müsse, an das Christenthum zu glauben, und der Kirche Christi sich anzuschliessen [2]).

So sehen wir, *wie* Raymund auf dem Wege seiner aprioistischen Methode dahin gelangt, die Wahrheit der gottmenschlichen Person Christi, und die thatsächliche Wahrheit der christlichen Religion zu erschliessen. Auf dem Wege der Vernunftforschung hat er solche Prämissen gewonnen, welche ihm den gedachten Schluss nahe legen, und indem er nun wirklich diesen Schluss macht, ist ihm erst durch diesen Schluss die gedachte Wahrheit wissenschaftlich sicher gestellt. Wenn wir daher früher sagten, dass Raymund nicht von der thatsächlichen Wahrheit des Offenbarungsinhaltes ausgeht, sondern diese Wahrheit erst auf dem Wege der Vernunftforschung zu finden, resp. zu erschliessen sucht, so sehen wir diese unsere Behauptung schon hier bestätigt. Wir werden aber bald die gleiche Beweisführung noch unter einer andern Wendung wiederkehren sehen, in welcher die Wahrheit unserer Behauptung sich noch eclatanter zeigen wird.

1) Ib. Tit. 206. — 2) Ib. Tit. 207.

Für jetzt haben wir einen andern Lehrpunkt in Betracht zu ziehen, welcher bei Raymund aus der oben gegebenen Doppelbeziehung des Schöpfungszweckes sich unmittelbar ergibt. Hat nämlich Gott auf erster Linie Alles zu seiner eigenen Ehre und Verherrlichung geschaffen, dann ist vor Allem der Mensch verpflichtet, Gott die Ehre zu geben, ihn anzubeten und zu verehren. Diess um so mehr, als die Liebe, welche er Gott schuldet, gar nicht bestehen kann ohne diese Anbetung und Verehrung, weil derjenige, welcher Gott wahrhaft liebt, ihm vermöge dieser Liebe Alles weihen muss, was er besitzt, also auch sein Lob, seine Anbetung und seine Verehrung [1]). Daher ist die Erreichung seiner ewigen Bestimmung von Seite des Menschen wie durch die Liebe, so auch durch die Verehrung Gottes bedingt. Je mehr der Mensch Gott die Ehre gibt, desto mehr fördert er seinen wahren Nutzen, und umgekehrt. Darin erkennen wir denn nun ein doppeltes Wachsthum: ein Wachsthum des Menschen und ein Wachsthum Gottes. Je mehr nämlich der Mensch im Guten fortschreitet, desto mehr wächst derselbe innerlich; desto mehr wächst aber auch Gott in ihm, weil die Ehre Gottes dadurch immer mehr gefördert wird. Das Wachsthum des Menschen und das Wachsthum Gottes im Menschen gehen somit gleichen Schritt. Das Wachsthum des Menschen ist ein inneres: ein Wachsthum in der innern Vollkommenheit, das Wachsthum Gottes dagegen ist ein äusseres, weil er nur in so fern im Menschen wächst, als seine äussere Verherrlichung immer mehr gesteigert wird [2]). Gott lohnt dem Menschen für die Ehre welche er ihm gibt, dadurch, dass er ihn innerlich wachsen lässt zur Vollkommenheit; und der Mensch lohnt Gott hiefür wiederum dadurch, dass er die Ehre Gottes immer mehr fördert, und so die äussere Krone Gottes stets herrlicher erscheinen lässt [3]). Diese äussere Krone Gottes ist aber auch mehr werth, als die ganze Welt, und wer ihm diese Krone raubt, der raubt ihm mehr, als wenn er ihm die ganze Welt hinwegnähme. Keine Creatur kann diesen Raub je wieder ersetzen [4]).

Aber eben weil der Mensch Gott in jeder Beziehung Ehre und Anbetung schuldet, darum muss er sich auch dem Worte Gottes, welches in der heiligen Schrift niedergelegt ist, unbedingt unterwerfen. Wer einem

1) Ib. Tit. 174. — 2) Ib. T. 189. 190.

3) Ib. Tit. 189. Deus remunerat creaturam rationalem interius, dando sibi praemium perficiendo eam et complendo et augmentando; et ipsa creatura rationalis, ut ipse homo, praemiat et remunerat Deum et coronat exterius, dando sibi laudem et gloriam et honorem et benedictionem de ipsis operibus: et ita uterque habet suum praemium.

4) Ib. Tit. 189. Major est honor Dei, quam totus mundus, quia hoc est corona sua exterior. Et ideo, qui aufert sibi honorem, plus tollit, quam si tolleret totum mundum. Et ideo injuria Dei non potest per omnes creaturas reparari.

Andern auf sein Wort hin glaubt, der ehrt ihn dadurch; wer ihm nicht glaubt, der beleidigt ihn, weil er ihn dadurch als Lügner bezeichnet. Daher muss der Mensch, weil er Gott alle Ehre schuldet, seinem Worte auch unbedingt glauben. Er darf die Lehren der heiligen Schrift nicht etwa auf andere Zeugnisse oder auf Beweisführungen hin, welche er selbst macht, annehmen; denn da würde er Andern oder sich selbst mehr glauben als Gott; er würde also Gottes Ehre beeinträchtigen. Er muss vielmehr einzig auf die göttliche Auctorität hin, und diess ohne Rückhalt und ohne Beschränkung, die Worte der heiligen Schrift glauben und annehmen; nur so leistet er Gott jene Ehre, welche er ihm schuldet [1]).

Bisher haben wir die Pflichten betrachtet, welche nach Raymund dem Menschen vermöge des natürlichen Sittengesetzes obliegen. Allein wenn man den Menschen betrachtet, wie er nach der Norm des Sittengesetzes sein soll, und wie er wirklich ist, so sieht man, dass er in der Wirklichkeit gerade das Gegentheil von dem ist, was er sein sollte [2]). Dieser Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit kann offenbar nicht ursprünglich sein; Gott kann den Menschen ursprünglich unmöglich in jenem Zustande geschaffen haben, in welchem er sich thatsächlich befindet. Vielmehr musste der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande der Idee vollkommen entsprochen haben [3]). Stand aber der Mensch ursprünglich im Einklang mit seiner Idee, so konnte er in den gegenwärtigen verderbten Zustand nur übergehen durch einen freien Act des Willens, — durch die Sünde. Denn es gibt nur zwei Uebel, das Uebel der Schuld und das Uebel der Strafe, und beide verhalten sich so zu einander, dass das letztere aus dem erstern erfolgt. Da nun der gegenwärtige verderbte Zustand des Menschen offenbar den Charakter der Strafe hat, so konnte er nur aus einer vorausgegangenen Schuld entspringen [4]). Weil jedoch alle Menschen ohne Ausnahme in diesem verderbten Zustande schon geboren

1) Ib. Tit. 209. Et ideo cum honor sit, credere alicui et verbis ejus, sequitur, quod homo debet credere Deo; imo debet ei primo et per se sine alio testimonio, sine aliqua alia probatione, pure et simpliciter, suo simplici verbo, solum quia ipse dicit vel dici fecit, credere: et per consequens debet homo credere, quidquid Deus dicit, ita quod tota causa, tota radix, totum fundamentum credendi verbis Dei debet esse, quia ipse dicit, et talem honorem tenetur et debet homo Deo et verbis ejus, scilicet credere omnia verba Dei, quia ipse dicit.... Si enim non volo credere verbis Dei propterea, quia ipse dicit, sed quaero aliam probationem et aliud testimonium, tunc magis credo alicui alteri, quam Deo, et reputo aliquid aliud magis verax, quam Deum; et si credo Deo et verbis ejus, eo quia mihi videtur, et propter meam rationem, tunc magis credo mihimet ipsi quam Deo, et reputo me magis veracem, quam Deum; et sic facio Deo maximum vituperium, et contra suum honorem, et pono me supra Deum, quia primo credo mihimet ipsi et rationi meae et sensui meo plus quam Deo.

2) Ib. Tit. 224 sqq. — 3) Ib. Tit. 232 sqq. — 4) Ib. Tit. 236 sq.

werden, so kann jene Schuld keinem von ihnen als persönliche Schuld zur Last fallen. Und daraus folgt, dass der erste Mensch durch eine von ihm begangene Sünde der Urheber dieser Schuld gewesen sei, und dass sie von ihm sammt der Strafe, welche ihr gebührte, auf alle seine Nachkommen sich fortgepflanzt habe, welche aus ihm auf natürlichem Wege erzeugt werden [1]). Es kann daher nur mehr die Frage sein, welcher Art jene Sünde des ersten Menschen gewesen sein mochte. Sie konnte nur eine Sünde des Ungehorsams gewesen sein, weil sie auch einen Ungehorsam als Strafe nach sich zog, nämlich den Ungehorsam des Leibes gegen die Seele [2]). Doch war diese Sünde des Ungehorsams, weil der Mensch in einem der Idee vollkommen entsprechenden Zustande sich befand, nicht möglich ohne Versuchung von Seite eines Wesens, welches dem Bösen schon vorher verfallen gewesen war, und dieses Wesen konnte nur eine rein geistige Natur sein [3]). Und indem der Mensch in die Versuchung dieses bösen Geistes einwilligte, kam er unter die Herrschaft desselben, so dass dieser nun seinem Willen wie einem Lastthiere aufsitzt [4]). Daher steht nun der Mensch unter der Herrschaft des Bösen; er kann nur das Böse thun und nur gegen Gott handeln [5]). Aber da er das Böse doch nur mit seinem Willen thut, so ist deshalb seine natürliche Freiheit nicht aufgehoben; diese bleibt in ihrem Wesen unangetastet [6]).

1) Ib. Tit. 238. Et quia omnes nascuntur cum ista poena et miseria, et dum sunt in utero, et quando nascuntur, et non possunt committere culpam vel injuriam, quia culpa seu offensa et injuria est malum voluntarium, et nullus homo in utero, nec quando nascitur extra uterum, potest committere malum voluntarium: ergo sequitur, quod ille, qui fecit primum malum voluntarium et primam culpam, fuit magnus et adultus, et quod fuit primus homo, qui fuit communis et universalis omnibus hominibus, quia nisi fuisset in primo homine, non se extendisset ad omnes homines. Et sic communitas et universalitas et identitas poenae et miseriae arguit et probat omnes homines descendisse ab uno homine primo, in quo fuit primum malum culpae et primum malum voluntarium, et primum malum involuntarium, scilicet poonae et miseriae, in quo primo ipsa natura hominis fuit corrupta, lapsa et perversa, et ab illo derivatum est malum in omnes homines.

2) Ib. Tit. 239. p. 385 sqq.

3) Ib. Tit. 240. Non enim potuit esse aliqua res inferior homine, quia non habet intellectum, nec natura propria hominis fuit ad hoc inclinata, imo magis oppositum, quia bona erat.... ergo oportuit, quod illa res fuit de natura spirituali et intellectuali creata; ergo erat aliquis spiritus seu angelus. T. 241.

4) Ib. Tit. 246. Utitur malus angelus ipsis hominibus proprie tanquam jumentis suis et equis, quia equitat super voluntates hominum.

5) Ib. Tit. 248. p. 409. Quia liberum arbitrium est corruptum et voluntas perversa, mala et vitiosa, jam actualiter per se ipsam facit malum, et non potest facere nisi malum, et voluntarie facit malum, et semper operatur contra Deum.

6) Ib. Tit. 246. Licet autem homo sit sub potestate et dominio primi angeli mali, attamen habet semper propriam voluntatem, nec propter hoc destruitur sua propria voluntas.. etc.

So lange nun aber der Mensch im Stande der Sünde ist, ist er in doppelter Weise Gott verpflichtet: einmal zu demjenigen, was er ihm vermöge des natürlichen Gesetzes schuldet, dann aber auch zur Genugthuung für die Sünde, deren Schuld auf ihm lastet. Und diese Genugthuung muss, weil die Sünde als Beleidigung Gottes eine unendliche Schuld involvirt, gleichfalls eine unendliche sein [1]). Einer solchen unendlichen Genugthuung ist aber der Mensch nicht fähig; nur ein Gott kann dieselbe leisten. Doch nicht als Gott vermag ein Gott genugzuthun: denn der Mensch ist es ja, welcher die Genugthuung schuldet; daher muss dieser Gott, falls er genugthun soll, auch Mensch sein. Nur ein Gottmensch kann die Welt erlösen [2]). Und die Genugthuung, welche dieser Gottmensch leistet, kann wiederum nur darin bestehen, dass er Gott Etwas zum Opfer bringt, was er ihm nicht an und für sich schon schuldet: — sein Leben [3]). Das Verdienst, welches er durch diese Hingabe seines Lebens erwirbt, kann nicht ihm selbst zu Gute kommen, weil er dessen nicht bedarf; Gott muss es also nach seiner Gerechtigkeit denjenigen zuwenden, welchen es der Gottmensch selbst zugewendet wissen will, — den Menschen [4]). Auf solche Weise werden diese von der Schuld, nach welcher sie Gott zur Genugthuung obligirt sind, befreit und erhalten die Gnade und Kraft, um auch der ersten Verpflichtung, der Pflicht zur Liebe und Verehrung Gottes, wieder nachkommen zu können [5]). Da sie aber als freie Wesen, um der Erlösung theilhaftig zu werden, frei an den Gottmenschen sich anschliessen müssen, so kann nicht die letztere Wirkung der Erlösung durch die erstere, sondern muss vielmehr umgekehrt die erstere durch die letztere bedingt sein. Zuerst die Gnade, und dann durch die Gnade die Befreiung von der Schuld [6]). Aus sich hat der Mensch das Sein, durch die Gnade das Gutsein [7]).

So leitet denn Raymund, wie wir sehen, die ganze Lehre vom Sündenfalle und von der Erlösung aus der Vernunft ab, und zwar nach allen ihren Einzelheiten, in welche wir freilich hier ihm nicht folgen können. Erst nachdem dieses geschehen, erst nachdem er, wie er selbst sagt [8]), den ganzen Inhalt der christlichen Lehre apriori-

1) Ib. Tit. 250 sqq. — 2) Ib. Tit. 252. — 3) Ib. Tit. 254. — 4) Ib. Tit. 260.

5) Ib. Tit. 273. Homo ante omnia indiget, ut liberetur ab obligatione, quam fecit propter peccata, quae est secunda obligatio; deinde indiget adjutorio, ut compleat primam obligationem naturalem, quam debet Deo, ut pactum hominis concordet cum debito, ut scilicet homo faciat, quod debet. Et hoc est liberare hominem et restaurare, scilicet liberare ipsum totaliter a secunda obligatione, quae est mala et infinita, et juvare ipsum et dare ei adjutorium, et illud, per quod compleat primam obligationem, quia prima obligatio non potest deleri neque destrui, quia necessaria est et incorruptibilis. Sic ergo in istis duabus obligationibus cunsistit tota reparatio et restauratio hominis.

6) Ib. Tit. 273. 261. — 7) Ib. Tit. 274. 277. — 8) Ib. Tit. 269. p. 460.

stisch construirt hat, gleich als ob es thatsächlich keinen Christus und keine christliche Wahrheit gäbe, schickt er sich an, den Beweis zu führen, dass dieser Erlöser, welchen die Wiederherstellung des menschlichen Geschlechtes erforderte, bereits erschienen, und dass es kein anderer sei, als Jesus Christus. Es sei nämlich früher schon erwiesen worden, sagt er, dass Jesus Christus der wahre Sohn Gottes sein müsse, und da nun von demselben auch Alles vollbracht wurde, was zur Erlösung des Menschengeschlechtes nothwendig war, so müssen wir ihn wie als den Sohn Gottes, so auch als den Erlöser der Welt anerkennen. Und in der That, wäre der Erlöser noch nicht erschienen, so müsste jetzt noch die Zeit der Vorbereitung auf denselben sein; es müssten also von Gott nach seiner Weisheit solche Anordnungen im Schoosse des Menschengeschlechtes thatsächlich getroffen sein, welche die Menschheit für das künftige Erscheinen des Erlösers vorzubereiten bestimmt wären. Allein wir finden solche nirgends mehr. Bis auf Christus haben sie bei den Juden bestanden; nun bestehen sie nicht mehr. Daher muss der Erlöser in der Person Christi bereits erschienen sein. Diess um so mehr, als in dem Falle, dass der Erlöser erst künftighin erscheinen sollte, in dieser Zukunft gar keine Möglichkeit mehr gegeben wäre, an ihn zu glauben, weil er ja nichts anderes thun könnte, als was in Christo bereits vollbracht worden ist [1]). So steht es also fest, dass in Christo die Erlösung bereits geschehen, dass die christliche Kirche die Erlösungs- und Heilsanstalt ist, und dass thatsächlich Niemand gerettet werden kann, als wer in Christo und in der Kirche das Heil sucht.

Es kann nicht geläugnet werden, dass uns aus Raymunds Lehre ein edler Geist, ein unerschütterlicher Glaube und eine reine Liebe zur christlichen Wahrheit entgegenweht. Den tiefen, geistreichen Blick, mit welchem er den innern organischen Zusammenhang aller einzelnen Theile der natürlichen und christlichen Wahrheit erfasste, können wir nur rühmend anerkennen. Allein das entschuldigt seine Methode keineswegs. Seine Methode müssen wir als eine entschieden verfehlte bezeichnen. Es kann nun einmal nicht angehen, die Mysterien des Christenthums vorerst aus dem „Buche der Natur" herauslesen, d. i. sie aus der Vernunft a priori ableiten, und dann erst daraus auf die thatsächliche Wahrheit des Inhaltes der göttlichen Offenbarung oder des Christenthums schliessen zu wollen. Der Standpunkt der christlichen Wissenschaft als solcher ist ein wesentlich anderer. Wer den christlichen Glauben einmal als Gnade in der Taufe erhalten hat, dem kann es, selbst im Interesse der blossen Apologetik des Christenthums, nicht gestattet sein, seinen Glauben zu suspendiren, so lange bis er die Gründe für die Wahrheit der *Offenbarungsthatsache*, d. h. für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung erforscht und gewonnen hat. Er muss vielmehr schon auf dem Standpunkte der blossen Apolo-

1) Ib. Tit. 269.

getik auf den Boden des Glaubens als eines unantastbaren Heiligthums sich stellen, und dann von diesem Mittelpunkte aus zur Erforschung jener Gründe fortschreiten, auf welchen die Glaubwürdigkeit der Offenbarung beruht, um so sich selbst und Andern nach den Worten des Apostels Rechenschaft zu geben von den Gründen des Glaubens. In noch höherem Masse findet solches statt, wenn es sich handelt um die speculative Untersuchung und Entwicklung des *Offenbarungsinhaltes* selbst. Hier muss der Offenbarungsinhalt als eine durch göttliche Auctorität gegebene Wahrheit unbedingt vorausgesetzt werden, und erst auf dieser Voraussetzung kann es dem menschlichen Geiste gestattet sein, eine speculative Erkenntniss dieses *Gegebenen* anzustreben, so weit ihm solches möglich ist. Nimmt ja auch der Naturforscher die Natur als etwas Gegebenes hin, und besteht ja seine ganze Aufgabe darin, den Gründen und Gesetzen dieses Gegebenen nachzuforschen. Analog in unserm Falle. Es ist daher ganz verkehrt, wenn Raymund zuerst den Offenbarungsinhalt a priori zu construiren sucht, um daraus dann erst die thatsächliche Wahrheit des Christenthums zu erzielen. Ein solches Verfahren musste von der Kirche entschieden missbilligt werden, wie es denn auch geschehen ist. Denn abgesehen davon, dass schon die Methode an sich eine verkehrte ist, kann der theosophische Rationalismus, welcher ihren innersten Kern bildet, nur verhängnissvoll sein für die christlichen Wahrheiten selbst. Die Uebervernünftigkeit der christlichen Mysterien, die Uebernatürlichkeit des Christenthums und des christlichen Lebens kann, wenn man consequent sein will, damit nicht zusammenbestehen. Ueber kurz oder lang muss der Inhalt des Christenthums in einer theosophisch-naturalistischen Fassung sich verflüchtigen. Spuren davon finden sich schon bei Raymund. Dass er auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht weiter gegangen, das ist seinem edlen, gläubigen Sinne, nicht seiner Methode zu verdanken.

γ) Johannes Gerson, der Mystiker.

§. 279.

Eine der hervorragendsten unter den wissenschaftlichen Grössen des spätern Mittelalters war Johannes Gerson. Er war geboren in dem Dorfe Gerson in der Diöcese Rheims im Jahre 1363. Unter dem berühmten Peter d'Ailly auf der Universität Paris gebildet, ward er später selbst hochberühmter Lehrer und Kanzler dieser Universität. Sein Ruhm als Lehrer verschaffte ihm bei seinen Zeitgenossen den ehrenden Beinamen: „Doctor christianissimus." Seine öffentliche Wirksamkeit ausser dem Lehramte war bekanntlich ganz und gar in Anspruch genommen durch das Streben, zur Beilegung der kirchlichen Wirren der damaligen Zeit mitzuwirken. Es ist nicht unsere Aufgabe, die ausgebreitete und einflussreiche Thätigkeit, welche Gerson auf diesem Ge-

biete entwickelte, eingehend zu behandeln. Es ist das Aufgabe der Kirchengeschichte. Wir erwähnen daher nur, dass er auf dem Concil von Constanz mit consequentem Nachdruck auf die Cession der drei Gegenpäpste drang, als auf das einzige zum Ziel des kirchlichen Friedens führende Mittel. Sein Streben war von günstigem Erfolge gekrönt. Leider liess er sich in übergrossem Eifer für die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu der Behauptung verleiten, dass das Concilium über dem Papste stehe, wiewohl er (zu seiner Entschuldigung sei es gesagt) in anderweitigen Beziehungen dem päpstlichen Primate Nichts vergab. Eine traurige Wendung nahmen nach dem Concilium von Constanz die persönlichen Verhältnisse Gersons. Er ward von dem Herzoge von Burgund, dessen am Herzoge von Orleans verübten Mord er zu Constanz öffentlich gerügt hatte, auf Lebenszeit des Landes verwiesen. Er zog sich in Pilgerkleidung nach Rattenberg im bayrischen Gebirge zurück. Später verlebte er noch zehn Jahre im Cölestinerkloster zu Lyon, wo sein Bruder Prior war; daselbst brachte er seine Zeit mit dem Unterrichte der Kinder, mit Betrachtung und Studium hin, und starb endlich im Jahre 1429 in grösster Abgeschiedenheit und Armuth.

Die Werke Gersons sind sehr zahlreich und verbreiten sich über die mannigfaltigsten Materien, über Gegenstände der Philosophie, Theologie, Moral, Kirchenrecht, Mystik, Ascese u. s. w. Für unsern Zweck sind die wichtigsten die „Theologia mystica speculativa und practica," die „Elucidatio mysticae theologiae," die Abhandlung „de monte contemplationis," die Schrift: „Concordia Metaphysicae cum logica," die Abhandlung: „Centilogium de causa finali," „De simplificatione cordis," „De illuminatione cordis," „De consolatione theologiae" und einige andere. Wir werden diese Schriften zur Grundlage unserer folgenden Darstellung nehmen [1]).

Das Charakteristische der geistigen Richtung Gersons besteht darin, dass er das Interesse der Geister von der reinen Speculation wieder auf die Mystik zu leiten suchte. Gerson ist mit der Art und Weise, wie die speculativen Wissenschaften, — Theologie und Philosophie, — zu seiner Zeit behandelt wurden, nicht zufrieden. Er wirft den Scholastikern verkehrte Wissbegierde (curiositas) und Sucht nach dem Besondern (singularitas) vor. In jener verkehrten Wissbegierde vernachlässigen sie, sagt er, das Nützliche und wenden ihr Streben dem weniger Nützlichen oder uns nicht Erreichbaren oder gar Nachtheiligen zu. Und indem sie der Sucht nach dem Besondern fröhnen, halten sie sich weniger an das Nützliche, als an das Ungewöhnliche, Auffallende

1) Zugleich aber erlaube ich mir auch, die ausgezeichnete Monographie „Johannes Gerson" von Dr. Schwab (Würzburg 1858) zum Zwecke meiner Darstellung beizuziehen.

und Fremdartige einer Ansicht. Indem dann hiemit in der Regel auch der Neid sich verbindet, entspringt daraus Streit und Rechthaberei, Vertheidigung des Irrthums, Verharren auf der Ansicht einer Partei, Aergerniss und Verachtung der einfachen Gläubigen und Herabwürdigung der Lehre selbst. Jene eitle Wissbegierde, fährt Gerson fort, äussere sich besonders darin, dass man bereits entschiedene und allseitig erörterte Punkte des christlichen Lehrbegriffes nur ungern, dagegen dunkle und weniger besprochene mit Vorliebe behandle; dass man seine Freude mehr an der Bekämpfung der Ansichten der verschiedenen Lehrer oder an hartnäckiger Vertheidigung eines Einzelnen habe, als an der Ausgleichung ihrer sich gegenüberstehenden Meinungen, während diese Gegensätze doch häufig nur auf der Form des Ausdruckes beruhen; dass man in der Theologie der Philosophie zu grossen Spielraum gebe und für gewisse Lehrer und Lehren ungebührlich Partei nehme. Unter solchen Verhältnissen könnten die gerügten Missstände nicht ausbleiben. Um ihnen abzuhelfen, sei das Hauptmittel dieses, dass die Aufmerksamkeit und das Streben der Theologen sich wieder mehr der vernachlässigten mystischen Theologie zuwende, welche mehr durch bussfertige Gesinnung, als durch das Abmühen menschlicher Untersuchung zu Stande komme [1]).

Gerson beschreibt nun die mystische Theologie als „Ausdehnung des Gemütes zu Gott durch die Sehnsucht der Liebe," als eine auf Erfahrung ruhende Erkenntniss Gottes, erlangt durch „die Umfassung (per complexum) einigender Liebe," oder mit Dionysius als „thörichte Weisheit, welche über alles Lob erhaben ist [2])." Die speculative Theologie ruht auf der Erkenntnisskraft, deren Object das Wahre, die mystische auf der Gemüthskraft, deren Object das Gute ist [3]). Die speculative Theologie bedient sich gleich der Philosophie der Vernunftschlüsse, weshalb sie Einige scholastische oder literarische (literatoriam) Theologie nennen; die mystische Theologie dagegen hat diese Schule des Verstandes nicht nöthig, sondern man erlangt sie in der Schule des Willens (Gemütes) und durch Uebung jener Tugenden, welche die Seele zur Reinigung, Erleuchtung und Vollendung vorbereiten: und dieses ist die Schule der Religion oder Liebe [4]). Die mystische Theologie entspringt aus der Liebe, welche Gott in unsere Seelen eingiesst [5]), und stützt sich auf die innern Erfahrungen, welche eine gottergebene Seele in ihrem Umgange mit Gott aus sich schöpft [6]). Wie überhaupt, wo das Gefühl (der Wille) vorwaltet, die Erkenntniss zurücktritt, so ist auch für die Kenntniss der mystischen Theologie

1) *Schwab,* Johannes Gerson, S. 306 ff. — 2) *Gerson,* Theol. mystic. specul. consid. 28. (ed. Par. 1494. — pars 4. ed. 1501.) Est theologica mystica irrationalis et amens et stulta sapientia excedens laudantes.

3) Ib. cons. 29. — 4) De monte contemplat. c. 10. — 5) Elucidat. myst. theol. cons. 5. — 6) De myst. theol. spec. cons. 2.

kein grosses erworbenes Wissen nothwendig [1]. Der blosse Glaube an Gott als das liebenswürdigste höchste Gut zieht das geläuterte Gefühl mit aller Macht zu Gott, ohne alle Bücherweisheit. Daher kann die mystische Theologie, obschon sie die vollkommenste Erkenntniss gewährt, von jedem Gläubigen, auch Frauen und Unwissenden, erlangt werden: während zur speculativen Theologie keiner gelangt, der nicht wissenschaftliche Vorstudien gemacht hat. Ja jene sind vielfach weit fähiger zum Eindringen in das mystische Gebiet, als speculative Theologen [2]. Die mystische Theologie führt endlich den Menschen aus dem stürmischen Meere der Begierden und Leidenschaften an das feste Ufer des Ewigen, und beruhigt und festigt ihn in Gott, während die blos speculative Theologie niemals dem Geiste Ruhe gibt, sondern in Erforschung der Wahrheit einen Hunger nach noch mehr Wahrheit zurücklässt [3]. Sie gewährt ja nur Wissenschaft, während die mystische Theologie zur eigentlichen Weisheit führt [4]; denn in ihr gelangt die vernünftige Seele auf den Ruf des Herrn, dessen Hauch die Segel schwellt, vermittelst der Liebe in den Hafen der Vergöttlichung, aus dem Meere der Sinnlichkeit zur Ruhe des ewigen Ufers [5]. Wie sie aus der Liebe erwächst, so ist auch die Liebe ihr höchstes Ziel, weshalb sie in dieser Beziehung als die Kunst zu lieben bezeichnet werden kann [6]. Wer also der mystischen Theologie mächtig ist, steht, wenn er auch sonst ohne Wissenschaft ist, weit höher als jene, welche ausschliesslich scholastischen Erörterungen ergeben sind [7]. Allerdings ist es aber noch vollkommener, wenn beide, das Speculative und Mystische, sich miteinander verbinden, wie wir solches z. B. bei Augustinus und Bonaventura finden [8].

Gilt also dem Gerson die mystische Theologie als das höchste, so ist es klar, dass er zur Entwicklung und Ausführung derselben doch wiederum wissenschaftliche Grundsätze nothwendig hatte, besonders solche, die in das Gebiet der Erkenntnisslehre und Psychologie einschlagen; denn ohne eine bestimmte Lehre von der menschlichen Erkenntniss sowohl, als auch von dem Wesen und den Kräften der Seele lässt sich keine mystische Theorie begründen. In der That, so gross die Vorliebe Gersons für das Mystische war, so hat er sich doch rein speculativen Erörterungen, besonders in den so eben bezeichneten Gebieten nicht entzogen. Er ist ebenso sehr speculativer, wie mystischer Theologe. Wir müssen daher hier gleichfalls, bevor wir seine mystische Theorie entwickeln, die rein wissenschaftlichen Grundlagen derselben in Erkenntnisslehre und Psychologie in Betracht ziehen.

1) Ib. cons. 30. — 2) Elucid. myst. theol. cons. 9. De monte contempl. c. 2. — 3) De myst. th. spec. cons. 34. — 4) De monte contempl. c. 2. — 5) De myst. th. spec. c. 34. — 6) De monte contempl. c. 10. 11. — 7) Ib. c. 7. De myst. th. spec. c. 44. — 8) Ib. cons. 8. Vgl. *Schwab* a. a. O.

§. 280.

Gerson sucht in seiner Erkenntnisslehre eine Ausgleichung zu Stande zu bringen zwischen den sich bekämpfenden Schulen der Formalisten und Nominalisten (Terministen). In diesem Ausgleichungsstreben nun soll er, wie man gewöhnlich annimmt, sich so sehr auf Seite des Nominalismus geschlagen haben, dass man ihn kaum von nominalistischer Anschauung frei sprechen könne. Aber es ist dem nicht so. Vielmehr sucht er jene Ausgleichung gerade dadurch zu Stande zu bringen, dass er sich auf den Standpunkt des thomistischen Realismus, als der wahren Mitte zwischen jenen Gegensätzen des Formalismus und Nominnlismus stellt, und in dieser wahren Mitte jene Gegensätze zu versöhnen sucht. Wir müssen dieses beweisen [1]).

Wie der heil. Thomas den Grundsatz aufgestellt hatte, dass das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden sei, und dass folglich ein Unterschied angenommen werden müsse zwischen dem realen und idealen Sein der Dinge: so geht auch Gerson in seiner Erkenntnisslehre von diesem Princip aus. Ein anderes Sein, sagt er, haben die Dinge, in sich betrachtet (reales Sein), ein anderes in dem erkennenden Geiste, dem göttlichen sowohl, als dem menschlichen (objectales Sein). Hiemit soll nicht blos gesagt werden, was sich von selbst versteht, dass der Gedanke in uns etwas anderes ist, als das Gedachte, sondern dass die gedachte Sache in dem Gedanken, durch welchen sie wie das Substrat durch die Form erfasst wird, eine andere Weise des Seins, als sie in sich selber hat, bekommt [2]). Denn der denkende Geist fasst das reine Wesen der Dinge auf, und darum sind sie in ihm nach Weise des Immateriellen unveränderlich, nothwendig: während sie in sich ein materielles, veränderliches und zufälliges Sein haben. Daraus folgert denn Gerson, dass dieses Ideale, worin die Wissenschaft besteht, nicht ausser dem Geiste in den Dingen an und für sich, sondern durch die Thätigkeit des die Dinge

1) Ich halte mich in dieser Beweisführung vorzugsweise an *Kleutgen*, Phil. der Vorzeit, Bd. 1. S. 338 ff., welcher die in Rede stehende Frage nach meiner Ansicht richtig und erschöpfend behandelt hat.

2) De concord. Metaph. c. Logic. A. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa; alio modo prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum.... Ens consideratum.... prout res est quaedam in se ipsa, plurimum differt ab esse, quod habet objectaliter apud intellectum juxta diversitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter, ut sicut significatio est quasi forma dictionis, sic res ipsa diceretur quasi materia vel substratum vel subjectum rationis objectalis. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis, si perspicaciter, non proterve videatur. Centil. de caus. final. c. 8.

auffassenden Geistes da ist. Dasjenige, was wir aus den Gegenständen abstrahiren, ist durchaus nicht so in den Dingen, wie der abstrahirende Verstand es denkt; d. h. die Dinge sind nicht in sich allgemein, wie sie der Verstand als allgemein denkt; — diese Eigenschaft haben sie nur nach ihrem objectalen Sein im Geiste. Jenes Sein also, demgemäss die Dinge unveränderlich, nothwendig und ewig sind, haben die Dinge nicht in sich, sondern nur in den Ideen Gottes, der sie erkannte, ehe sie waren, und in den Begriffen, durch welche wir sie, nachdem sie geworden, auffassen [1]).

Das ist nun der Fehler der Formalisten, dass sie die Beschaffenheit, welche unsere Begriffe durch die Natur des Geistes, der sie hervorbringt, erhalten, nicht berücksichtigen. Sie setzen deshalb das Sein, welches die Dinge in sich haben, das reale, jenem, welches sie im erkennenden Geiste erhalten, dem idealen oder objectalen, gleich. Auch in der Wirklichkeit soll mithin nach ihrer Ansicht das reine Wesen ohne Zufälligkeiten und folglich das Allgemeine mit allen jenen Eigenschaften dasein, welche dem Idealen oder Objectalen zukommen. Dadurch verleiten sie zunächst zu der Annahme, dass es etwas Ewiges gebe, das nicht Gott sei, und zuletzt, eben weil dieses nicht haltbar ist, zu dem Irrthum, welchen Amalrich aus Erigena schöpfte, dass Gott selber das Ideale in den Dingen, also ihr eigentliches Wesen sei [2]).

Allein desungeachtet muss eine innere Beziehung zwischen dem realen und objectalen Sein der Dinge festgehalten werden. Man darf die Begriffe nicht einseitig nur als Erscheinungen des Geistes, ohne Beziehung auf den Gegenstand betrachten. Gleichwie das gesprochene oder geschriebene Wort in sich etwas Materielles ist, und seine Form, das, was es zu einem bedeutungsvollen Zeichen macht, erst durch seine Beziehung auf den Gedanken, den er ausdrückt, erhält: also ist auch der Begriff für sich, als Wirkung des Geistes im Geiste betrachtet, nur das Materiale des Gedankens; das Formale, das, was ihn zum Erkenntnissacte macht, besitzt er nur durch seine Beziehung auf die Sache, die er auffasst. Als Wirkung (oder Erscheinung) des Geistes ist er Gegenstand der Logik, welche seine Eigenschaften ohne Rücksicht auf den Inhalt betrachtet; die reale Wissenschaft, Physik und Metaphysik, wird erst dadurch möglich, dass wir den Begriff als den Ausdruck der Sache ausser uns', die wie sein Substrat ist, betrachten [3]).

1) Cent. de caus. fin. c. 8. De concord. met. c. log. A seqq. Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt, nec universalizantur, nec signantur, nec abstrahunt, nec abstrahuntur, quoniam istae sunt operationes intellectus, non rerum ipsarum. De myst. theol. spec. cons. 9. — 2) Ib. K sqq.

3) Ib. H sq. Modus significandi seu ratio objectalis, dum spectat ad reales scientias, non accipiuntur pro semetipsis, neque secundum suppositionem materialem, sed secundum suppositionem personalem (formalem) pro rebus ad extra significatis. Modus significandi vel ratio objectalis, quantumcunque spectent ad scien-

Aber eben deshalb, weil dieses im Allgemeinen gilt, muss auch im Besondern eine innere Beziehung zwischen dem allgemeinen Gedanken und der Sache ausser uns festgehalten werden. Das Allgemeine ist zwar nicht als solches in den Dingen, man kann folglich auch weder von einem realen noch formalen Unterschied desselben vom Einzelnen sprechen; aber es hat doch *seinen Grund im Einzelnen;* es ist nicht eine blosse Fiction des Verstandes. Der Inhalt des Begriffes ist nämlich die Wesenheit oder die Quiddität der Einzeldinge, und wenn nun der Verstand erkennt, dass eine Mehrheit von Dingen in ihrer Quiddität übereinkommen, so ist dieses für ihn der objective Grund, sie unter dem Gedanken jener Quiddität zusammenzudenken. So entsteht das Allgemeine [1]).

Darin nun versehen es die Terministen, dass sie die innere Beziehung des Gedankens zum Sein nicht festhalten. Daher betrachten sie immer nur den Gedanken als Erscheinung des Geistes, und kommen so gar nicht aus der Logik hinaus [2]). Sie sprechen in Folge dessen dem Allgemeinen alle und jede Realität ab, und weil das Allgemeine zugleich auch das Nothwendige und Ewige ist, so stellen sie auch das ewige Sein der Dinge in jeder Hinsicht in Abrede. Und doch haben, wie in unserm Geiste, so auch in Gott die Dinge ihr ideales Sein; d. h. Gott erkennt sie und erkennt sie von Ewigkeit. In Gott sind die Ideen des Allgemeinen und Einzelnen. Obgleich also mit dem Einzelnen auch das Allgemeine wirklich zu sein aufhört, so bleibt doch noch deren objectales Sein im göttlichen Geiste. Unterscheidet man mithin zwischen dem realen und idealen (objectalen) Sein der Dinge, so kann man Sätze, wie diese: „Was erkannt wird, ist," — „Was von Ewigkeit her erkannt ist, hat auch von Ewigkeit

tias reales, non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent, si nullus esset vel esse posset intellectus negocians; sed nec intellectus negocians sufficeret, si nullae res ad extra vel vere vel intelligibiliter esse possent. Modus significandi vel rationes objectales si quaerantur penitus excludi in consideratione scientiarum quantumcunque realium, consequitur implicatio et insana deceptio cum erroribus absurdissimis et quandoque blasphemis et haereticis, ut quod scientia esset sine sciente, et res ab extra taliter omnino essent in intelligente.... etc.

1) De simplificat. cordis not. 4. Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis ex modo, quo tactus est, similitudines rerum, in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt, ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. De conc. met. c. log. K.

2) De conc. met. c. log. K. Subtilitas metaphysicantium, si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum objectale personaliter seu formaliter (mit Bezug auf den Gegenstand) acceptum. Ruditas autem terministarum, si consistere velint in significatis seu modis significandi solum materialiter; inde provenit, quod a metaphysicis rationaliter contemnuntur.

her Sein und Wesenheit," — nicht in Abrede stellen, wie solches die Terministen thun[1]).

Wenn man diese Erörterungen Gersons näher betrachtet, so kann man keinen Augenblick in Zweifel sein darüber, dass er dem Nominalismus nicht minder abgeneigt ist, als dem Formalismus, und dass er beide Gegensätze gerade durch den wahren Realismus zu überwinden strebt, welcher die rechte Mitte zwischen beiden hält. Dies wird sich uns noch klarer zeigen, wenn wir auch einen Blick werfen auf die Grundsätze, welche ihm in Bezug auf die Entwicklung der Gottesidee als massgebend erscheinen.

Unser Geist, sagt Gerson, ist vollkommener als die Dinge, welche er erkennt, und deshalb darf man die Weise, wie die Dinge durch die Erkenntniss im Geiste sind, nicht mit der Weise, wie sie in sich sind, verwechseln. Aber ebenso müssen wir bedenken, dass unser Geist unvollkommener, als Gott, ja kaum der Analogie nach ihm ähnlich ist, und uns also hüten, die Weise, in welcher wir ihn erkennen, auf ihn überzutragen. Es fehlen also jene, welche in Gott verschiedene Formen oder Formalitäten und mannigfaltige Acte der Erkenntniss annehmen. Gott erkennt Alles und Jedes seiner Verschiedenheit nach; aber er erkennt es durch einen einfachen Act[2]). Ebenso darf man deshalb, weil die Dinge ihrem idealen Sein nach in Gott sind, im göttlichen Sein keine Verschiedenheit, die mehr als eine distinctio rationis wäre, annehmen. Denn das Sein oder die Wesenheit der geschaffenen Dinge ist nicht in Gott seiner Eigenthümlichkeit nach (formaliter), sondern auf eine höhere Weise (supereminenter)[3]). Es ist weder ein realer, noch ein formaler Unterschied zu setzen zwischen dem göttlichen Verstande und dem göttlichen Willen, noch auch zwischen Person und Wesen, oder zwischen den Attributen Gottes, sondern durch Einen, einfachsten und unendlichen Act ist Gott im höchsten Grade Verstand

1) Ib. M. Quodlibet ens creatum quamvis habuerit ab aeterno esse objectale in mente divina, non ideo tamen sequitur absolute et generaliter loquendo, quod res fuerunt ab aeterno: (weil, wie vorher erklärt worden, das esse reale verschieden ist von dem esse objectale seu intelligibile). Et hic est lapsus grammaticorum et logicorum, qui non accipiunt distinctionem istam de esse duplici creaturae, sed defendunt se per ampliationes et connotationes et modos significandi quasi materialiter. Unde negant istas: Haec res intelligitur, ergo est. Istud ens fuit intellectum ab aeterno; ergo istud ens habuit esse seu essentiam ab aeterno. De simplif. cord. not. 4. 5. Cent. de caus. fin. c. 8.

2) Conc. met. c. leg. L. Hic est lapsus logicam ignorantium vel spernentium, qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates, quales sunt in creaturis, et praecisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus, omnis autem creatura potentialis et multa et vix per analogiam similis Deo dicta.

3) Ib. Aliqui non intelligentes vel excedere volentes posuerunt ex hoc distinctiones in Deo, quas noluerunt appellare distinctiones rationis.

und Wille, Wesen und Person, Einheit und Wahrheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, und was immer von ihm ausgesagt werden kann [1]). — Aber deshalb soll man nun nicht etwa mit den Nominalisten behaupten, dass die Namen, wodurch wir die göttlichen Vollkommenheiten ausdrücken, gleichbedeutend, und die Unterscheidung, die wir durch sie machen, ein eitles Spiel mit Zeichen sei. Denn wenn diese Namen auch dieselbe Sache, nämlich Gottes einfaches Wesen ausdrücken, so drücken sie es doch jeder auf eine besondere Weise, d. h. durch verschiedene Begriffe aus. Es ist mithin doch ein Unterschied da und zwar ein Unterschied, welcher zwar durch das Denken gesetzt ist, aber doch seinen Grund in dem Gegenstande, in der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Seins hat, welches wir als solches nur durch verschiedene Begriffe in verschiedener Weise zu denken vermögen [2]). — Gewiss ächt realistische Lehrbestimmungen.

Was nun weiter das Verhältniss Gottes zur geschöpflichen Welt betrifft, so hat Gott die Welt „im Anfange" geschaffen, um damit die Macht seiner Ewigkeit und Majestät über alles Creatürliche zu offenbaren, damit nicht, wenn er die Welt von Ewigkeit schüfe, in dieser Ewigkeit die Creatur dem Schöpfer gleich zu sein schiene [3]). Gottes Wille ist frei; er ist durch keinerlei Art von Nothwendigkeit bestimmt; sonst wäre ja Gott nicht das vollkommenste Wesen; denn wenn es vollkommener ist, in dem Wirken nach Aussen frei zu sein, nicht durch Nothwendigkeit bestimmt, so muss ihm diese Freiheit zukommen; auch wäre Gott nicht sich selbst genügend und selig, wenn er von irgend Etwas ausser sich selbst abhängig wäre [4]), sowie, wenn er mit Nothwendigkeit nach Aussen handelte, Nichts zufällig und frei geschehen könnte: womit alle Religion wegfiele, da jedem Wesen dann der Charakter der Unendlichkeit zukäme, indem es in natürlicher Weise sich aus einer unendlichen Macht entwickelte [5]).

§. 281.

Treffen wir also auch in der Art und Weise der Entwicklung der Gottesidee Gerson auf der rechten Bahn, so nicht minder, wo es sich

1) De illuminat. cordis N.

2) De conc. met. c. Log. Q. Univocatio non ideo synonyma et quasi nugatoria dicenda est reperiri inter attributales rationes de Deo, quamvis eandem rem penitus significent: quia non significant eodem modo vel eadem objectali ratione formaliter vel ex parte rei seu personaliter modo prius exposito. Quoniam ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra tanquam in suum principale significatum vel objectum vel substratum; alioquin diceretur ens secundae impositionis vel intentionis vel rationis logicalis. Et ita ratio objectalis habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et ad extra. Vgl. *Kleutgen,* Phil. der Vorzeit, Bd. 1. S. 338 ff.

3) Cent. de caus. fin. c. 6, N. — 4) Tract. LX. sup. Magnificat. — 5) De illuminat. cord. O.

um das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie handelt. Gerson ist gegen die Trennung der Philosophie von der Religion, in dem Sinne, als wenn erstere allein sichere Erkenntniss gewährte, und die letztere nur durch sie ihren Halt gewänne; im Gegentheil erhalte die Philosophie erst durch die Theologie ihre volle Sicherheit, und wer beide trenne, verliere beide [1]). Die Philosophie kann wohl durch die Betrachtung der Welt das Dasein Gottes erkennen; aber wie und wann die Welt angefangen hat und enden wird, wie über den gesammten Glaubensinhalt weiss sie Nichts, da dieses Alles zuletzt auf dem geheimen Willen Gottes beruht, welchen nur Jene kennen, denen er ihn geoffenbart [2]).

Die Artikel des Glaubens können mit der Philosophie nicht im Widerspruch stehen; nur liegt das Verständniss derselben über ihrem Gesichtskreise, der noch dazu in Folge der Erbsünde verdunkelt ist: und die Philosophie muss sich deshalb der Theologie, die das Licht des Glaubens besitzt, wie jede andere Wissenschaft unterordnen [3]); denn diese steht über ihr, wie die Gnade über der Natur, die Gebieterin über der Dienerin, die Lehrerin über der Schülerin, das Ewige über dem Zeitlichen; sie überragt sie, aber sie stösst sie doch nicht von sich, sondern bedient sich ihrer [4]). Ihre eigentliche Aufgabe beginnt gerade da, wo jene nicht weiter kann, und da sie demnach weiter sieht, leistet sie der Philosophie den Dienst, alles Falsche von ihr auszuscheiden, ihren Wahrheiten höhere Bestätigung zu geben und ihre dunkeln Gebiete aufzuhellen. Es ist demnach volle Harmonie zwischen Philosophie und Theologie, und in letzterer auch zwischen Glauben und Wissen, natürlich unter Voraussetzung des Glaubens [5]). Der Glaube verschmäht, ungeachtet seines übernatürlichen Charakters, nicht die Begründung durch Nachweis seiner Uebereinstimmung mit Vernunft und Natur, weil dieses zum Troste der Gläubigen und Weltlichgesinnten dient; jedoch solche Gründe dürfen nicht massgebend für die Beistimmung sein: sonst geht das Verdienst des Glaubens verloren [6]).

So viel über den reinwissenschaftlichen Standpunkt Gersons. Verbinden wir damit auch noch die rein psychologischen Lehren Gersons, so lehrt er von der menschlichen Seele, dass dieselbe ein einfaches und untheilbares, geistiges Wesen und als solches eine subsistirende Form sei, weshalb sie zwar im weitern Sinne als Person bezeichnet werden könne, aber nicht in der engern Bedeutung dieses Begriffes, weil sie zur wesenhaften Verbindung mit einer Leiblichkeit bestimmt sei [7]). In

1) Serm. 2. de omn. sanctis, — „qui se dici philosophos volunt, et non sunt, quoniam dum a religione secernere putant philosophiam, utramque perdunt."

2) Lect. 1. contr. Curiositatem. — 3) Ib. Lect. 2. — 4) De consol. theol. l. 1. pros. 2. — 5) Ib. l. c. — 6) Vgl. *Schwab,* a. a. O. S. 300 ff.

7) Cent. de caus. fin. c. 3. Forma creata quaedam est actualiter non inhae-

dieser ihrer Einheit mit dem Leibe ist sie zugleich die Form und das bewegende Princip desselben [1]). Weil sie aber ihr Sein nicht in der Materie hat, sondern substistirende Form ist, so ist sie auch vom Leibe trennbar und in dieser ihrer Trennung von ihm lebensfähig [2]). In ihrer substantiellen Einheit besitzt die Seele verschiedene Kräfte; jedoch sind diese Kräfte von der Seele selbst und unter sich nicht real, sondern nur dem Namen nach verschieden. Nach der Verschiedenheit ihrer Thätigkeiten erhält nämlich die Seele verschiedene Benennungen und diese sind eben die Kräfte, welche wir ihr beilegen [3]). Man sieht, dass in diesem Punkte Gerson von der Lehre der Realisten abweicht und der nominalistischen Anschauung sich anschliesst.

Indem wir nun aber die besondern Seelenkräfte selbst in Betracht ziehen, welche Gerson aufführt, treten wir damit zugleich in das Gebiet seiner Mystik hinüber. Wir haben ihn bisher in seinen rein wissenschaftlichen Grundsätzen, wenn wir seine Ansicht über die Art des Unterschiedes zwischen den Seelenkräften ausnehmen, überall auf der Bahn seiner grossen Vorgänger in der Scholastik getroffen: wir können erwarten, dass das Gleiche auch in Bezug auf seine mystische Lehre der Fall sein werde. Wir täuschen uns nicht. Ueberall schliesst sich hier Gerson genau an die Victoriner und an Bonaventura an, und seine mystische Lehre ist nur die weitere Fortführung und Geltendmachung der Lehren dieser seiner Vorgänger. Wie seine theologischen Anschauungen überhaupt nur der scharfe, bestimmte Ausdruck des allgemein Recipirten, dessen, was er als wahrhaft kirchlich erkennt, sind, und er darum so gerne gleich seinem Vorbilde Bonaventura die sich entgegenstehenden Ansichten innerhalb der Schule zu vermitteln und auf dieses kirchlich Recipirte zurückzuführen sucht: so ist auch seine mystische Theologie nur eine klare Zusammenstellung dessen, was im Anschlusse an Dionysius und Augustinus durch die Victoriner und Bonaventura bereits als Resultat gewonnen war, und zwar in einer der Forderung der Schule entsprechenden Form, zu dem Zwecke, eine lebendige Einheit zwischen Erkenntniss und Gemüt zu vermitteln, der Art, dass, wie Richard von St. Victor sagt [4]), das Gemüt durch die Erkenntniss an Kraft, durch das Gemüt die Erkenntniss an Bereicherung gewinne [5]).

rens nec informans, nec constituens, habet tamen aptitudinem, ut informet et constituat. Talis est anima humana a corpore separata. Forma talis separata dici potest secundum unam considerationem persona, quia nulli actualiter innititur. Loquendo autem proprie non est persona, quia naturalem habet aptitudinem ad innitendum et constituendum cum materia compositum, sc. hominem.

1) Ib. c. 4. — 2) Ib. l. c.

3) De myst. theol. spec. cons. 9. Dicamus ergo de anima rationali, quod ipsa pro diversitate officiorum et agibilium distinctas habet vires, distinctas dico, non re, sed nomine. c. 18. — 4) De contempl. l. 4. c. 10. — 5) *Schwab,* a. a. O. S. 326.

Indem nämlich Gerson untersucht, welche Seelenkräfte vorzugsweise bei der mystischen Theologie in Betracht kommen, unterscheidet er mit Richard von Sct. Victor und Bonaventura zwei Grundvermögen der Seele, das Erkenntniss- und Begehrungsvermögen (vis cognitiva und affectiva), deren jedes dann in drei besonderen Kräften sich darstellt, das Erkenntnissvermögen in der reinen Intelligenz (intelligentia simplex), der Vernunft (ratio) und der sinnlichen Erkenntnisskraft (sensualitas); das Begehrungsvermögen oder Gemüt dagegen in der Synderesis, dem vernünftigen (Wille) und sinnlichen Begehrungsvermögen [1]).

Die reine Intelligenz ist jene Erkenntnisskraft der Seele, welche unmittelbar von Gott ein gewisses natürliches Licht erhält, in welchem sie die ersten Principien als wahr und gewiss erkennt, sobald sie nur die zu Grunde liegenden Begriffe erfasst [2]). Sie wird auch Geist — mens — genannt. Die Vernunft dagegen ist das Vermögen, durch Abstraktion Begriffe und aus Begriffen Sätze und Schlüsse zu bilden [3]). Sie scheidet sich in höhere und niedere Vernunft, je nachdem sie sich entweder im übersinnlichen Gebiete, oder im Gebiete der empirischen Welt bewegt [4]). Das sinnliche Erkenntnissvermögen endlich scheidet sich in äussern und innern Sinn; und letzterer begreift wiederum in sich den Gemeinsinn, die Phantasie, die vis aestimativa, die Imagination und das Gedächtniss [5]).

Die Synderesis ferner ist eine begehrende Kraft, welche unmittelbar von Gott eine natürliche Neigung zum Guten erhalten hat, die sie zu demselben hinzieht, sobald die reine Intelligenz es ihr vorstellt. Sie entspricht somit der reinen Intelligenz, und ist von dieser nur durch das Object verschieden; wie diese auf das erste Wahre und Gewisse, so ist die Synderesis auf das in ihrer Bestimmung liegende Gute gerichtet. So wenig die reine Intelligenz mit den erkannten ersten Wahrheiten in Widerspruch treten kann, so wenig kann die Synderesis das höchste Gute nicht wollen [6]). An die Synderesis schliesst sich das

1) De myst. theol. spec. cons. 9. 13. 21.

2) Ib. cons. 10. Intelligentia simplex est vis animae cognitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis apprehensis..... Haec lux est ipsamet anima existens lux quaedam intellectualis naturae derivata ab infinita luce primae intelligentiae.

3) Ib. cons 11. Ratio est vis animae cognoscitiva deductiva conclusionum ex praemissis, elicitiva quoque insensatorum ex sensatis et abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens.

4) Ib. l. c. — 5) Ib. c. 12.

6) Ib. cons. 14. Synderesis est vis animae appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati. Elucid. myst. theol. cons. 1. 2. 4.

höhere (vernünftige) Begehrungsvermögen an, welches der Vernunft entspricht, und unmittelbar durch die Vorstellungen der Vernunft erregt wird. In so fern sein Begehren auf das Mögliche oder Unmögliche geht, wird es Wille, in so fern sein Act als ein von ihm selbst gesetzter betrachtet wird, Freiheit genannt. Als Wille, das zu vollziehen, was gewählt ist, heisst es Vorsatz, und als Neigung zu solchem Vorsatz Gewissen, womit jedoch zugleich ein Urtheil und ein bestimmtes Gefühl verbunden ist[1]). — Das sinnliche Begehrungsvermögen endlich wird unmittelbar von der sinnlichen Wahrnehmung erregt, und entspricht somit dem sinnlichen Erkenntnissvermögen. Concupiscibilität und Irascibilität sind seine beiden Erscheinungsweisen[2]), obgleich beide nicht auf das sinnliche Begehrungsvermögen beschränkt sind, sondern auch dem Willen eignen[3]).

Diese sechs Vermögen der Seele sind gleichsam Lichter, welche wie die Sonne die zweifache Eigenschaft haben, zugleich zu leuchten und zu wärmen. Denn es gibt keine Erkenntniss, die nicht zugleich auch, formel oder virtuel, Gefühl wäre, wie auch jedes Gefühl (Wollen) einen gewissen Grad von Erkenntniss mit sich führt. Keines der beiden Vermögen hat seine Wirkung ohne das andere. Eben in dieser Gegenseitigkeit gewinnen Erkenntniss und Gemüthskraft erst ihre vollkommene Wirkung[4]). Was insbesonders die Freiheit betrifft, so setzt der freie Act die Erkenntniss voraus; doch aber genügt sich die Freiheit selbst zum Warum ihrer Thätigkeit[5]). An und für sich steht der Wille höher als der Verstand; denn was die übernatürliche Glückseligkeit betrifft, zu welcher der Mensch bestimmt ist, so ist der Act des Willens, weil die Liebe mit dem höchsten Gute einigt, der eigentliche Grund jener Glückseligkeit; der Act des Verstandes prädisponirt nur zu diesem Willensacte, indem er denselben ermöglicht[6]).

Die nächste Frage ist nun, in welcher Weise die so eben erörterten sechs Vermögen des menschlichen Geistes ihre Wirksamkeit äussern in Bezug auf das mystische Leben. — Wir haben schon früher gehört, dass nach Gerson die Grundlage aller mystischen Theologie, alles mystischen Lebens die Liebe sei[7]). Diese Liebe schliesst die Erkenntniss nicht aus; vielmehr ist sie auch selbst in gewissem Sinne Erkenntniss; denn gegen gänzlich Unerkanntes ist Liebe nicht möglich. Und zwar ist

1) De myst. theol. spec. cons 15. — 2) Ib. c. 16. — 3) Ib. c. 15.

4) Ib. cons. 17. Omnis affectus, praesertim immanens, productus a tali natura rationali dici mereiur lumen aliquod, aut ratione claritatis in cognitiva aut caliditatis in affectiva aut simul utriusque; non enim forte contingit reperire cognitionem, quae non fit formaliter aut virtualiter quaedam affectio, sicut affectio non videtur posse secerni, quin sit quaedam experimentalis cognitio, quippe neutra potentia effectum suum causat sine altera etc.

5) Cent. de caus. fin. c. 5. Libertas sua sufficit sibi ad suum cur. — 6) Ib. c. 6. 9. — 7) De monte contempl. c. 10.

diese Erkenntniss Erfahrungserkenntniss, analog der durch die Sinne gewonnenen; nur lässt sie sich nicht durch Begriffe mittheilen, sondern muss durch Selbsterfahrung erlangt werden[1]). Diese Liebe also ist der Mittelpunkt des mystischen Lebens. Wie gestaltet sich nun aber das mystische Leben selbst?

§. 282.

Gerson unterscheidet mit den Victorinern eine dreifache Form der Erkenntniss: die Vorstellung (cogitatio) der sinnlichen Erkenntniss, die Meditation der Vernunft und die Contemplation der reinen Intelligenz[2]). Die Vorstellung bildet sich unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung oder aus der zufälligen Aufeinanderfolge innerer Bilder, hat deshalb auch wie diese den Charakter des Unstäten und Abspringenden, und geht leicht von statten[3]). Schwieriger ist die Meditation, weil sie über die sinnliche Wahrnehmung und den Wechsel der Bilder hinaus nach einem festen Punkte strebt: was grosse Aufmerksamkeit erfordert[4]). Wird aber die Meditation in rechter Weise vollzogen, so geht sie in die Contemplation über. In ihr erhebt sich der Blick vermöge gnadenvoller Erleuchtung unmittelbar zum Göttlichen, und schaut dann in diesem Lichte alles Uebrige. So gleicht der Contemplirende einem Manne, der auf einem Berge steht, dessen Gipfel weder Winde noch Wolken erreichen, während in den niedern Regionen Dunkel und stürmisches Wetter den Blick beschränken. Die Contemplation geht leicht vor sich, wenn man sie einmal besitzt, ist aber sehr schwer zu erlangen[5]).

Mit diesen Thätigkeiten der Erkenntnisskräfte verbinden sich nun aber auch die entsprechenden Thätigkeiten der Gemüthskraft. Da entspricht der Vorstellung die Begierde; der mit klarem Bewusstsein auf Erkenntniss der himmlischen Wahrheit gerichteten Meditation die Andacht, als frommer, demüthiger, mit Heftigkeit auf die Liebe des Urwahren und Urguten gerichteter Sinn. Endlich der Contemplation, als freier ungehinderter Anschauung dessen, was die Meditation mit grosser Anstrengung erforscht, entspricht in der recht gestimmten Seele die freie, reine, *ungehinderte Liebe*, welche zur Andacht auch noch Leichtigkeit und eine unaussprechliche, alle Begriffe übersteigende Annehmlichkeit fügt. Sie ist die geheimnissvoll verborgene Weisheit Gottes,

1) De simplif. cord. not. 15. Aliquando dilectio intrat, ubi cognitio foris stat. Non quod amor excludat omnem cognitionem; sic enim fieri non potest, ut diligatur prorsus incognitum. Sed et ipse amor quaedam cognitio est. Et qualis cognitio? Certe experimentalis, et suo modo proportionabilis tactui, gustui vel olfactui in sensibilibus etc.

2) De myst. theol. spec. cons. 21. — 3) Ib. c. 22. — 4) Ib. c. 23. — 5) Ib. c. 24.

die mystische Theologie, welche den Geist über sich selbst hinausführt. Ohne diese Liebe verdient die Contemplation nicht ihren Namen[1]).

Das also ist die Stufe des mystischen Lebens: die Einheit der Contemplation und der Liebe. Auf der Leiter der Meditation und Andacht steigt die Seele zu dieser Stufe empor. Der Mensch muss sich abscheiden von dem Geräusche der Welt, und in der Verborgenheit dieses Abgeschiedenseins von weltlichen Dingen sich in sich selbst zurückziehen, um jene Stufe des mystischen Lebens zu erklimmen[2]). Dann wird er auch die Wirkungen der mystischen Liebe in sich erfahren. — Welches sind aber diese Wirkungen?

Zuerst reisst die Liebe zu dem Geliebten hin, woraus zunächst die Verzückung (raptus) entsteht, wenn nämlich die höhern Seelenvermögen zu solcher Stärke erregt sind, dass die niedern Kräfte in ihrer Wirksamkeit entweder aufhören, oder so schwach werden, dass sie die höhern in ihrem Wirken nicht hindern[3]). Eine Art dieser Verzückung ist die Ekstase, wenn nämlich in dem höchsten Seelenvermögen, dem Geiste, der Art alle andere Thätigkeit aufgehoben (suspensa) ist, dass nicht blos Vernunft, Imagination und äusserer Sinn, sondern auch die ernährenden und bewegenden Kräfte des Leibes in ihrer Thätigkeit gehemmt sind[4]). Da ist die Intelligenz allein schauend thätig. — Die zweite Wirkung der Liebe ist, den zu dem Geliebten Hingezogenen mit diesem zu einigen[5]). Unser Geist hängt nämlich Gott durch die Liebe an, ist Ein Geist mit ihm durch Gleichförmigkeit des Willens. Wer aber in dieser Art mit Gott geeinigt ist, ist auch in ihm gefestigt. Diese liebevolle Einigung mit Gott durch die mystische Theologie wird nach Dionysius und den Vätern „Transformatio" genannt. Doch ist diese Transformation nicht so zu denken, als würde in derselben die Seele ihr eigenes Sein verlieren, und ganz in Gott aufgehen. Vielmehr hat die Liebe, wie die Wärme, die Eigenschaft, Verwandtes zu einigen, Verschiedenes zu trennen. Da nun das Geistige mit dem Geistigen verwandt ist, unähnlich aber dem Leiblichen und Irdischen, so wird, was sich im Menschen Geistiges oder Göttliches findet, durch die belebende Liebe von allem Irdischen und Leiblichen ausgeschieden, so dass eine Trennung der Geistigkeit und Sinnlichkeit, des Werthvollen von der Spreu stattfindet; und da Gott Geist ist, und die Aehnlichkeit die Ursache der

1) Ib. cons. 27. — 2) De monte contempl. c. 22. 23.

3) De myst. theol. spec. cons. 35. 36. Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiae, vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant.

4) Ib. c. 36. Extasis in sola mente fit, et actus inferiorum potentiarum non solum debilitat, sed tollit funditus, quamdiu duraverit Est igitur extasis raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis. De monte contempl. c. 31.

5) De myst. theol. spec. c. 35.

Einigung, so wird klar, warum der geläuterte vernünftige Geist mit dem göttlichen vereinigt wird, weil er nämlich ihm ähnlich wird. Der Gott ähnlich gewordene Geist wirkt dann aber auch auf den Leib als seinen gestaltbaren Stoff und vergeistigt ihn. So zieht der Geist, von Gott angezogen, das Leibliche nach sich, und so erfolgt die wunderbare Einigung des Geistes zu Gott, des Leibes zum Geiste[1]). — Durch diese liebevolle Einigung gelangt dann endlich die Seele zur Ruhe, Befriedigung und Stabilität. Denn wie Alles seine Befriedigung nur findet, wenn es seine Vollkommenheit erreicht, so unser Geist, wenn er durch vollkommene Liebe mit der höchsten Vollkommenheit verbunden ist; denn Gott ist sein höchstes Gut, sein Centrum, sein Ziel, seine ganze Vollkommenheit[2]).

Indem sich also der menschliche Geist durch die vollkommene Liebe mit Gott einigt, erkennt er dann Gott in der Contemplation auf eine unaussprechliche Weise. In der Liebe stürzt er sich gleichsam in die göttliche Finsterniss, welche zugleich unendliches Licht ist. Darum beginnt die vollkommene Wahrnehmung Gottes, die mystische göttliche Weisheit mit Finsterniss, und endet in Finsterniss. Die erste Finsterniss, welche sie verlassen muss, ist jene, die alles Creatürliche mit sich führt; die zweite ist die göttliche Finsterniss, welche in der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens liegt, die aber desungeachtet die Seele mit Verlangen erfüllt und an sich zieht. Erreicht wird diese in der von der vollkommenen Liebe getragenen Contemplation[3]). So anticipirt die Seele auf dieser Stufe des mystischen Lebens in gewissem Grade die Seligkeit, welche ihrer im Jenseits wartet[4]). Sie wird gereinigt von jenen Unvollkommenheiten, welche ihr und ihren Kräften vermöge der Sünde anhaften[5]); und obschon das mystische Leben, selbst in seinen höhern Stadien, nicht ohne grosse Versuchungen bleibt, so dienen doch auch diese zulezt dazu, dasselbe weiter zu führen und zu befestigen[6]). —

Wir sehen, Gerson reiht sich, sowohl was seinen rein wissenschaftlichen Standpunkt, als auch was seine mystische Theologie betrifft, würdig an seine grossen Vorgänger auf beiden Gebieten an. Mit Milde und Schonung stellt er sich den Ausschreitungen entgegen, welche die theologisch-philosophischen Schulen seiner Zeit sich zu Schulden kommen liessen; mit tiefem und erprobtem Geistesblicke sucht er die Mystik innerhalb jener Gränzlinie zu erhalten, inner welcher allein sie gedeihlich sich gestalten und ihren wohlthätigen Einfluss auf das christliche Leben ausüben kann. Er bekämpft nicht nur jene mystisch-pantheistische Vorstellung, wornach der in Beschaulichkeit lebende Mensch

1) Ib. cons. 41. — 2) Ib. cons. 35. 42. — 3) Tract. 7 sup. Magnificat. — 4) De monte contempl. c. 33. — 5) De myst. theol. spec. c. 20. — 6) De monte contempl. c. 33. Vgl. *Schwab*, a. a. O. S. 341 ff. und 329.

ganz in seine Idee, welche in Gott ist, zurückkehren kann und Liebender und Geliebter in der Art Eins werden, dass sich der Mensch in Gottes Wesenheit verliert, sondern er warnt auch vor den Uebertreibungen der Liebe, welche leicht zu sinnlichen Vorstellungen verlocken, und vor den Trugbildern der Phantasie, wornach der Mensch dasjenige, was ihm dieselbe in einem krankhaft gesteigerten Zustande innerlich vorspiegelt, auch mit den äussern Sinnen zu erfassen glaubt. Die mystischen Ekstasen und Gesichte seien von den Blendwerken der Einbildungskraft wohl zu unterscheiden. Diese genaue Umgränzung des mystischen Lebens, diese Sorgfalt, es auf dem rechten Standpunkte zu erhalten und vor verhängnissvollen Ausschreitungen zu bewahren, müssen wir dem Gerson zu um so grösserem Verdienste anrechnen, als die Mystik in jener Zeit bereits vielfach auf Abwege gerathen war, wie wir uns sogleich davon überzeugen werden. —

Mit Gerson schliessen wir unsere Darstellung der Realistenschule des spätern Mittelalters ab. Wir sehen, wie auch in dieser Zeit der wahre und ächte Realismus sich den nominalistischen und formalistischen Ausschreitungen gegenüber als die herrschende Lehre erhalten hat. In der ersten Periode des Mittelalters sehen wir diesen Realismus aus dem Kampfe der streitenden Parteien allmählig zu seiner formellen Gestalt sich hervorarbeiten. Im dreizehnten Jahrhundert war der Sieg desselben entschieden. Einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die Erringung dieses Sieges hatte ohne Zweifel die Erkenntnisslehre des Avicenna. Dieselbe ist entschieden realistisch in dem Sinne, in welchem wir hier den Realismus fassen. Das Allgemeine als solches ist nach Avicenna's Lehre nur im Denken[1]; aber der Inhalt des allgemeinen Begriffes ist das einer Vielheit von Dingen Gemeinschaftliche, und das ist deren Quidditat[2]). Die Materie kann nicht existiren ohne Form, eine Form dagegen kann auch existiren ohne Materie[3]). Wir wissen, dass dieses auch die Lehre des heil. Thomas ist. Gewiss hat in dieser Beziehung Thomas aus Avicenna geschöpft. Führt er ihn ja selbst zum Oeftern als Auctorität an. Wir sehen daraus, wie die christliche Scholastik das Wahre auch aus solchen Systemen sich anzueignen verstand, welche sie in vielen wichtigen Lehrsätzen zu bekämpfen genöthigt war. Doch blieb der ächte Thomistische Realismus nicht lange ohne Gegner. Bald brachen wieder die beiden Extreme hervor, welche vorher im Kampfe unterlegen waren, und stellten sich neuerdings dem ächten Realismus, welcher die Mitte zwischen beiden hält, feindlich entgegen. Der Streit begann wieder; aber den einmal gefestigten Realismus konnten die Extreme ungeachtet aller Bekämpfung

1) *Schahrastani*, Religionspartheien und Philosophenschulen (deutsch von Haarbrücker), Th. 2. S. 249.

2) Ebds. Th. 2. S. 243 f. — 3) Ebds. Th. 2. S. 239 ff.

desselben nicht mehr stürzen. Sie brachen bald wiederum in sich selbst zusammen, während der wahre Realismus stehen blieb und sich in die neuere Scholastik fortpflanzte, um hier seine Geschichte weiter fortzusetzen. Wir werden ihm daselbst wiederum begegnen. Für jetzt müssen wir nur noch bemerken, dass das eine Extrem, der excessive Realismus nämlich, auf dem Gebiete der Scholastik zwar in der skotistischen Lehre eine mildere Form annahm, dass er aber doch auf einem anderen Gebiete seine wahre Gestalt offener zeigte und seinen Consequenzen freieren Lauf liess. Es ist das das Gebiet der „deutschen Mystik." Säumen wir nicht länger, dieser Mystik unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden! —

V. Die deutschen Mystiker.

1. Meister Eckhardt.

§. 283.

So weit wir bisher die Mystik des Mittelalters in ihren Hauptvertretern an uns haben vorübergehen sehen, ist es uns nicht entgangen, dass dieselbe stets Hand in Hand mit der Scholastik ging, und nie die geheiligte Gränze überschritt, welche im Gebiete des mystischen Lebens die Wahrheit von schwärmerischer Verirrung scheidet. Noch bei Gerson haben wir das Bild dieser reinen Mystik in glänzender Gestalt vor unserm Blicke sich aufrollen sehen. Allein die Mystik blieb im Mittelalter auch nicht frei von Verirrungen. Die häretischen Sekten, welche die Kirchengeschichte des Mittelalters uns aufweist, waren vielfach in einer falschen schwärmerischen Mystik befangen, und ihre Irrthümer erwuchsen zum grossen Theile gerade auf diesem Boden [1]).

1) Dazu gehört vorzugsweise die Sekte der Begharden oder der Brüder und Schwestern des freien Geistes. Nach ihrer emanatistischen Grundanschauung ist Alles Ausfluss aus Gott und Alles kehrt in Gott wieder zurück. Die ganze sittliche Thätigkeit ist die buddhistische Abstraction von der Endlichkeit; das sittliche Handeln also ein Nichthandeln. In Uebereinstimmung damit lehrten sie dann, der Mensch könne schon im gegenwärtigen Leben einen solchen Grad der Vollkommenheit erreichen, dass er ganz sündeunfähig werde, und einen Fortschritt in der Vollkommenheit gar nicht mehr machen könne. Und wer diesen Grad der Vollkommenheit erlangt hat, für den gibt es keine Tugendübung mehr, die Uebungen des Gebetes, des Fastens u. s. w. sind für ihn überflüssig; all' das eignet sich nur für den unvollkommenen Menschen; der vollkommene Mensch ist hievon frei. In ihm ist die Sinnlichkeit ganz und gar dem Geiste unterworfen, und er kann daher auch dem Leibe Alles gestatten, was er verlangt. Die Befriedigung der Begierde in jeglicher Beziehung ist für ihn keine Sünde mehr. Er ist nicht mehr gebunden durch menschlichen Gehorsam oder durch die Gebote der Kirche; denn wo der Geist Gottes, da ist Freiheit. Der Stand der Vollkommenheit, in welchem er sich befindet, ist so erhaben, dass er der ewigen Seligkeit, welche wir im andern Leben erwarten, gleich steht. Und diese Seligkeit kann daher der Mensch erringen durch

So ist es nicht zu wundern, wenn uns auch in der Literatur des Mittelalters Erscheinungen begegnen, welche eine die geheiligten Gränzen der Wahrheit in mannigfacher Beziehung überschreitende Mystik enthalten. Ausser dem Christenthum hat sich die Mystik, wie die ganze Geschichte lehrt, und wie wir selbst solches in der arabischen Mystik zur Genüge bestätigt gefunden haben, überall in pantheistische Vorstellungen verloren. Das Christenthum allein konnte die Mystik ungeschädigt an dieser Klippe vorüberführen; aber freilich nur unter der Bedingung, dass der mystische Geist Selbstverläugnung genug besass, der Zucht des Dogma's in Allweg sich zu fügen, und den Versucher, welcher in diesem Gebiete dem menschlichen Geiste näher tritt, als vielleicht in jedem andern, entschieden von sich abzuweisen. Es ist das im Mittelalter nicht immer und überall geschehen. Es begegnen uns Mystiker, welche zwar in der Atmosphäre des christlichen Dogmas stehen; aber in der Ueberschwänglichkeit der mystischen Betrachtung über diese Atmosphäre vielfach hinausgreifen, und so in Vorstellungen sich verlieren, welche dem christlichen Gedanken innerlich fremd sind, und in die Dunkelheiten des ausserchristlichen Mysticismus hineinspielen.

Die Träger und Vertreter dieser Mystik waren vorzugsweise die „deutschen Mystiker," so genannt nicht blos wegen ihrer Nationalität, sondern vorzugsweise deshalb, weil sie ihre mystischen Lehren nicht in der lateinischen Schulsprache, sondern in der Sprache des Volkes vortrugen. Sie waren zum grössten Theile Prediger, und als solche schon durch ihren Beruf darauf angewiesen, in der Sprache des Volkes zu sprechen. In ihren Predigten suchten sie ihre Mystik dem Volke nahe zu legen und dasselbe zu einem vollkommneren christlichen Leben heranzuziehen. Sie berufen sich in ihren Predigten auf dieselben Auktoritäten, wie die Scholastiker: auf die Kirchenväter nämlich und sogar auf die heidnischen Philosophen; ja die „Meister der Schule" selbst wurden von ihnen herangezogen, um aus denselben Lehrsätze zu entnehmen, oder ihre Zeugnisse als Beweise für ihre Behauptungen zu gebrauchen. Es finden sich daher in den Schriften dieser Mystiker oft die herrlichsten Gedanken, die tiefsinnigsten Betrachtungen über die Geheimnisse des Christenthums, und eine Kenntniss des christlichen Lebens nach allen seinen Beziehungen, deren Tiefe und Reichhaltigkeit wahrhaft Bewunderung verdient. Allein indem sie in alle Tiefen des

eigene Kraft, er bedarf auch nicht eines übernatürlichen Lichtes (lumen gloriae), um Gott zu schauen und ihn zu geniessen. Das Verweilen in diesem Zustande in der mystischen Betrachtung ist das Höchste des Lebens; alles andere, die Anbetung der Eucharistie, die Betrachtung des Leidens Christi u. s. w. tritt dagegen zurück. Nichts darf der vollkommene Mensch des Lohnes wegen thun, seine Liebe muss alles Verlangen ewigen Lohnes ausschliessen. Vgl. Denzinger, Enchirid. prop. 399—406. *Schwab*, Gerson, S. 50.

Christenthums und des christlichen Lebens einzudringen suchen, indem sie die ganze Innigkeit der Vereinigung des Menschen mit Gott im mystischen Leben bis in ihre tiefsten Tiefen zu erforschen suchen, verlieren sie sich in eine derartige excessiv-realistische Ansicht des Verhältnisses Gottes zu dem Geschöpflichen, in welcher der substantielle, wesenhafte Unterschied zwischen Beiden zuletzt nothwendig verschwinden muss, wenn der zu Grunde liegende Gedanke weiter verfolgt wird Das wollen sie nun allerdings, im Allgemeinen wenigstens, nicht; aber da doch andererseits wiederum die Consequenz des Gedankens sie drängt, so erfolgt daraus bei ihnen ein beständiges Hinundhergleiten auf der schlüpfrigen Bahn, welche sie betreten haben. Da begegnen wir Aussprüchen, welche die Vereinigung des geschöpflichen Geistes mit dem göttlichen Wesen in der mystischen Contemplation bis zu einer wesenhaften Einheit beider zu steigern scheinen; während es dagegen wieder nicht an andern Aeusserungen fehlt, in welchen der substantielle Unterschied zwischen beiden bei aller mystischen Vereinigung entschieden betont wird. Dass bei einem solchen unstäten Oscilliren zwischen zwei sich gegenseitig aufhebenden Gedanken es auch an anderweitigen Irrthümern nicht fehlen konnte, ist klar. So kommt es, dass bei diesen Mystikern oft die herrlichsten Blüten christlicher Gedanken dicht neben unläugbaren Irrthümern stehen. Die Kirche konnte daher der Entwickelung dieser Mystik nicht gleichgiltig zusehen. Sie musste im Interesse des Glaubens und des christlichen Lebens die Irrthümer notiren, welche in dieser Mystik auf die Oberfläche der Geschichte hervortraten, und die Gläubigen vor denselben warnen. Dass und wie sie solches gethan, werden wir sogleich sehen.

Der Begründer und erste Vertreter der „deutschen Mystik" ist *Meister Eckhardt.* Mit ihm haben wir daher unsere Darstellung zu beginnen.

Meister Eckhardt ward in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, wahrscheinlich in Sachsen geboren. Er war einige Zeit Lehrer in Paris an der Schule von St. Jacob, und nachher Provinzial des Dominicanerordens der Provinz Sachsen mit dem Sitze zu Köln, von wo er später nach Strassburg übersiedelte. Er wird von Trithemius als ein in der heil. Schrift und in der aristotelischen Philosophie sehr bewanderter Mann von subtilem Geiste und ausgezeichneter Rednergabe geschildert[1]). Seine Predigten kamen jedoch bald in den Ruf, dass sie Irrthümer enthielten. Er wurde deshalb vor ein Ordenscapitel in Venedig vorgeladen und musste sich daselbst über seine Lehren verantworten. Die Klagen kamen auch vor den Papst Johann XXII., und in Folge dessen wurde Eckhardt im Jahre 1327 vor das Inquisitionstribunal beschieden. Er leistete am 13. Februar 1327 in der Domini-

1) Trithem. De script. eccl. n. 537.

canerkirche feierlichen Widerruf alles dessen, was er Häretisches gelehrt haben könne, appellirte aber, da man von ihm einen speciellen Widerruf verlangte, bald darauf an den Papst. Es wurden dann auf Veranlassung des Papstes durch eine eigene Congregation achtundzwanzig Sätze aus seinen Schriften ausgezogen, welche Eckhardt als die seinigen anerkannte. Davon wurden die ersten fünfzehn und die beiden letzten als häretisch, die andern dagegen als übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig verurtheilt[1]). Eckhardt starb im Jahre 1329. Nach seinem Tode erst ward die Verdammungsbulle veröffentlicht[2]).

Gott ist nach Eckhardts Lehre das allereinfachste Wesen[3]). Von ihm ist jeder Unterschied fern zu halten. Nicht blos der Sache, sondern selbst dem Begriffe nach kann in ihm keine Unterscheidung gesetzt werden. Wer noch einen Unterschied denkt, der denkt Gott noch nicht[4]). Daher ist Gott auch über alle Prädication erhaben, und so lange man in der Erkenntniss Gott noch eine Eigenschaft beilegt, ist die wahre Erkenntniss Gottes noch nicht gewonnen[5]). „Gott ist weder dies noch das[6]);" er ist das Wesen ohne Wesen; er steht über allem Sein, über allem Wesen[7]). In Gott sind alle Gegensätze, alle Unterschiede aufgehoben; „in ihm ist Icht zugleich auch Nicht, und umgekehrt[8])." — Diese absolute Unterschiedslosigkeit in Gott, nicht blos der Sache, sondern auch dem Begriffe nach, klingt offenbar schon sehr

1) Sie stehen bei *Denzinger,* Euchiridion, prop 428—455.

2) In der Darstellung der Lehre Eckhardts habe ich ursprünglich gearbeitet nach „Eckhardts Predigten," welche im Anhange zu Taulers Predigten (Basel 1521) sich befinden. Jedoch habe ich auch die Ausgabe von Eckhardts Werken von Pfeiffer später beigezogen. Ich werde daher die Citate, welche aus dem letztern entnommen sind, stets eigens bezeichnen. Wo solches nicht stattfindet, citire ich nach der ersterwähnten Ausgabe von Eckhardts Predigten. Eine neuere Monographie über Eckhardt besitzen wir, wie ich hier gleich erwähnen kann, von Bach: „Meister Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation." Wien 1864. In *materieller* Beziehung habe ich selbe hie und da für meine Darstellung beizuziehen mir erlaubt.

3) Eckhardts Predigten (im Anhange zu den Predigten Taulers. Basel 1521.) fol. 243. pag. 2. col a. fol. 275. 2, b.

4) Daher die dreiundzwanzigste der censurirten Propositionen Eckhardts: Deus unus est omnibus modis et secundum omnem rationem: ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponitur unum cum aliquo. Nulla igitur in Deo distinctio esse aut intelligi potest.

5) Pred. (ed. 1521.) fol. 243. p. 2, col. a. — f. 275. 1, a. — 6) Ebds. f. 243. 2, b. — 7) Ebds f. 244. 1, b sq. — f. 287. 1, a. — f. 307. 2, a. — 8) Ebds. f. 243. 2, a. Gott ist ein nicht, und Gott ist ein icht. Was icht ist, das ist auch nicht.

neuplatonisch. Das göttliche Wesen wird, wenn man nicht einmal eine distinctio rationis im Sinne der Scholastiker in ihm gelten lassen will, für die menschliche Vernunft ganz unfassbar, und kann nur mehr durch die mystische Schauung in der Erkenntniss ergriffen werden. — Doch wir wollen dem Gange der Darstellung nicht vorgreifen.

Obgleich aber Eckhardt die Einfachheit des göttlichen Wesens bis zum Uebermass urgirt, so hindert ihn dieses doch nicht, zwischen der „Gottheit“ und den göttlichen Personen einen gewissen Unterschied zu setzen. Unter der „Gottheit“ versteht er das einfache, lautere Wesen Gottes, in welchem kein Unterschied, auch nicht der Unterschied der Personen ist. Dieses in sich unterschiedslose Wesen Gottes nennt er den Grund, den Boden, das Revier, die Wurzel, den inneren Quell oder Quall der Gottheit [1]); er stellt es vor als eine ewige in sich ruhende Stille, in welcher keine Wirksamkeit ist [2]), als den Kern der Väterlichkeit, in welchem Gott gleichsam schläft [3]), als eine ewige Finsterniss, in welcher Gott sich selbst verborgen und unbekannt ist [4]).

In diese ewige Finsterniss des göttlichen Wesens scheint nun das Licht des Vaters, und indem also der Vater sein Wesen erkennt, gebiert er in dieser Erkenntniss seiner selbst den Sohn. Und indem sich dann der Vater liebt in dem Sohne, geistet er in dieser Liebe zugleich mit dem Sohne den Geist [5]). So ist der ewige verborgene Grund Gottes zum Lichte heraufgestiegen; die Gottheit ist zum Gotte, zum dreipersönlichen Gotte geworden.

Aber jener ewige lautere Grund in Gott schliesst zugleich alle Wesen in sich. Gott ist in diesem seinem Ansichsein zugleich auch alle Wesen, und alle Wesen sind, in so ferne sie in Gott sind, Gott selbst [6]). Wie Gott das Wesen ohne Wesen ist, so ist er auch das Wesen aller Wesen, und er ist letzteres eben dadurch, dass er ersteres ist [7]). Alle Wesen sind in Gott Ein Wesen; hier ist noch kein Unterschied; alle Wesen sind hier verschlungen in Ein Wesen, welches eben das göttliche Wesen selbst ist [8]). Darum ist Gott das Wesen, welches alle Wesen in sich hat [9]); jedoch so, dass sie in ihm sind „als ein nicht [10]),“ d. h. so, dass sie noch Nichts für sich sind, sondern vielmehr aufgelöst sind in die Ununterschiedenheit des göttlichen Wesens. Und wenn daher der Vater dadurch, dass er sich selbst erkennt, das ewige Wort

1) Ebds. f. 283. 2, b. — f. 285. 1, a. — f. 302. 1, a. — 2) Ebds. f. 247. 2, b. — f. 302. 1, a. — 3) Ebds. f. 249. 2, a. — f. 256. 1, b. — f. 265. 1, a. — f. 293. 2, a sq. — 4) Ebds. f. 248. 1, b. — f. 256. 2, b. — 5) Ebds. f. 263. 2, a. — f. 264. 1, b. — f. 265. 1, a. — 6) Ebds. f. 244. 1, b. — f. 292. 2, a. — f. 313. 2, a. —

7) Ebds. f. 307. 2, a. Gott ist weder wesen noch vernunfft, noch bekennet nicht diss noch das, hierumb ist gott ledig aller ding, und hierumb ist er alle ding.

8) Ebds. f. 249. 2, a. — f. 256. 1, b. — f. 265. 1, a. — f. 293. 2, a sq. — 9) Ebds. f. 243. 2, b sq. — 10) Ebds. f. 244. 1, a.

spricht, d. i. seinen Sohn gebiert, so spricht er in diesem Wort auch alle Dinge; das göttliche Wort ist zugleich die einheitliche Idee aller Dinge[1]). „Das ewige Wort ist das Wort des Vaters und ist sein eingeborner Sohn, unser Herr Jesus Christus. In dem hat er gesprochen alle Creaturen ohne Anfang und ohne Ende[2]).“ Der Sohn Gottes ist ein Licht, welches ewig in dem väterlichen Herzen leuchtet, und in diesem Lichte sind auch alle Creaturen Ein Licht[3]).

§. 284.

Hier ist nach unserer Ansicht der Punkt, wo wir den Hebel einzusetzen haben, um ein Urtheil über den ganzen wesentlichen Charakter der Eckhardt'schen Lehre zu gewinnen. Gott, sagt Eckhardt, ist ohne Wesen, über Wesen, und darum ist er alle Wesen. Alle Wesen sind in ihm Ein Wesen, sie sind in ihm aufgelöst in eine unterschiedslose Einheit. Was heisst das? Offenbar kann dieser Lehrsatz keinen andern Sinn haben, als dass Gott zu den besondern Wesen sich verhält als das allgemeine Wesen, welches als erfüllte Allgemeinheit alles Besondere in sich schliesst, nicht zwar in seiner Besonderheit, aber doch so, dass das Besondere unterschiedslos in der Allgemeinheit ruht. Gott ist das absolut volle, erfüllte Wesen, als solches ist er auch das allgemeine Wesen, in welchem alle Besonderheiten als aufgehoben in die Allgemeinheit sich vorfinden. Alle Dinge sind daher in Gott Ein Ding.

Verhält es sich aber also, dann kann die Schöpfung der Welt in nichts Anderem bestehen, als dass die Besonderheiten aus der Allgemeinheit hervorgehen, und in diesem Hervorgange ein eigenes Für sich sein gewinnen. So sind die Creaturen in der Wirklichkeit zeitlich und räumlich, während sie in Gott selbst ohne Zeit und Raum sind. Ebenso sind die Creaturen in ihrer Wirklichkeit getheilt und verschieden, während sie in Gott ungetheilt und Eins sind.

Diese Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt dürfte uns Alles erklären, was uns Anstössiges in Eckhardts Lehre begegnet. Offenbar ist hierin das pantheistische Princip entschieden angelegt, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir sehen, dass Eckhardt bei aller Bemühung, den Pantheismus abzuwenden, doch immer wieder zu Folgesätzen fortgeleitet wird, aus welchen der pantheistische Gedanke hervorblickt, ja welche nicht selten ganz entschieden in die pantheistische Bahn einschlagen. Wir halten ebendeshalb die gedachte Lehre für den Grundirrthum des Eckhardt'schen Systems. Eckhardt ist nicht Pantheist aus Princip und mit seinem Willen; nein, er will das göttliche Wesen in absoluter Transcendenz über der Welt festhalten. „Gott ist auswendig aller Natur,“ sagt er, „und nicht selbst

1) Ebds. f. 284. 2, b. — — f. 301. 2, a. — 2) Bei *Pfeiffer,* Meister Eckhardt, Abth. 1. S. 76, Z. 25 sq. — 3) Predigten (ed. 1521.) f. 298. 2, a.

Natur[1])." „Was Wesen hat, Zeit oder Statt, das gehört zu Gott nicht, er ist über all' das[2])." „Gottes Natur ist, dass sie nicht Gemenge und Vermischung leiden mag[3])." „Seine einfeltige Natur ist von Formen formlos, von Werden werdelos, von Wesen wesenlos, und von Sachen sachelos, und darum entgeht sie allen werdenden Dingen, und alle endlichen Dinge müssen da enden[4])." — Ebenso lehrt Eckhardt entschieden eine Schöpfung aus Nichts[5]). Gott hat, sagt er, alle Dinge von Nicht gemacht, und hat die Gottheit darein geflösst, dass die Ding' der Gottheit voll sind[6]). Die zeitliche Schöpfung unterscheidet sich von der ewigen in Gott wie das Kunstwerk von dessen Ideal im Geiste des Künstlers[7]). — Aber eben weil Eckhardt von Anfang an nach ganz neuplatonischer Auffassung das Verhältniss zwischen Gott und den creatürlichen Dingen falsch bestimmt hat, nämlich nach der Analogie des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und Besondern, fällt er, wie wir sehen werden, bei aller Mühe, Gottes Transcendenz und den wahren Begriff der Schöpfung festzuhalten, immer wieder in pantheistische Verhältnissbestimmungen, in pantheistisch lautende Formeln zurück, so dass es oft gar nicht möglich ist, eine Uebereinstimmung seiner verschiedenen Aussprüche mit einander herzustellen. Es war die Macht der Consequenz, welche wider seinen Willen ihren treibenden Einfluss auf ihn ausübte, und ihn zu Lehrsätzen verleitete, welche er in andern Theilen seines Systems stillschweigend wieder zurücknahm, oder welche, wenn er sie doch festhielt, wie solches gleichfalls geschah, ihn nothwendig mit der kirchlichen Auctorität in Conflict bringen mussten.

Wie wesentlich unterscheidet sich in der gedachten Beziehung die Scholastik von der Lehre Eckhardts! Die Scholastik lehrte gleichfalls, dass die Idee der Dinge die göttliche Wesenheit sei, sie lehrte gleichfalls, dass die geschöpflichen Dinge ihrer Idee nach dasselbe seien mit der göttlichen Wesenheit. Aber sie war weit entfernt, dieses so zu verstehen, dass die göttliche Wesenheit zu den geschöpflichen Dingen nach der Analogie des Allgemeinen zum Besondern sich verhalte. Nur in so fern, lehrt sie, ist die göttliche Wesenheit die Idee der Dinge, als dieselbe in verschiedener Weise nach Aussen durch geschöpfliche Dinge nachahmbar ist. Das ist eine Bestimmung, welche nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Dadurch, und dadurch allein war die Scholastik in den Stand gesetzt, den Begriff der Schöpfung in seiner vollen Strenge aufrecht zu erhalten und zur Geltung zu bringen. Dadurch war sie wissenschaftlich vor pantheistischen Verirrungen sicher gestellt, weil ihr die Besonderheiten der Dinge sich nicht in der All-

1) Ebds. f. 311 2, b. — 2) Bei *Pfeiffer*, S. 268, Z. 10 ff. — 3) Ebds. S. 143, Z. 31 f. Gotes nâtûre ist, daz si niht gemanges liden mac noch vermischunge. — 4) Ebds. S. 497, Z. 34 ff. — 5) Predigten (ed. 1521.) f. 245. 1, a. — 6) Bei *Pfeiffer*, S 529, Z. 21 ff. — 7) Ebds. S. 502, Z. 24 f. S. 325 f.

gemeinheit des göttlichen Wesens auflösten, sondern weil ihr auch das Besondere als solches in so fern in der göttlichen Wesenheit begründet war, als diese in verschiedener Weise durch verschiedene besondere Dinge nach Aussen nachahmbar ist. —

Fahren wir nach Entwicklung dieser allgemeinen Gesichtspunkte mit der Darstellung der Eckhardt'schen Lehre fort.

Die Schöpfung der Welt ist nach Meister Eckhardt motivirt durch die göttliche Güte, und zwar in der Art, dass durch die göttliche Güte die Schöpfung der Welt mit Nothwendigkeit gefordert wird. „Was gut ist," sagt Eckhardt, „das muss sich gemeinen," d. h. sich ergiessen in Anderes[1]). Gott aber ist die Güte an sich: folglich muss er sich nothwendig ergiessen in die Dinge der Welt; „seine natürliche Güte zwingt ihn gewissermassen hiezu[2])." „Seine Gottheit hängt daran, dass er sich gemeinen muss allem dem, was seiner Güte empfänglich ist, und gemeinte er sich nicht, so wäre er nicht Gott[3])." „Von Noth (nothwendig) muss Gott wirken alle seine Werke[4])." — Der neuplatonische Gedanke könnte nicht schärfer ausgesprochen sein, als solches hier stattfindet.

Aus diesen Prämissen folgt nun offenbar von selbst, dass die Welt, wenn sie auch an sich zeitlich ist, in so ferne in derselben ein Nacheinander der Bewegung, des Werdens und Vergehens stattfindet, doch nach ihrer Existenz im Allgemeinen als ewig betrachtet werden müsse. Denn wenn die Welt durch die göttliche Güte nothwendig gefordert ist, dann muss sie auch ewig sein. Unter den Sätzen Eckhardts, welche von der kirchlichen Auctorität verworfen wurden, und welche Eckhardt, wie wir wissen, ausdrücklich als die seinigen anerkannte, findet sich auch der Satz: „Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit." „Concedi (ergo) potest, quod mundus ab aeterno fuerit[5])." Nichts ist consequenter, als dieser Lehrsatz, wenn einmal die Nothwendigkeit der Schöpfung angenommen ist.

Ist aber die Welt, nicht blos wie sie in Gott ist, sondern auch nach ihrer creatürlichen Wirklichkeit ewig, dann fällt offenbar die Schöpfung der Welt mit der Geburt des göttlichen Wortes in Gott und mit der Geburt der idealen Welt in dem göttlichen Worte in Einen Moment zusammen. „Gott ist allzeit wirkend," sagt Eckhardt, „in Einem Nun in Ewigkeit, und sein Wirken ist seinen Sohn gebären; den gebiert er allezeit. In dieser Geburt sind aber auch alle Dinge heraus geflossen, und Gott hat so grosse Lust in dieser Geburt, dass er alle seine Macht in ihr verzehrt[6])." Das Licht, welches der Sohn Gottes ist, und das Ausscheinen dieses Lichtes in die creatürliche Welt

1) Predigten (ed. 1521) f. 287. 1, b. — 2) Ebds. f. 298. 1, a. — 3) Ebds. f. 254. 2, a. — 4) Ebds. f. 268. 2, b. — 5) *Denzinger*, Enchiridion, prop. 428. 429. — 6) Pred. (ed. 1521) f. 268. 2, b.

können nicht von einander getrennt werden[1]). Daher ein anderer von der kirchlichen Auctorität verworfener Lehrsatz Eckhardts also lautet: „Quod simul et semel, quando Deus fuit, quando filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit[2]).“

Aber wenn die Schöpfung eine ewige und nothwendige ist, wenn sie mit der Geburt des Sohnes Gottes in Einen Moment zusammenfällt: kann sie dann noch als eine wahre und eigentliche Schöpfung aus Nichts anerkannt werden? Gewiss nicht. Der Begriff der Schöpfung schliesst den Begriff der Freiheit des Schöpfungsactes wesentlich in sich, und kann ohne den letztern nicht gedacht werden. Eine nothwendige und darum ewige Schöpfung ist keine eigentliche Schöpfung mehr. Die Scholastik hatte an diesem Grundsatze entschieden festgehalten, und wenn auch einige Scholastiker die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung zugaben, so behaupteten sie doch, dass es von der Freiheit Gottes abhänge, ob er die Welt ewig oder mit einem Anfange schaffen wolle. Eckhardt weicht von dieser Lehre ab, und eben deshalb konnte er auch den Consequenzen nicht mehr entgehen, welche aus seinen Prämissen mit Nothwendigkeit erfolgen. Die pantheistische Zusammenziehung des göttlichen und geschöpflichen Seins in Ein Sein dem Wesen nach war für ihn unvermeidlich. „Das göttliche Wesen,“ lehrt er, „fliesst in alle Creaturen aus, so weit jede Creatur dieses Wesen fassen kann, und folglich ist Alles Gott, was geschaffen ist[3]). Wären die Dinge der Gottheit nicht voll, so würden sie zu Nichts.“ Für sich genommen sind alle Wesen ein lauter Nichts; denn weil sie ausgeflossen und gewissermassen ausgeschmolzen sind aus Gott, haben sie für sich, abgesehen von Gott, kein eigenes Wesen; nur Gott ist Alles in Allem[4]) „Alle Creaturen sind ein lauteres Nichts. Was nicht Wesen hat, das ist Nicht. Alle Creaturen haben kein Wesen; denn ihr Wesen schwebet in der Gegenwärtigkeit Gottes. Kehrte sich Gott ab einen Augenblick, so würden sie zu Nichte[5]).“ — Man mag diese Aeusserungen, welche bei Eckhardt immer wiederkehren, deuten wie man will: immerhin wird man es kaum dahin bringen, einen Substanzunterschied zwischen Gott und der Welt im Sinne der christlichen Schöpfungstheorie mit denselben zu vereinbaren; denn wenn die Creaturen, an und für sich genommen, ein lauteres Nichts sind, und ein Wesen nur aus Gottes Wesen haben, dann kann die Abhängigkeit der Geschöpfe in ihrem Sein von Gott nicht mehr einfach den Sinn haben, dass sie von Gott erhalten werden müssen, um im Sein fortzubestehen; sondern sie muss vielmehr zu einer Wesensabhängigkeit im pantheistischen Sinne werden.

1) Ebds. f. 247. 2, b. — 2) *Denzinger*, op. cit. prop. 430. — 3) Pred. (ed. 1521) f. 264. 1, b. — f. 298. 2, a. — f. 308. 2, b. — 4) Ebds. f. 271. 1, b. — f. 260. 2, a. — 5) Bei *Pfeiffer*, S. 136, Z. 23 ff. — Cf. S. 529, Z. 23. Enwêren die ding der gotheit niht vol, sô würden sie zu nihte.

Daher wurde denn auch der Satz Eckhardts: „Omnes creaturae sunt purum nihil[1]," ausdrücklich von der kirchlichen Auctorität verworfen.

Dennoch aber will Eckhardt, wie wir bereits wissen, die Transcendenz Gottes über der Welt nicht fallen lassen. Obgleich nach seiner Lehre Gottes Wesen in alle Creaturen ausfliesst, so hält er doch andererseits wiederum daran fest, dass Gott unberührt bleibe von allen Dingen, und derselben nicht bedürfe[2]. „So viel Gott," sagt er, „in den Creaturen ist, so viel ist er doch darüber; was da in viel Dingen Eins ist, das muss nothwendig über den Dingen sein[3])." „Gott fliesst in alle Creatur, und bleibt doch von Allem unberührt, sowie der Himmel alle Dinge berührt und doch unberührt bleibt[4])." — Wenn wir diese Bestimmungen mit den vorausgehenden zusammenhalten, so werden wir unwillkürlich auf den Gedanken geführt, dass in Eckhardts Lehre ebenso, wie in der erigenistischen, die Transcendenz Gottes über der Welt, zugleich mit dessen Immanenz in der Welt festgehalten, und beide mit einander ausgeglichen oder „vermittelt" werden sollen. Dem neuplatonischen Gedanken, welcher durch die ganze Lehre Eckhardts hindurchspielt, wäre das allerdings ganz gemäss. Wir wollen nicht sagen, dass Eckhardt principiell diese Theorie durchzuführen Willens war. Aber die Consequenzen, welche aus dem oben angeführten Grundirrthum Eckhardts, nach welchem Gott und Creaturen in analogem Verhältniss zu einander stehen, wie das erfüllte Allgemeine zu den aus ihm hervorgehenden Besonderheiten, spielen naturgemäss in diese Theorie hinein, und berechtigen dieselbe. Was Wunder also, wenn in Eckhardts Lehre solche Sätze vorkommen, welche nur in dieser Theorie und aus derselben ihre Erklärung finden können! Wir werden im weitern Verlaufe unserer Darstellung solchen Sätzen noch ferner begegnen. Gehen wir also weiter!

§. 285.

Fällt die Geburt des Sohnes Gottes mit der Entstehung der geschöpflichen Welt in Einen Moment zusammen, so liegt der Gedanke nahe, dass die Schöpfung der Welt selbst nothwendig sei zur vollkommenen Geburt des Sohnes Gottes, also dass sich die Schöpfung der Welt als Mittel zu diesem Zwecke verhalte. Hienach müsste eine doppelte Geburt des Sohnes Gottes unterschieden werden, eine solche, welche im Innern Gottes selbst sich vollzieht, und eine solche, welche durch die äussere Schöpfung vermittelt ist. Und das Verhältniss zwischen beiden müsste sich dahin gestalten, dass die Geburt des Sohnes Gottes erst dann ganz und gar vollendet wäre, wenn mit der immanenten die emanente Geburt sich verbunden, die erstere in letztere sich fortgeleitet hätte.

1) *Denzinger*, op. c. prop. 453. — 2) Pred. (ed. 1521) f. 243. 1, a. — 3) Bei *Pfeiffer*, S. 268, Z. 11 ff. — 4) Ebds. S. 81. Z. 15 ff.

Ist das nun wirklich Eckhardts Gedanke, oder ist es eine blos willkürliche Folgerung? Die Antwort hierauf gibt uns Eckhardt selbst dadurch, dass seine ganze mystische Lehre sich um den Einen Grundgedanken bewegt, welcher ist die Geburt des Sohnes Gottes in unserm Innern. Die Welt, sagt er, ist des Menschen wegen da, und wäre der Mensch nicht, so wären alle übrigen Dinge nicht [1]). Im Menschen aber soll die Geburt des Sohnes Gottes sich vollziehen, dadurch, dass der Mensch zum Sohne Gottes geboren wird. In so fern verhält sich also die Welt in der That als Mittel zum Zwecke der vollkommenen Geburt des Gottessohnes, als sie im Menschen ihren Zweck und ihren Mittelpunkt hat, und im Menschen die emanente Geburt des Sohnes Gottes sich vollziehen soll [2]). Doch bevor wir über diese Geburt des Sohnes Gottes im Menschen, welche den Mittelpunkt der ganzen Eckhardt'schen Mystik bildet, des Weitern uns verbreiten, müssen wir zuerst noch einige andere allgemeine Bestimmungen, welche das Wesen des Menschen überhaupt betreffen, vorausschicken.

Die Seele des Menschen ist nach Meister Eckhardt ein „einfeltiges," d. i. einfaches Wesen [3]); sie ist die Form des Leibes, und als solche ist sie ganz im ganzen und ganz in jedem Theile des Leibes [4]). Sie ist von Gott geschaffen nach seinem Bilde, und aus ihrem Wesen fliessen ihre Kräfte hervor, in welchen sie sich bethätigt. Sie hat zwei Antlitze, wovon das eine dem Ewigen, das andere dem Zeitlichen zugewendet ist: — das Auge der Vernunft und das Auge der Sinnlichkeit [5]). So ist sie gestellt zwischen Zeit und Ewigkeit und berührt beide [6]). Erkenntniss und Wille sind ihr eigen nach ihrem höhern Antlitze; die Erkenntniss geht unmittelbar auf Gott, in so ferne er Wesen ist; die Minne dagegen sucht Gott, in so ferne er gut ist; deshalb ist Erkenntniss über Minne [7]). Den natürlichen Erkenntnissprocess entwickelt Eckhardt in derselben Weise, wie die Scholastiker.

Allein wir haben nach Eckhardt in der Seele ausser und über den Seelenkräften noch ein anderes Moment wohl zu beachten: — ein Moment, welches den eigentlichen Mittelpunkt der Seele bildet, und in welchem das göttliche Ebenbild, nach welchem die Seele geschaffen ist, im eigentlichen Sinne niedergelegt sich findet [8]). Es ist dieses das sogenannte „Fünklein der Seele," jener „kleine Ganster," welcher der Seele Geist (mens) oder auch Gemüt heisst [9]). Das ist nicht so fast eine Kraft, als vielmehr das innerste Wesen der Seele, „und ist so lauter, und so

1) Predigten (ed. 1521.) f. 386. 1, b. — 2) Ebds. fol. 313. 1, a. Gott würcket alle seine werck darumb, das wir der eingeborne sun seyen. — 3) Ebds. f. 261. 2, a. — 4) Ebd. f 243. 1, b. — f. 264. 2, b. — 5) Ebds. f. 252. 1, b. — f. 265. 1, b sq. — 6) Ebd. f. 264. 2, b. — 7) Bei *Pfeiffer,* S. 108. Z. 15 ff. S. 126. Z. 18 ff. — 8) Predigten (ed. 1521.) f. 265. 2, a. — f. 314. 2, a. — 9) Ebd. f. 269. 1, b. — f. 273. 1, a.

hoch, und so edel in sich selber, dass darin keine Creatur sein mag, sondern nur Gott allein wohnt darin mit seiner blossen göttlichen Natur [1]).“ Es ist der eigentliche Grund der Seele, analog dem Grunde in Gott. Es ist der wahre innere Mensch, welcher im äussern verborgen liegt [2]). Zwischen dem Geist der Seele und Gott gibt es kein scheidendes und trennendes Medium: beide berühren einander unmittelbar. Das Bild der Seele, d. h. jener Grund der Seele. in welchem das göttliche Ebenbild sich lebendig ausprägt, scheint ohne Mittel in das göttliche Wesen und dieses in es [3]). In den Grund der Seele spricht Gott unmittelbar sein Wort ein [4]). Dieser Grund oder Geist der Seele dringt hinein in jenen Grund Gottes, in welchem dieser ein lauteres, einfeltiges Eins, weder Vater, noch Sohn, noch Geist ist [5]). Da in diesem seinem Grunde sucht der Geist Gott auf, um ihn da zu erkennen und zu lieben ohne Mittel und ohne Decke; und Gott theilt sich ihm mit in dieser seiner Lauterkeit ohne Mittel und ohne Decke [6]).

Aber woher schreibt sich denn diese innige, unmittelbare Verbindung des Grundes der Seele mit dem Grunde Gottes? — Eckhardt lässt uns hierüber nicht im Unklaren. Es beruht nach seiner Lehre jene innige Verbindung darauf, dass der Grund oder Geist der Seele in letzter Instanz selbst göttlichen Wesens ist. Die pantheistische Anlage des Eckhardtschen Systems legt schon an und für sich diesen Gedanken nahe; aber Eckhardt versäumt auch nicht, diess offen auszusprechen. Jenes Bild Gottes in der Seele, lehrt er, ist etwas Ungeschöpfliches und Göttliches. [7]) „Es ist etwas in der Seele, sagt er, das Gott also sipp ist, das es eins ist (mit ihm) und nicht vereint [8]).“ „Es ist aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz also, er wäre allzumal ungeschaffen und ungeschöpflich [9]).“ Dieses Etwas ist der Geist, das „Fünklein,“ der Grund der Seele. „Hier ist Gottes Grund mein Grund,“ heisst es weiter, „und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich ausser meinem Eigenen, und Gott lebt ausser seinem Eigenen [10]).“ „Diess Fünklein, das ist Gott, also, dass es ist ein einig Ein, und das Bild in sich trägt aller Creaturen, Bild ohne Bild und Bild über Bild [11]).“ Es ist dieser Grund der Seele mit keinem Namen zu bezeichnen; er ist nicht dies und das, „er ist von allen Namen frei, von allen Formen blos und ledig und frei allzumal, als Gott ledig und frei ist in sich selber.

1) Ebds. f. 268. 1, b. — 2) Ebds. f. 295. 1, b sq. — f. 301. 2, b. — 3) Ebds. f. 265. 2, a. — f. 299. 2, b. — 4) Ebds. 277. 1, b.

5) Ebds. f. 252. 4, b sq. — f. 285. 1, a. — fol. 286. 1, a. — f. 301. 1, a. — Dem Willen genügt wol an got, als er gut ist; aber vernünftigkeit, die scheidet diss alles ab, und gat yn, und durchbricht in die wurtzeln, da der sun ausquillt, und der heilig geist ussblüendt ist.... Vernünftigkeit, die blickt yn, und durchbricht alle die winkel der gotheyt und nympt den sun in dem hertzen des vatters, und in dem grundt, und setzt in in iren grundt. f. 259. 2, a.

6) Ebds. f. 297. 2, b. — 7) Ebds. f. 301. 1, a. — 8) Ebds. f. 284. 1, a. — 9) Ebds. f. 313. 2, a. — 10) Ebds. f. 267. 1, a. — 11) Ebds. f. 256. 1, a.

Es ist dieses Fünklein der Seele so gar ein und einfeltig, als Gott ein und einfeltig ist in sich selber[1])." Es erhebt sich der Geist, der Grund der Seele, über allen zeitlichen Verlauf zu einem immer gegenwärtigen Nun[2]). So ist die Seele nach diesem ihrem Grunde ein gottförmliches Sein und hat als solches ein allvermögendes Wesen[3]). Wo die Seele ist, da ist Gott, und wo Gott ist, da ist die Seele[4]). Wer daher in den Grund der Seele blickt, dem gilt alles Andere nichts mehr; tausend rothe Thaler sind ihm so viel werth, wie ein Heller[5]). — Diese Lehre von der Göttlichkeit des Geistes oder Seelengrundes ist offenbar ganz analog der kabbalistischen Lehre von der Neschamah, und der neuplatonischen Lehre vom νοῦς. Ob Eckhardt aus diesen Theorien geschöpft habe, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; aber sicher ist es, dass der Gedanke derselbe ist, und einen Zusammenhang Eckhardts mit den beiden genannten Theorien müssen wir daher jedenfalls annehmen, möge nun derselbe erklärt werden wie immer. Darum hat denn auch die kirchliche Auctorität folgenden Lehrsatz Eckhardts verworfen: „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus[6])."

Es ist also dem Gesagten zufolge nach Eckhardt in der menschlichen Seele ein Doppeltes zu unterscheiden, ein Ungeschaffenes und ein Geschaffenes. Das Ungeschaffene ist der Geist oder Grund der Seele, das Bild Gottes; das Geschaffene dagegen sind die Kräfte der Seele, durch welche sie nach Aussen hin erkennend und wollend thätig ist. „Und also," sagt Eckhardt, „ist die Einigkeit des Menschen und Gottes zu nehmen nach Gleichheit des Bildes; denn der Mensch ist Gott gleich nach dem Bilde. Und darum, wenn man spricht, dass der Mensch mit Gott Eins sei nach der Einigkeit Gottes, so nimmt man ihn nach dem Theil des Bildes, als er Gott gleich ist, und nicht nach dem er geschaffen ist[7])." Und in so fern, als die Seele ausser dem Ungeschaffenen auch ein Geschaffenes in sich hat, muss man sagen, dass die Seele in ihrem Grunde zwar Alles hat, was Gott, aber in der Zeit in geschaffener Weise, während es Gott in der Ewigkeit in ungeschaffener Weise besitzt[8]).

Jenes Göttliche in der Seele nun — der Geist — ist das Organ der mystischen Contemplation. Durch sein natürliches Erkennen kann der Mensch Gott nicht schauen; denn dieses natürliche Erkennen gehört den Kräften der Seele an, welche nicht unmittelbar an Gott hinanreichen. Soll der Mensch Gott schauen, dann muss solches geschehen in einem Lichte, welches Gott selbst ist[9]). Und dieses Licht Gottes

1) Ebds. f. 297, 1, b. — 2) Ebds. f. 276. 1, b. — f. 284. 2, a. — 3) Ebds. f. 292. 2, b ff. — 4) Ebds. f. 285. 1, b. — 5) Ebds. f. 267. 1, a. — 6) *Denzinger*, Enchir. prop. 454. — 7) Bei *Pfeiffer*, S. 198. Z. 30 ff. — 8) Predigten (ed 1521.) . 292. 2, b ff. — 9) Bei *Pfeiffer*, S. 80. Z. 23 f.

strahlt eben blos in dem Grunde der Seele, im Geiste. Im Geiste also schaut die Seele Gott unmittelbar, wie er ist, sie schaut das reine Wesen, wie es in sich selbst ist, nicht, wie es getheilt ist in den Creaturen. Und in dieser mystischen Contemplation fallen dann das Erkennen der Seele und das Erkennen Gottes in Eins zusammen. „Was gesehen wird," sagt Eckhardt, „mit dem Auge, darin ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist Ein Auge und Ein Gesicht, und Ein Bekennen und Eine Liebe [1]." „Es ist daher zu wissen, dass das Eines ist nach den Dingen, Gott erkennen und von Gott erkannt zu sein, und Gott sehen und von Gott gesehen zu sein. In dem erkennen wir Gott und sehen, dass er uns macht sehend und erkennend. Und als die Luft, die erleuchtet ist, nichts anders ist, als dass sie erleuchtet; denn davon leuchtet sie, dass sie erleuchtet ist: also erkennen wir, dass wir erkannt sind und dass er uns sich machet erkennend [2]." Dann erst, wenn in der mystischen Contemplation unser Erkennen mit Gottes Erkennen Eins geworden ist, können wir auch erst die Dinge in ihrem wahren Wesen erkennen und begreifen, weil wir sie dann nicht in ihrer Getheiltheit, sondern vielmehr in Gott und aus Gott erkennen.

Gerade in dieser mystischen Contemplation nun, wie sie im Geiste oder im Grunde der Seele sich vollzieht, besteht dasjenige, was wir die Geburt des Sohnes Gottes in uns nennen. Der Ort also, wo Gott seinen Sohn im Menschen gebiert, ist der Grund der Seele [3]; „hier," sagt Eckhardt, „ist gewissermassen die Kindbette der Gottheit [4]." Die Geburt selbst aber geschieht in dem Aufleben der mystischen Schauung in dem Grund der Seele. „Gott macht uns sich selber erkennend, und sein Wesen ist sein Erkennen, und es ist dasselbe, dass er mich machet erkennend und dass ich erkenne; und darum ist sein Erkennen mein, als in dem Meister Eines ist, dass er lehret, und in dem Jünger, dass er gelehrt wird. Und wenn dann sein Erkennen mein ist, und wenn seine Substanz sein Erkennen ist, und seine Natur und sein Wesen, darnach so folget, dass sein Wesen und seine Substanz und seine Natur mein ist. Und wann denn seine Natur, sein Wesen und seine Natur mein ist, so bin ich der Sohn Gottes. Sehet Brüder, welche Minne uns Gott gegeben hat, dass wir geheissen sind Söhne Gottes und sind (1 Joh. 3, 1.) [5]."

§. 286.

Aber nun frägt es sich weiter, welches denn die Bedingungen seien, welche vorausgehen müssen, damit der Mensch zur mystischen Schauung gelange, und in dieser mystischen Schauung die Geburt des Sohnes

1) Predigten (ed. 1521.) f. 313. 2, b. — 2) Bei *Pfeiffer,* S. 38. Z 10 ff. — 3) Predigten (ed. 1521.) fol. 267. 2, a sq. — f. 269. 1, b. — 4) Ebds. f. 263. 2, b sq. — f. 297. 2, a. — 5) Bei *Pfeiffer,* S. 40. Z. 12 ff.

Gottes in ihm sich bewerkstellige. Eckhardt gibt diese Bedingungen in folgender Weise an. — Vor Allem muss der Mensch entsagen der Sünde in rechter und wahrer Busse. Die Sünde ist es, welche den Menschen von Gott trennt; diese Trennung muss zuerst aufgehoben werden, wenn der Mensch zur mystischen Vereinigung mit Gott gelangen soll [1]). Dazu bedarf der Mensch der göttlichen Gnade; denn sie allein kann die Sünde tilgen [2]); aber auch der Mensch muss alsdann Werke der Busse und Abtödtung vollbringen, um die Neigung zur Sünde in sich zu ertödten [3]). — Dann aber muss der Mensch sich auch abscheiden von allen äusserlichen Dingen, von aller Mannigfaltigkeit, welche in der äussern Welt sich kundgibt, und sich ganz in sich selbst zurückziehen und vereinfachen. „Wem nicht klein und als ein Nichts sind alle vergänglichen Dinge, der findet Gott nicht [4])." Soll Gott in den Menschen eingehen, dann müssen alle Creaturen aus ihm ausgehen. — Noch mehr. Der Mensch muss auch von sich selbst sich abtrennen; aus dem Ergossensein in die Mannigfaltigkeit seiner Seelenkräfte muss er in dem innersten Grunde seiner Seele, wo das „Fünklein der Vernunft" leuchtet, sich sammeln, und so aus dem Gebiete der der Zeitlichkeit unterworfenen Region seines Daseins sich erheben in jene ewige Region, wo das Licht des ewigen Bildes in ihm entzündet ist [5]). „Wenn wir alle Dinge und auch uns selbst sehen als ein Nichts, dann sehen wir Gott [6])."

Hat nun aber der Mensch in solcher Weise im Grunde seiner Seele sich gesammelt, dann muss er sich vollständig Gott lassen und nicht wirken. Die zweite Bedingung zur Gottesgeburt im Menschen ist die *Gelassenheit* [7]). Der Mensch soll sich gänzlich in Gott werfen und Gott allein in sich wirken lassen [8]). Er muss sich selbst ganz todt sein, um in Gott aufleben zu können [9]); er darf daher Nichts für sich selbst suchen; denn so lange er noch Etwas für sich selbst sucht, ist er noch nicht wahrhaft todt [10]). Sein eigener Wille muss gänzlich erloschen und der Wille Gottes an dessen Stelle getreten sein [11]), und zwar in der Art, dass der Mensch mit Freuden sogar den Verlust der Seligkeit und die Pein der Hölle ewig leiden wollte, wenn es der Wille Gottes wäre [12]). Die wahre Gelassenheit ist unbedingte Ruhe.

1) Ebdsd. S. 242. Z. 25 ff. S. 361. Z. 13 ff. — 2) Ebds. S. 218. Z. 7 ff. — 3) Ebds. S. 29. Z. 12 ff. — 4) Pred. (ed. 1521.) f. 243. 2 a. — 5) Ebds. f. 246. 2, b. — f. 248. 1, a sq. — f. 260. 2, b. — f. 267. 1, b. — f. 304. 1, a. — 6) Ebds. f. 243, 1, b. — f. 257. 1, b. — 7) Ebds. f. 282. 1, a sq. — f. 307. 2, b sq. — 8) Ebds. f. 266, 1, b. — 9) Bei *Pfeiffer,* S. 465. Z, 22 ff. — 10) Pred. (ed. 1521.) f. 298. 2, b. — f. 282. 1, a sq. — 11) Ebds. f. 307. 1, a sqq.

12) Ebds. f. 251. 1, a. Aber so gottes will deyn will wirt, bistu siech, in gottes namen; stirbt deyn freundt, in gottes namen. Es ist eyn sicher wahrheit, und ist ein notwahrheit, und were das alle pein der helle und des fegfeuers, und alle pein der welt hieng daran, das wöllt er ewigklich leyden ymer in der pein

In dieser Ruhe soll der Mensch stille stehen und Gott allein in sich wirken lassen[1]). „Gott allein muss wirken; der Mensch folge nur und widerstehe nicht[2])." So muss der Mensch in sich selbst gänzlich zu nichte werden, soll er in Gott wahrhaft sein und leben[3]).

Wenn nun in solcher Weise der Mensch stille steht und unbeweglich, wenn jede eigene selbstische Thätigkeit aufgehört hat und reines Leiden an deren Stelle getreten ist, dann geht in dem Grunde der Seele ein himmlisches Licht auf; das Licht Gottes entzündet sich in dem Mittelpunkte der Seele[4]). In diesem Lichte offenbart Gott dem Menschen den ganzen Grund seiner Gottheit; Alles, was dieser Grund in sich schliesst, die ganze Natur, das ganze Wesen Gottes wird dem Menschen offenbar[5]). Die Seele verfliesst gleichsam in Gott[6]); ihr Wesen und Leben geht in das göttliche Wesen und Leben über; der Mensch wird Eins mit Gott, ja er wird Gott selbst; die Eigenschaften Gottes werden auch die seinigen: kurz, er tritt in den Stand der Vergottung ein[7]).

Dadurch nun, dass Gott in solcher Weise mit seinem ganzen Wesen in den gelassenen Menschen sich ergiesst und ihn in sich selbst unwandelt, wird der Mensch zum Sohne Gottes geboren. Und diese Wiedergeburt des Menschen in Gott ist dann eben selbst jene Geburt des Sohnes Gottes im Menschen, in welcher, wie wir wissen, alles mystische Leben seinen Mittelpunkt und sein Ziel hat. Indem der Mensch zum Sohne Gottes geboren wird, wird in ihm auch der Sohn Gottes selbst geboren, und beide Geburten sind Eine Geburt. Und das ist in ganz eigentlichem Sinne zu nehmen. Der Mensch wird nicht geboren zum Sohne Gottes im Sinne der Adoption, wornach er blos ein filius adoptivus Dei würde, sondern er wird vielmehr dem Wesen nach dasselbe, was der Sohn Gottes ist, er wird filius Dei naturalis, und zwar derselbe filius

der helle mit gottes willen, und wöllte das ymer han für sein ewige seligkeit, und wöllte in gottes willen lassen unser lieben frauwen seligkeit, und alle ir volkommenheit und aller heiligen, und wöllte in ewiger pein und bitterkeit ymer me sein und möchte sich einen augenblick davon nit gekeren. f. 252. 1, b. — f. 282. 2, a. — f. 283. 1, b. — f. 290. 2, b sq.

1) Ebds. f. 248. 1, a. — 2) Ebds. f. 254. 1, b. — f. 268. 1, b. — 3) Ebds. f. 245. 1, a. — 4) Ebds. f. 262. 1, b. — 5) Ebds. f. 300. 2, a sq. — f. 313. 1, a. — 6) Ebds. f. 253. 2, a.

7) Ebds. f. 315. 1, a sq. Darumb wenn ich komm darzu, das ich mich gebild in nicht, und nicht gebilde in mich, und usstrag und usswirff was in mir ist, so mag ich gesetzt werden in das bloss wesen gotes, da muss alles das ussgetrieben werden, das gleichheit ist, das ich übergesetzt werd in got, und werde eins mit im, und ein substantz und ein wesen und ein natur. Und nachdem das diss geschehen ist, so ist nicht verborgen in got, das nit offenbar werde, oder das nit mein werd. Denn so werd ich weiss, mechtig, und alle ding als er und ein, und dasselb mit im. fol. 264. 1, a. — f. 270. 1, b.

Dei naturalis, welcher der ewige göttliche Logos ist. Daher wird denn auch der göttliche Logos im eigentlichen Sinne im Menschen geboren; wir haben hier nicht blos eine nachbildliche Geburt zur ewigen Geburt aus dem Vater, sondern vielmehr eine substantielle Geburt des göttlichen Logos im Menschen, eine emanente im Gegensatze zur immanenten Geburt. Eckhardt kann es nicht oft genug wiederholen, dass der Mensch derselbe Sohn Gottes sei durch die Wiedergeburt, wie das ewige Wort, und kein anderer, und zwar dem Wesen, der Substanz, der Natur nach[1]). Durch Gnade werden wir dasselbe, was er von Natur ist[2]); wir haben dasselbe Wesen, Schmecken und Verstehen, wie das göttliche Wort[3]); der Vater gebiert seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, als er ihn in der Ewigkeit gebiert, und nicht anders[4]); wir werden übergebildet in den Sohn und Ein Sohn[5]); zwischen der Seele des Menschen und dem Sohne Gottes ist gar kein Unterschied, so wenig, wie zwischen der Natur des Vaters und des Sohnes[6]). Wie das Brod in der Eucharistie in den Leib des Herrn verwandelt wird, in ganz gleicher Weise wird auch der Mensch in jener Geburt in den Sohn Gottes umgewandelt[7]). Nicht Adoptivsohn Gottes, sondern natürlicher Sohn Gottes wird er. Wie der Mensch seiner Idee nach, in so ferne er in dem göttlichen Logos ist, d. h. in so ferne er vom Vater ewig im Logos gedacht und ausgesprochen wird, Eins mit diesem Logos, und in so ferne natürlicher Sohn Gottes in dem Logos ist[8]), so wird er auch in der Wiedergeburt, da er völlig eingeht in Gott und mit ihm Eins wird, wiederum natürlicher Sohn Gottes. Wie das Feuer Alles, was ihm zugethan wird, in sich verwandelt, so werden auch wir in der Gottesgeburt in Gott verwandelt, so dass Gott in uns nichts mehr erkennt, als seinen Sohn[9]). „Wenn die Seele kommt in das Bild und sich findet im Bilde, so findet sie in dem Bilde Gott, und so wird sie Gott gleich; sie wird Eins mit ihm, nicht eingeschlossen, nicht vereinigt, sondern beide sind Eins[10]).“ Es ist eine vollkommene Umwandlung der Seele in den Sohn Gottes, und nur unter der Bedingung, dass sie in den Sohn Gottes umgewandelt wird, kann sie den heiligen Geist empfangen[11]).

1) Ebds. f. 260. 2, b sq. Da der vatter seynen sun in mir gebirt, da byn ich der selb sun und nitt eyn ander.... Das wort vatter tregt in sich ein lauter geberen und sun zu habende, darumb seind wir hie in disem sun der selb sun.

2) Bei *Pfeiffer*, S. 465. Z. 20 f. — S. 512. Z. 10 ff. — 3) Pred. (ed. 1521.) f. 314. 2, a sq. — 4) Ebds. f. 304. 2, b sq. — f. 297. 2, a. — 5) Ebds. f. 309, 1, a. — 6) Ebds. f. 284. 2, b. — 7) Ebds. f. 305. 1, a. — 8) Ebds. f. 289. 2, a sq. — f. 304. 2, b sq. — f. 289. 2, b. — f. 309. 1, b. — 9) Ebds. f. 305. 1. b. — 10) Ebds. f. 246. 2, a.

11) Ebds. f. 263. 2, a sq. Nyemant hat den heiligen geist, er sei denn der eingeborne sun.... Also ist dem menschen, der do ist der eingeborne sun, dem bleibet der heilig geist wesentlich.

Dabei ist nun aber weiter noch zu bemerken, dass diese Gebärung des Sohnes Gottes im Menschen von Seite Gottes durchaus keine freie That ist, so wenig als die immanente Geburt des Sohnes aus dem Vater in Gott. — „In demselben Spruch," sagt Eckhardt, „da Gott sich selber spricht in sich selber, in demselben spricht er sich in die Seele [1]." Wie daher das erste Sprechen nicht ein freies ist, so auch nicht das letztere. Wenn der Mensch in der wahren Gelassenheit Gott die Stätte bereitet hat, so *muss* Gott in ihm sein Werk wirken, „es sei ihm lieb oder leid; sein eigenes Wesen zwingt ihn dazu [2]." „Darum ruhet der Vater nimmer, er jaget und treibet allzeit dazu, dass sein Sohn in mir geboren werde [3]." „Es ist eine sichere Wahrheit, dass Gott also noth ist, dass er uns suchet, recht als ob alle seine Gottheit daran hänge, als sie auch thut; und Gott mag unser als wenig entbehren, als wir seiner [4];" ja es ist ihm nothwendiger, uns zu geben, als es uns noth thut, von ihm zu empfangen [5]). Deshalb sehnt sich der Vater so sehr nach der Geburt seines Sohnes in uns, „dass ihm so recht ist, als wollte in dieser Sehnsucht sein göttliches Wesen zerbrechen und zu nichte werden an ihm selbst; denn, wie schon gesagt, sein Wesen hängt daran, dass der Sohn geboren werde in der Seele [6]." „Ich will daher dessen Gott nimmer gedenken, dass er mich lieb hat," sagt Eckhardt; „denn er mag es nicht lassen, er wolle oder nicht; seine Natur zwingt ihn dazu [7]."

Wie endlich Gott seinen Sohn in der Seele gebiert, so ist hinwiederum auch die Seele mitgebärend den Sohn. Sie gebiert sich selbst zum Sohne Gottes in der ewigen Kraft des Vaters [8]). Wie Gott seinen Sohn in mich gebiert, sagt Eckhardt, so gebäre ich ihn wiederum in den Vater. Von dem ich geboren bin, den gebäre ich wieder [9]). „Und als dick so die Geburt in der Seele geschieht, als dick gebiert sie den eingebornen Sohn [10]."

Halten wir hier inne und blicken wir zurück auf diese ganze Theorie der Gottesgeburt im Menschen, so kann man ein für allemal nicht läugnen, dass hier der pantheistische Gedanke offen hervortritt. Wird der Mensch durch die Wiedergeburt in der Weise Eins mit Gott, dass er nicht mehr filius adoptivus, sondern filius naturalis Gottes, ein und dasselbe dem Wesen nach mit dem göttlichen Logos ist, dann

1) Ebds. f. 269. 1, a.

2) Ebds. f. 260. 2, b. Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen Verstentnuss, und also gebirt der vatter seinen sun in der sele als in seiner natur, und gebirt in der sel zu eigen, und sein wesen hanget daran, das er in der sel gebere seinen eyngebornen sun, es sei ihm lieb oder leid.

3) Ebds. f. 245. 1, b sqq. — 4) Ebds. f. 252. 2, b. — 5) Ebds. f. 261. 1, a. — f. 309. 1, b. — 6) Ebds. f. 301. 2, a. — f. 313. 1, a. — 7) Ebds. f. 254. 2, b. — 8) Ebds. f. 296. 2, b. — f. 297. 2, a. — 9) Ebds. f. 256. 1, a. — f. 268. 1, b. — 10) Ebds. f. 284. 2, a. — f. 285. 1, a.

ist der Mensch in das göttliche Sein, in das göttliche Leben hineingezogen: und das ist eben der pantheistische Gedanke. Deshalb wurde denn auch diese Lehre Eckhardts von der kirchlichen Auctorität censurirt[1]). Rechnet man noch dazu, dass diese Geburt des Sohnes Gottes im Menschen als etwas Nothwendiges von Seite Gottes gefasst wird, weil sein Wesen daran hängt, dass sein Sohn im Menschen geboren werde, dann erscheint uns der Mensch hier als ein nothwendiges Organ zur vollkommenen Selbstverwirklichung Gottes[2]). Mit Recht kann dann der Mensch als ein nothwendiges Beiwort zum göttlichen Hauptworte bezeichnet werden[3]). Der Sohn Gottes gelangt erst in dem Menschen und durch denselben zur vollendeten Wirklichkeit, und da der Vater erst durch den Sohn den Geist geistet, so ist auch der Geist nur in so ferne vollkommen wirklich, als er in Folge der Geburt des Sohnes Gottes in der Seele des Menschen aufleuchtet, und nun von dem Grunde der Seele aus seine Werke zu wirken beginnt. „Des Vaters Wesen," sagt Eckhardt, „ist es, dass er den Sohn gebäre, und also ist es des Sohnes Wesen, dass er geboren werde, *und dass ich in ihm geboren werde;* und also ist es auch des heiligen Geistes Wesen, dass ich in ihm verbrannt werde und in ihm zumal verschmolzen werde, und allzumal Liebe werde in ihm[4])." Und weiter heisst es: „Da bin ich Eins mit dem Sohn; er mag mich nicht ausschliessen; und da in diesem Werke (in der Geburt des Gottessohnes in der Seele) da empfängt der heil. Geist sein Wesen und Werden von mir als von Gott. Warum? Da bin ich Gott; nimmt er es von mir nicht, so nimmt er es von Gott nicht. Er mag mich in keiner Weise ausschliessen[5])." Es kann Niemanden entgehen, dass diese Aussprüche den Gedanken eines theogonischen Processes nahe legen, welcher durch die Welt vermittelt ist und im Menschen sich abschliesst, in so fern im Menschen Gott zu seiner vollendeten Wirklichkeit in seinem trinitarischen Leben gelangt. Wir wollen nicht sagen, dass Eckhardt dieser Lehre principiell gehuldigt hat, aber wir sehen, wie er von den gefährlichen Obersätzen seines Systems aus unwillkürlich durch die Macht der Consequenz zu solchen Folgesätzen fortgetrieben wird, welche ihre ausreichende wissenschaft-

1) *Denzinger,* Enchir. prop. 437. 447—449.

2) Pred. (ed. 1521.) f. 254. 2, a. Bezeichnend ist hiefür besonders die folgende Propositinn (*Denzinger,* prop. 440.): „Quidquid divinae naturae proprium est, id totum hominis justi proprium esse. Quamobrem illum operari, quidquid Deus operatur: una cum ipso coelum et terram creasse, Verbum aeternum generare: *Denique Deum sine ipso nihil facere posse.*

3) Pred. (1521.) f. 288. 1, b sq. — Niene, sagt Eckhardt f. 254. 2, a., ist Got, als eigentlich got, als in der sel. In allen creaturen ist etwas gotes, aber in der sel ist gott göttlich, wann sy ist sein ruwstatt.

4) Ebds. f. 245. 2, b. — 5) Ebds. f. 251. 1, a.

liche Erklärung nur in dem Princip eines pantheistisch-theogonischen Processes finden können.

§. 287.

Fragen wir nun weiter, wie es sich nach dieser Lehre mit der historischen Menschwerdung des Sohnes Gottes verhalte, so hält Eckhardt die historische Menschwerdung Gottes in Christo fest. Das Göttliche und Geschöpfliche müssen miteinander vermittelt, vereinigt werden, und das geschieht durch die gottmenschliche Person Christi [1]). In so ferne ist Christus der erste Mensch, und als solcher der Zweck der ganzen Weltschöpfung. „Gott sprach: wir machen den Menschen. Warum sprach Gott nicht: wir machen die Menschheit? Christus einigte doch an sich die Menschheit? Mensch und Menschheit hat Unterschied. Wenn man spricht: Mensch, so versteht man eine Person; wenn man spricht: Menschheit, so versteht man aller Menschen Natur. Die Meister sprechen, was Natur sei. Sie ist ein Ding, das Wesen empfahen mag. Darum einigte Gott die Menschheit an sich, und nicht einen Menschen. Es steht in dem Buch Moses geschrieben, das Adam wäre der erste Mensch, den Gott je schuf. Und ich sprich, dass Christus wäre der erste Mensch, den Gott je schuf. Also wie? Es sprichet ein Meister: Das erste in der Meinung ist das Letzte von den Werken. Da ein Zimmermann will ein Haus machen, das erste in der Meinung ist das Dach, und ist das letzte von dem Hause [2])." Der Sohn Gottes wäre mithin auch dann Mensch geworden, wenn Adam nicht gefallen wäre [3]).

Aber eben weil in Christo die Menschheit mit Gott geeinigt worden, darum können wir alle nur durch Christum zur Einigung mit Gott gelangen. Durch Christi Gnade allein können wir wiedergeboren werden, kann die Gottesgeburt in uns und mit uns sich vollziehen [4]). „Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass ich Gott geboren würde derselbe [5])."

Allein wenn wir selbst in der Wiedergeburt Söhne Gottes werden, nicht blos durch Adoption, sondern der Natur nach; wie unterscheidet sich dann noch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christo von der Menschwerdung Gottes in uns? Eckhardt spricht sich über diese Frage in der Art aus, dass der Unterschied zwischen beiden ihm unter der Hand zerrinnt. Er sagt ausdrücklich, dass wir alles das ohne Ausnahme sämmtlich besitzen, was Gott Christo dem Gottmenschen zugetheilt hat [6]). Wir sind, wenn wir nach der wahren Heiligkeit

1) Bei *Pfeiffer,* S. 522. Z. 1 ff. — 2) Ebds. S. 250. Z. 16 ff. — 3) Ebds. S. 591. Z. 38 ff. — 4) Ebds. S. 356. Z. 24 ff.

5) Pred. (ed. 1521.) f. 270. 1, b. — f. 263. 2, a. — f. 385. 2, b. Ich bin euch Mensch worden; seind in mir nit gött, so thuet ir mir unrecht.

6) Ebds. f. 251, 1, b. — f. 266. 2, a.

streben, ebenso Gottmenschen wie er[1]). Was die heilige Schrift von Christo sagt, das kann von jeglichem heiligen Menschen gesagt werden. Ja, die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in der Seele ist Gott werther, als seine Geburt aus Maria[2]). Die Aussprüche der heiligen Schrift, welche von der Menschwerdung Gottes und von der Geburt Christi handeln, sollen vielmehr auf die geistliche Geburt des Sohnes Gottes im Menschen gedeutet werden, als auf den historischen Christus[3]). — Das Ganze kommt darauf hinaus, dass der eigentliche Christus der vergottete Mensch ist. Der historische Christus ist eigentlich nur das Ideal für den vergotteten Menschen, weil ja jeder einzelne zur gleichen Stufe der Gottsohnschaft emporsteigen kann, auf welcher Christus gestanden ist[4]). Daher wurden denn auch diese christologischen Lehrsätze Eckhardts von der kirchlichen Auctorität verworfen[5]).

Gehen wir weiter. Dadurch, dass der Mensch zur Stufe des mystischen Lebens sich erhebt, erlangt er erst seine wahre Freiheit. „Gott zwingt den Willen nicht," sagt Eckhardt, „sondern er setzt ihn vielmehr in Freiheit, also dass er nichts anders will, denn das Gott selber will. Und der Geist mag nichts anders wollen, denn was Gott will: und das ist nicht seine Unfreiheit; es ist seine eigentliche Freiheit. Denn Freiheit ist, dass wir nicht gebunden sind, dass wir also frei und lauter und also unvermengt seien, als wir waren in unserm ersten Ausfluss, und da wir gefreiet wurden in dem heiligen Geiste[6])." „Der gerechte Mensch," heisst es an einer andern Stelle, „dienet weder Gott noch den Creaturen; denn er ist frei, und je näher er der Gerechtigkeit ist, desto mehr ist er die Freiheit selber[7])." Gott allein ist es ja, welcher im Menschen wirkt, und gerade darin, dass der Mensch Gott allein in sich wirken lässt, besteht seine wahre Freiheit.

Eine weitere Folge des Eintrittes des Menschen in das mystische Leben besteht darin, dass er von aller Sünde befreit und in dem Guten gefestigt wird. In dem Masse, sagt Eckhardt, als der Mensch kommt in eine Gleichheit mit Gott, dass ihm Gott also lieb wird, dass

1) Ebds. f. 270. 1, b. — f. 263. 2, a. — 2) Ebds. f. 255. 2, a.

3) Ebds. f. 267. 1, a. Gott hat gesant seinen eingebornen sun in die welt. Das sollent ir nit versteen für disse usswendige welt, als er mit uns ass und tranck. Ir sollent es versteen für die innere welt. Als warlich der vatter in seiner einfeltigen natur gebirt seinen sun natürlichen, als warlich gebirt er in in des geistes innigstes, und diss ist die innere welt.

4) Vgl. Ebds. f. 291. 2, a.

5) *Denzinger*, Enchiridion, prop. 11. 12. Quidquid Deus Pater Filio suo unigenito in natura humana dedit, hoc totum (inquiebat Eckhardus) mihi dedit. Nihil excipio, nec unionem, nec sanctitatem. — Quidquid sacra Scriptura de Christo dicit, id omne de quovis homine sancto vere dici.

6) Pred. (ed. 1521.) f. 263. 1, a sq. — f. 265. 2, b. — 7) Ebds. f. 274. 1, a.

er sein eigenes Selbst verläugnet und das seine nicht sucht in der Zeit noch in der Ewigkeit: in demselben Masse wird er auch ledig aller Sünde und seines Fegfeuers, und hat er auch aller Menschen Sünde gethan. Denn wie ein Tropfen ist gegen das Meer, also ist aller Menschen Sünde gegenüber der grundlosen Güte Gottes [1]." Darum braucht er dann seine Sünden auch gar nicht mehr zu bereuen, braucht gar nicht mehr zu wünschen, dass er sie nicht begangen haben möchte [2]. — Die Festigung im Guten geht dann mit dieser Entsündigung Hand in Hand. „Der Mensch, der da steht in Gottes Willen und in Gottes Minne, dem ist lustig ,alle Ding zu thun, die Gott lieb sind, und alle Ding zu lassen, die wider Gott sind. Und es ist ihm als unmöglich, ein Ding zu lassen, das Gott gewirkt will haben, als ein Ding zu thun, das wider Gott ist. Recht als dem seine Beine gebunden wären, als unmöglich dem wäre zu gehen, als unmöglich wäre dem Menschen, eine Untugend zu thun, der in Gottes Willen ist [3]." Es ist ihm ebenso unmöglich, sich von Gott zu kehren, als es Gott unmöglich ist, sich von seiner Gottheit zu kehren [4]. Er besitzt nicht mehr blos die Tugend; er ist vielmehr die Tugend selbst; die Tugend ist ihm wesentlich geworden [5]. Selbst wenn Gott nicht gerecht wäre, würde der Gerechte doch die Gerechtigkeit lieben [6], ja selbst wenn Gott Untugend geböte, würde er doch tugendhaft sein [7].

Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als würde demjenigen, welcher in der Liebe Gottes gefestigt ist, nun Alles zu thun erlaubt sein, wozu ihn seine Begierde treibt. Nein, wer Böses thut, der steht nicht in Gottes Liebe. „Es sprechen etliche Menschen," sagt Eckhardt: „Habe ich Gott und Gottes Freiheit, so mag ich wohl thun Alles, das ich will. Dies Wort verstehen sie unrecht. Dieweile du irgend ein Ding vermagst, das wider Gott ist und sein Gebot, so hast du Gottes Minne nicht; du magst die Welt wohl betrügen, als habest du sie [8]." Dem Antinomismus der Begharden will sich also Eckhardt nicht anschliessen.

Dagegen können die äussern Werke bei Eckhardt nicht zu ihrer vollkommenen Berechtigung kommen. Allerdings will Eckhardt dieselben nicht geradezu fallen lassen. „Und wollen etliche Leute," sagt er, „dazu kommen, dass sie der Werke ledig seien. Ich spreche: das kann nicht sein. Nach der Zeit, da die Jünger empfingen den heiligen Geist, da fingen sie erst an, Tugenden zu wirken. Davon, da Maria sass zu den Füssen des Herrn, da lernte sie, wann sie war allererst in die Schule gesetzt, und lernte leben. Aber darnach, da Christus

1) Ebds. f. 317. 1, b. — 2) Propp. Eckhard. damn. bei *Denzinger*, Enchir. prop. 14. — 3) Pred. (ed. 1521.) f, 263. 1, a. — 4) Ebds. f. 252. 1, b. — 5) Ebds. f. 272. 2, a. cf. f. 386. 1, b. — 6) Ebds. f. 308. 1, b. — 7) Ebds. f. 263. 1, a sq. — 8) Bei *Pfeiffer*, S. 232. Z. 27 ff.

zu Himmel fuhr, und sie den heiligen Geist empfing, da fing sie allererst an zu dienen, und ward eine Dienerin der Jünger. So die Heiligen zu Heiligen werden, dann fangen sie an, Tugenden zu wirken, wann denn sammeln sie sich den Hort ewiger Seligkeit [1])." Allein wenn auch die Werke nicht gänzlich beseitigt werden sollen, so wird doch der Werth derselben von Eckhardt im Interesse der mystischen Innerlichkeit sehr herabgestimmt. Es sind nicht weniger als vier diese Materie betreffende Sätze, welche von der kirchlichen Auctorität aus Eckhardts Schriften ausgezogen und censurirt wurden [2]). Das Hauptgewicht wird von ihm immer auf das innere Werk gelegt. „Die Ruhe des Gerechten in Gott," sagt er, „ist besser als alle Werke, welche je gewirkt worden [3])." Nicht an äussern Werken darf es sich der Mensch genügen lassen; denn sie sind alle todt und werthlos, selbst wenn Gott den Menschen dazu anrührte und bewegte [4]). Sollen die Werke des Menschen leben, dann muss Gott denselben anrühren in dem Allerinnersten der Seele, inwendig in ihrem Grund [5]). Wer in dieser mystischen Berührung mit Gott steht in der Liebe, dem gehören von selbst alle Werke der Christenheit an; es ist, als ob er selbst sie alle verrichtet hätte [6]).

Also nur als Aeusserungen des inneren mystischen Lebens der Liebe haben die Werke einen Werth; wer auf die Stufe der Gottessohnschaft in der mystischen Liebe nicht emporgestiegen ist, der mag immerhin äussere Werke thun; aber sie haben dann höchstens einen Werth als Vorbereitungen für das mystische Leben. — Sollen sie aber Aeusserungen des innern mystischen Lebens der Liebe sein, dann müssen sie auch ganz interesselos gewirkt werden. Der Mensch darf in seinen Werken keinen Zweck, kein Gut für sich suchen; vielmehr muss er ohne alles Warum handeln; er muss das Gute thun, weil es gut ist, ohne auf einen andern Zweck, ja sogar ohne auf den Himmel und auf die ewige Seligkeit es abzusehen [7]). Wer um Lohn wirkt, der sündigt [8]).

So gelangt denn der Mensch auf dem Wege der innern mystischen Gottesgeburt zur Ruhe in Gott, und diese Ruhe in Gott ist

1) Ebds. S. 53. Z. 23 ff.

2) Bei *Denzinger*, op. cit. prop. 443—446. Deus non praecepit actum exteriorem. — Actus exterior non est proprie bonus, nec Deus proprie ipsum operatur. — Afferamus (ajebat) fructum actuum, non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur. — Deus animas amat, non opus externum.

3) Pred. (ed. 1521.) f. 248 2, a. Ein einiger anblick zu verstand der blossheit, die Gott ist, der einiget die sel mer zu gotte, denn sie geeingt möchte werden von allen den werken, die die heilige Christenheit yn gewürcket von aussen.

4) Ebds. f. 245. 1, b. — 5) Ebds. f. 245. 1, b. — 6) Ebds. f. 243. 1, b. — 7) Ebds. f. 244. 2, b, — f. 263. 1, a sq. — f. 267. 1, a sq. — f. 289. 1, a. — f. 304. 1, b. — f. 308. 2, a. — 8) Ebds. f. 245. 1, a.

seine höchste Seligkeit[1]). Dabei bleibt es jedoch nicht bewendet. Wie der Mensch in Gott zur Ruhe gelangt, so gelangt hinwiederum auch Gott im Menschen durch die Gottesgeburt zur Ruhe, und diese Ruhe ist auch seinerseits zugleich seine höchste Seligkeit[2]). Die höchste Absicht Gottes in all seinem Thun und Wirken ist seine Ruhe im Menschen[3]), und das höchste Ziel des Menschen ist seine Ruhe in Gott. Beide Absichten werden erreicht in der Geburt des Gottessohnes in der Seele. In dieser Geburt wird der Mensch beseligt, und wird Gott erfreut, ja „durchfreut“[4]). Der Mensch ist selig in Gott und Gott ist selig im Menschen. „Der Gerechten Seligkeit und Gottes Seligkeit ist Eine Seligkeit; denn da ist der Gerechte selig, da Gott selig ist“[5]).

Es unterliegt keinem Zweifel: der Mensch ist in diesem System zu einer schwindelnden Höhe emporgehoben; sein inneres Leben ist fast ganz in das Leben Gottes hineingezogen; die Endlichkeit und Creatürlichkeit des vergotteten Menschen schwindet auf das engste Mass zusammen. Aber diese übermässige Erhebung des Menschen ist doch andererseits wieder nur möglich dadurch, dass die Selbstständigkeit und der selbstständige Werth der Menschennatur in gleichem Grade verringert wird. Wenn Gott erst im Menschen zur vollen Seligkeit gelangt, dann ist der Mensch in Wahrheit nur ein nothwendiges Beiwort zu dem göttlichen Hauptwort, und hat nur einen Werth als solches Beiwort. Er ist das Organ der Selbsterhebung Gottes zur vollendeten Glückseligkeit. Wenn der Mensch gerade dadurch zu seiner höchsten Lebensstufe gelangen soll, dass er an sich selbst gänzlich zu nichte wird, und in sich selbst gänzlich erblindet[6]): dann hat ja seine ganze Creatürlichkeit zuletzt keinen anderen Zweck, als sich selbst aufzuheben, damit aus dieser Selbstnegation die Blüte des göttlichen Lebens und der göttlichen Seligkeit emporsprosse. Das ist die ganze Bedeutung des Menschen; einen selbstständigen Zweck für sich selbst hat er eigentlich nicht.

Aber freilich gelangt der Mensch hienieden nie vollständig dazu, dass er sein enges creatürliches Sein gänzlich abstreift. Damit also doch das mystische Leben eine Aussicht auf Vollendung habe, muss ihm das Ziel seiner Vollendung in einem jenseitigen Leben vorgesteckt werden. Diess führt uns auf Eckhardts Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

1) Ebds. f. 246 1, a. — f. 268. 2, a. — 2) Ebds. f. 292. 1, a.

3) Ebds. f. 292. 1, a. Der das got beneme, das er nit ruwete in der sele, der benem im seine gotheit. Wann er suchet ruw in allen Dingen. Wann göttlich natur das ist ruw.

4) Ebds. f. 244. 2, b. — 5) Ebds. f. 245. 1, a. — 6) Ebds. f. 243. 2, b sq. f. 306. 1, b.

Die Seele, sagt Eckhardt, ist in den Leib gekommen zum Zwecke ihrer Läuterung[1]. Aber der Leib ist in einem gewissen Grade ein Hinderniss ihres höhern Lebens, ebenso wie die äussern Creaturen in ihrer Mannigfaltigkeit und Zeitlichkeit[2]. Dieses Hinderniss soll die Seele durch die mystischen Uebungen überwinden, um es endlich im Tode völlig abzustreifen. Aber nicht blos vom Leibe muss die Seele sich befreien, sondern auch ihre Kräfte, selbst Vernunft und Wille muss sie so zu sagen von sich abstreifen, um in jenen lautern Grund einzugehen, welcher ihr eigentliches Wesen bildet[3]. Mit und in diesem Grunde wirft sie sich dann endlich ganz in den Grund Gottes, um in diesem göttlichen Grunde ewig zu verharren. Darin besteht ihre Unsterblichkeit. Nicht die Seele nach ihren Kräften ist das unsterbliche in uns, sondern nur der Grund der Seele, welcher göttlich ist[4]. Wie die Wasser unter der Erde aus dem Meere ausströmen und dann über der Erde wieder in dieses zurückströmen, so ist auch die Seele von Gott ausgegangen und kehrt wieder in dessen Grund zurück. Aber wie gesagt, nur der Grund der Seele kann wieder in den Grund Gottes zurückkehren. „Denn Alles, was die Verständniss begreifen mag, und Alles, was die Begehrung begehren mag, das ist ja Gott nicht. Wo die Verständniss und die Begehrung endet, da ist es finster, da leuchtet Gott. Da thut sich jene Kraft in der Seele auf, die weiter ist, denn der weite Himmel, der da unglaublich weit ist, und also weit, dass man es nicht aussprechen mag; und diese selbe Kraft ist noch weiter[5].“ Nicht jenes Selbstbewusstsein also, welches im Menschen durch die Vernunft bedingt ist, wird von der Seele in's Jenseits mit hinübergetragen, sondern nur jenes mystische Selbstbewusstsein, welches daraus entspringt, dass die Seele in das Meer des göttlichen Grundes eintaucht und in demselben sich so zu sagen zur Unendlichkeit erweitert. Die Seele geht unter in dem unendlichen Meere des göttlichen Wesens, ohne jedoch die höhere mystische Ichzeit zu verlieren; diese bleibt unbeeinträchtigt, und gerade darin besteht das Wesen der persönlichen Unsterblichkeit.

Wir sehen, das Aeusserste will diese Mystik nicht. So weit auch die Seele nach ihrem eigentlichen Wesen in das göttliche Wesen hineingezogen ist: — ihr Wesen soll sie doch auch im Jenseits als ein besonderes nicht verlieren. Der Grund der Seele ist etwas unmittelbar göttliches, nur in so weit die Seele in bestimmten Kräften sich offenbart und thätig ist, ist sie creatürlich. Wenn also die Creatürlichkeit, die Begränztheit abgestreift werden soll, damit die Seele im göttlichen Grunde untergehe, so sollte man glauben, dass mit der Abstreifung aller Creatürlichkeit und Begränztheit auch alles persön-

1) Ebds. f. 279. 1, b. — 2) Ebds. f. 275. 2, b. — f. 313. 1, a. — 3) Ebds. f. 279. 1, b sq. — 4) Ebds. f. 273. 1, a. — 5) Ebds. f. 267. 2, b.

liche Selbstbewusstsein sich aufheben, und eine totale Auflösung des Seelengrundes in der Allgemeinheit des göttlichen Grundes erfolgen müsste. Folgerichtig wäre dieses; aber so weit will diese Mystik nicht gehen. Das Ich soll um jeden Preis, auch im zukünftigen Leben, gerettet werden. Wir wollen diese Mystik darüber nicht tadeln. Es zeigt sich daraus, dass sie entschieden auf christlichem Boden bleiben will, und dass sie keineswegs auf gleiche Linie gestellt werden darf mit der modernen Begriffsphilosophie, welche den Untergang des Individuellen im Allgemeinen für den Augenblick des Todes in Aussicht stellt. Allein dass man daraus schliessen dürfe, es sei nur ein Schein des Pantheismus, welcher in dieser Mystik uns entgegentritt, glauben wir denn doch nicht annehmen zu dürfen. Die Lehrsätze, welche hier aufgestellt werden, lauten, wie wir gesehen haben, zu bestimmt, als dass sie gänzlich von pantheistischen Voraussetzungen freigesprochen werden könnten. Es ist nicht positiver Irrthum — das gestehen wir gerne zu, — welcher unsere Mystik zu solchen Lehrsätzen trieb; aber es ist eine mystische Ueberschwenglichkeit, welche nicht kräftig genug war, um die rechte Grenzlinie einzuhalten, und daher diese Grenzlinie in mancher Beziehung überschritt. Gerade darum sah sich denn auch die Kirche genöthigt, gegen dieselbe einzuschreiten, und die irrthümlichen Auswüchse zu signalisiren, welche aus dieser Mystik hervorgegangen sind.

Meister Eckhardt ist mit seiner Mystik nicht allein geblieben; dieselbe fand, wie es in der Natur der damaligen Verhältnisse lag, eine Menge von Anhängern. Eckhardt hat eine eigentliche mystische *Schule* begründet, welche, was ihre Bedeutsamkeit betrifft, kaum hinter den grossen philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters zurücksteht. Es wird unsere Aufgabe sein, den Hauptvertretern dieser von Eckhardt begründeten mystischen Schule unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

2. Johannes Tauler.

§. 288.

In die Reihe jener Mystiker, welche in die Fussstapfen Eckhardts eintraten, gehört ganz besonders Johannes Tauler. Er bewegt sich in dem nämlichen Ideenkreise, ja in den nämlichen Ausdrücken, wie Eckhardt, und wenn er auch in manchen Beziehungen sich nicht so scharf und entschieden ausdrückt, wie Eckhardt, ja manchmal die verfänglichen Ausdrücke des letztern mildert, so sind und bleiben die Grundgedanken bei beiden doch dieselben.

Johannes Tauler ward geboren um das Jahr 1290, wahrscheinlich zu Strassburg. Er war der Sohn wohlhabender Aeltern, und hätte vom väterlichen Erbe leben können; aber seine Herzensneigung zog ihn zum geistlichen Stande und in's Kloster. Er wurde um 1308 in das Predigerkloster seiner Vaterstadt aufgenommen. Seine theologi-

schen Studien machte er zu Paris in dem Dominicanerkloster zu St. Jacob, wo früher auch Meister Eckhardt gelehrt hatte. Später kehrte er nach Strassburg zurück, und scheint dort den Meister Eckhardt noch angetroffen und mit ihm Umgang gepflogen zu haben. Die mystischen Bestrebungen traten damals mächtig in den Vordergrund. Wir finden den ganzen Rhein hinab von Constanz und Basel bis Cöln und die Niederlande eine Reihe berühmter Vertreter der mystischen Richtung, ganze Genossenschaften, welche sich ausschliesslich der Pflege des mystischen Lebens widmeten. Die Wirrnisse der Zeit, die Streitigkeiten zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayer, der schwarze Tod, welcher damals Tausende binnen kürzester Zeit hinwegraffte, mannigfache Kriegsnoth, mochten als äussere Ursachen dazu das Ihrige beigetragen haben. Es bildete sich der Bund der sogenannten „wahren Gottesfreunde," welche sich also im Gegensatze zu den seit Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zu Cöln und in Schwaben aufgetretenen „Brüdern vom freien Geiste" nannten, indem sie der Zügellosigkeit der letztern entgegenzutreten sich zum Ziele setzten. Ihr Stifter war ein gewisser Nicolaus von Basel, welcher später als Ketzer zu Vienne verbrannt wurde. Aeusserlich blieben diese „Gottesfreunde" zwar in der Kirche; aber in ihren mystischen Lehren schlossen sie sich innig an Eckhardt an, und theilten dessen Irrthümer. Diesem Bunde gehörte sehr wahrscheinlich auch Tauler an, wenn er gleich in manchen Lehrpunkten vielleicht nicht so weit ging, wie seine Genossen. Wir finden ihn im Verlaufe seines Lebens zu Strassburg, Basel und Cöln in Wirksamkeit, überall durch seine mystischen Predigten das Volk an sich ziehend. Doch die Opposition, in welche die „Gottesfreunde" zur kirchlichen Auctorität traten, theilte sich auch ihm mit. Er setzte sich über Bann und Interdict hinweg, und lehrte die Verachtung der kirchlichen Censuren auch seine Zuhörer. Clemens VI. liess seine und seiner Anhänger Bücher verbrennen; aber er ging deshalb von seinen Grundsätzen nicht ab, und schrieb noch mehr, als zuvor. Dieser Oppositionsgeist begleitete ihn bis zu seinem Lebensende. Er starb im Jahre 1361 zu Strassburg in einem Gartenhause des Nonnenklosters zum St. Claus in den Linden, woselbst seine Schwester lebte. —

Gehen wir nun auf Taulers Lehre selbst ein, so begegnet uns auch bei ihm die Eckhardt'sche Unterscheidung zwischen Gott und dem Grunde in Gott. Der tiefste Grund des göttlichen Wesens, sagt Tauler, in welchem Gott einfältige Einheit ist, muss von den göttlichen Personen unterschieden, und als eine unbegreiflich wilde Wüste, als eine unaussprechliche Finsterniss, die aber doch wieder das wahre wesentliche Licht Gottes ist, bezeichnet werden[1]). Indem dann der

1) Taulers Predigten (Basel 1521.) fol. 30. pag. 1. col. a.

Vater einblickt in diesen Grund, gebiert er den Sohn[1]), und geht endlich aus beiden der heilige Geist hervor. Ebenso schliesst sich Tauler an Eckhardt an in der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zu den geschöpflichen Dingen, in so ferne letztere ihrer Idee nach gefasst werden. Gott ist das absolut erfüllte allgemeine Sein, welches als solches alle besondern Dinge ununterschieden in sich schliesst „Gott ist alle Dinge," sagt Tauler, „und alle Dinge sind in Gott Gott selbst[2])." Das Hervortreten dieser Dinge aus der Einheit des göttlichen Wesens in die getheilte Wirklichkeit ist dann wiederum bedingt durch das Uebermass der göttlichen Güte. „Wegen des überschwenglichen Reichthums seiner Güte mochte Gott sich nicht innehalten, sondern er musste sich ausgiessen und gemeinsam machen[3])." Daher hat sich Gott „ausgegossen und eingegossen in die Creatur[4]);" er ist somit in allen Dingen „wesentlich, wirklich, gewaltiglich, und ist ihnen mehr inne, als die Dinge sich selbst und natürlicher[5])." —

„Der Mensch," lehrt Tauler weiter, „ist recht, als ob er drei Menschen sei, und ist doch nicht mehr, denn Ein Mensch. Der eine ist der auswendige, thierische, sinnliche Mensch. Der andere ist der inwendige, vernünftige Mensch mit seinen vernünftigen Kräften. Der dritte Mensch ist das Gemüt, der alleroberste Theil der Seele. Und diess alles ist Ein Mensch[6])." Demgemäss wird denn auch in der Seele ein Dreifaches unterschieden. „Drei Dinge sind hier (in der Seele), das eine klebet an der Natur in Fleisch und Blut, als die leiblichen Sinne und die Sinnlichkeit. Das andere ist die Vernunft. Das dritte endlich eine lautere blosse Substanz der Seele[7])."

Diese Unterscheidung vorausgesetzt, legt Tauler, wie sich nicht anders erwarten lässt, das Hauptgewicht auf das Gemüt. Er nennt diesen obersten und vornehmsten Theil der Seele auch das „Fünklein der Vernunft[8])." Das Gemüt ist, wie er sich ausdrückt, das lauterste, edelste und subtilste in der Seele, es ist das innerste Wesen, die lauterste Substanz derselben, — es ist ihr „Grund'[9])." Dieser Grund ist der Seele selbst verborgen, sie besitzt „weder Verständniss noch Wissen darum." Kein Ding ist der Seele unbekannt, als sie selbst[10]). Dieser Grund der Seele ist aus dem Grunde Gottes herausgeflossen, wie alle andern Dinge[11]). Er kann daher nur von Gott berührt wer-

1) Ebds. f. 4. p. 1. col. a. Gott der vatter hat ein volkommen ynsehen in sich selber, und abgründiges durchkennen sich selbs mit im selber nit mit keinem bylde. Und also gebirt got der vater seinen sun in warer einung göttlicher natur.

2) Ebds. f. 13. 2, a. f. 153. 1, b. — 3) Ebds f. 1. 2, a. — 4) Ebds. f. 1. 2, a. — 5) Ebds. f. 9. 2, a. — 6) Ebds. f. 104. 2, b. — 7) Ebds. f. 9. 1, b. — 8) Ebds. f. 72. 1, b. — 9) Ebds. f. 3. 1, a. f. 120. 2, a. — 10) Ebds. f. 3. 2, a. — 11) Ebds. f. 17. 2, b ff. f. 105. 2, a.

den; keine Creatur findet in denselben Eingang; nur Gott kann ihn rühren, nur Gott kann in ihm wohnen[1]). —

In diesem Grunde nun ist die Seele „gottförmig, gottgebildet," d. h. in demselben prägt sich das göttliche Ebenbild aus[2]). Doch wird dieses göttliche Ebenbild nur dadurch lebendig in der Seele, dass in dem Grunde der Seele in analoger Weise, wie in dem göttlichen Grunde selbst, eine göttliche Geburt, die Geburt des Sohnes Gottes sich vollzieht. Und gerade in dieser Gottesgeburt im Grunde der Seele besteht dann wiederum alles mystische Leben[3]). Die Entwicklung, die Gestaltung und der Fortgang des mystischen Lebens ist also im Grunde nichts anders als die Entwicklung, die Gestaltung und der Fortgang der Gottesgeburt im Grunde der Seele. —

Das natürliche Licht der Vernunft, sagt Tauler, ist dem göttlichen Lichte der Gnade entgegengesetzt[4]), dasselbe gibt somit nicht das wahre Wissen; das Wissen der Vernunft ist vielmehr ein Nichtwissen, denn ein Wissen[5]). Soll daher der Mensch in die Region des mystischen Lebens sich erheben, dann muss er vor Allem der natürlichen Vernunfterkenntniss entsagen. „Das natürliche Licht der Vernunft muss ganz zu nichte werden, soll Gott eingehen mit seinem Lichte[6])." Nur dadurch kann der Mensch das wahre Wissen, die mystische Beschauung erringen. Aber wie vollzieht sich nun dieser Process?

Wie Gott, lehrt Tauler weiter, zuerst in sich blickte, in den Abgrund seines Wesens, bei der Geburt seines Sohnes: so muss auch die Seele, soll des Sohnes Geburt in ihr geschehen, zuerst einkehren in sich, und alle ihre Kräfte in sich sammeln und zusammenziehen[7]). Von allem Aeussern muss sich der Mensch zurückziehen: denn soll Gott in den Menschen ein-, dann muss die Creatur ausgehen[8]). Dazu gehört grosse Gewalt, welche angethan wird dem äussern Menschen und allen Kräften[9]). Aber es muss geschehen. Hat sich aber die Seele in sich selbst gesammelt, dann muss sie auch sich selbst verlassen, sie muss sich erheben über alle ihre Kräfte, und indem sie alles Wissen von Anderm nicht blos, sondern auch von sich selbst abstreift, muss sie in jenen lautern Grund sich versenken, in welchem das Bild Gottes ist. „Der Mensch soll entweichen allen Sinnen und einkehren alle seine Kräfte, und kommen in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst[10])." Und gerade dieses Unwissen ist dann ein übergeformtes Wissen, das wahre Wissen[11]). So wird der Sohn Gottes in der

1) Ebds. f. 3. 2, a. f. 4. 1, a. — 2) Ebds. f. 153. 1, a. — 3) Ebds. f. 3. 2, a. f. 10. 1, b. — 4) Ebds. f. 42. 1, b. — 5) Ebds. f. 16. 2, a. — 6) Ebds. f. 9. 1, b. f. 13. 1, a. — 7) Ebds. f. 1. 2, b. — 8) Ebds. f. 2. 2, b. f. 10. 1, a. — 9) Ebds. f. 14. 2, b. — 10) Ebds. f. 4. 2, a. f. 10. 2, a. — 11) Ebds. f. 4. 1, b. f. 10. 2, a. f. 11. 1. a. f. 13. 1, a ff.

Seele geboren. Wie in Gott auf den Eingang der Ausgang folgt, d. h. wie in Folge des Einblickes des Vaters in den Grund der Gottheit der Sohn Gottes von ihm ausgeht: so geht auch die Seele, indem sie in den lautern Grund ihres eigenen Seins sich versenkt, von sich aus, oder vielmehr, sie geht über sich selbst über: — und das ist eben Gottes Geburt in ihr [1]).

Allein dieses Uebergehen der Seele über sich selbst, diese Geburt Gottes in ihr, ist nicht ihr eigenes Werk, sondern allein das Werk Gottes. Die Seele selbst hat sich hiebei nur rein leidend zu verhalten und Gott allein wirken zu lassen [2]). „Es soll bleiben im Menschen eine blosse lautere Meinung Gottes, und des seinen nicht eigen in keiner Weise zu sein, denn allein Gott zu sein und ihm Statt zu geben [3]).“ Seinen Willen soll der Mensch gänzlich aufgeben in Gottes Willen: stille halten, stille schweigen und ruhig sein ist das einzige, was ihm obliegt [4]). Das ist besser als alle Werke, als alles Gebet [5]). In wahrer Demut soll der Mensch sich legen unter den göttlichen Willen, und diesen allein wirken lassen [6]); „denn sollen zwei Eins werden, dann muss das Eine sich halten leidend, das andere wirkend [7]).“ Niemand mag ein anderes werden, er muss vorher entwerden, was er ist, d. h. er muss entwerden aller Eigenheit, aller eigenen Meinung und aller eigenen Liebe, und von sich selbst ganz leer sein [8]).“ Das ist die wahre Gelassenheit, und diese Gelassenheit muss sich der Mensch eigen machen, soll das mystische Leben in ihm Gestalt gewinnen [9]).

§. 289.

Wenn nun Gott also die Statt im Menschen bereitet ist, dann *muss* Gott in die Seele eingehen und sie erfüllen; denn Gott kann Nichts leer lassen. Und indem Gott in die Seele eingeht und in ihr wirksam ist, wird der Sohn Gottes in ihr geboren [10]). Und diese Geburt ist dann nicht etwa blos eine Geburt im Bilde oder im Gleichnisse, sondern sie ist eine reale, ganz so, wie die Geburt des Sohnes Gottes in der Ewigkeit. „Gott der Vater gebäret seinen Sohn in der

1) Ebds. f. 1. 2, b ff. f. 12. 2, b. f. 79. 1, b. f. 115. 1, b. f. 153. 1, a.

2) Ebds. f. 11. 1, b. Gott soll würcken und die sel sol leyden. f. 13. 1, a. f. 15. 1, b. — 3) Ebds. f. 1. 2, b ff. — 4) Eb. f. 2. 2, a ff. f. 10. 2, b.

5) Ebds. f. 3. 2, a. Ists nit besser, der mensch thue etwas, das im die finsternuss und das ellend vertreyb, also das der mensch bet oder les oder predig höre, oder ander werck, die da göttlich seynd, dass man sich damit behelff? Nein, das wysse in der warheyt: allerlengst steen, und allerstillest steen, ist dein allerbestes.

6) Ebds. f. 30, 1, b. f. 115. 2, a ff. — 7) Ebds. f. 2. 1, a. — 8) Ebds. f. 35. 1, a. f. 64. 2, b ff. — 9) Ebds. f. 111. 2, a ff. f. 113. 2, a ff. — 10) Ebds. f. 2. 1, a.

Seele, nicht als die Creaturen thun im Bilde und im Gleichniss, sondern vielmehr in aller Weise, als er ihn gebärt in der Ewigkeit, noch minder, noch mehr[1])." Wie der Vater den Sohn gebärt in dem Grunde seines Wesens, ebenso und nicht anders gebiert er seinen Sohn in dem Grunde der Seele. Und gerade hierin vollzieht sich die reale mystische Vereinigung der Seele mit Gott. Die Geburt des Sohnes Gottes in dem Grunde der Seele ist zugleich die Vereinigung, die Einswerdung der Seele mit Gott[2]). „Und wie der Sohn," sagt Tauler, „wird geboren aus dem Vater und fliesst wieder in den Vater, also wird der Mensch in dem Sohn von dem Vater geboren, und fliesst wieder in den Vater mit dem Sohn, und wird Eins mit ihm[3])." Weil die Geburt des Sohnes im Menschen dieselbe ist, wie dessen Geburt in der Ewigkeit, so wird die Seele in dieser Geburt dasselbe wie der Sohn, und daher auch Eins mit dem Vater. Der Unterschied ist nur der, dass die Seele dasselbe, was der Sohn, aus Gnaden wird, und nicht von Natur ist[4]). So wird denn die Seele in dieser Gottesgeburt hineingezogen in die heilige Finsterniss des göttlichen Grundes, in der Weise, dass sie allen Unterschied verliert[5]); „sie wird übergeformt mit Gott und in Gott[6])." „Der heilige Geist giesst sich aus über die Seele mit einer unaussprechlichen Liebe und Lustigkeit, und durchgiesst den Grund im Menschen mit seinen Gaben[7])." Die Seele wird geführt über sich selber, über all ihr Begreifen und Verstehen[8]). Gott wird geboren im Menschen, und der Mensch wird geboren in Gott; die Seele wird ganz Eins mit Gott, sie wird ganz göttlich; der Mensch tritt ein in den Stand der Vergottung[9]). Das ist seine wahre und höchste Seligkeit[10]). Und dieses ganze Werk der Vergöttlichung des Menschen gehört, wie gesagt, ausschliesslich Gott allein an: Gott

1) Ebds. f. 4. 1, a.

2) Ebds. f. 4. 1, a. Gott der vatter hat ein vollkommen ynsehen in sich selber, und abgründiges durchkennen sich selbs mit im selber nit mit keinem bylde. Und also gebirt got der vater seinen sun in warer einung göttlicher natur. Sehent, in derselben wyse, und in keiner andern, gebirt gott der vatter seinen sun in der sele grund und in iren wesen, und vereinigt sich also mit ir. Wann were da icht bylde, so were da nicht ware einigunge, und an der waren einigunge lygt alle ir seligkeit.

3) Ebds. f. 60. 1, b. — 4) Ebds. f. 27. 1, a. f. 79. 2, b ff. — 5) Ebds. f. 30. 1, a. — 6) Ebds. f. 11. 1, b. — 7) Ebds. f. 60. 1, b. — 8) Ebds. f. 30. 1, b.

9) Ebds. f. 30. 1, b. f. 79. 2, b ff. In der vereinigung mit gott wird die sel allzumal gott-war und göttlich. Sy wirt alles von gnaden, das gott ist von natur. In der vereynung mit gott und in dem versunkensein in gott wirt sy als gottwar; were dass sy selber sähe, sy schetzt sich für gott allzumal, und wer sy sähe, der sähe sy in dem kleyde, in der farb, in der weiss, in dem wesen gottes von gnaden, und nit von natur, der wär selig von dem gesicht, wann gott und sy seind eins in diser vereynung, von gnaden, und nit von natur.

10) Ebds. f. 4. 1, a.

selbst muss sich im Menschen seine Statt bereiten, er selbst muss sich in ihm empfangen und gebären: der Mensch hat nur das Leiden [1]). —

Fragen wir nun, wie es denn möglich sei, dass in dem Grunde der Seele ganz und gar dieselbe Geburt des Sohnes Gottes sich vollziehe, wie im göttlichen Grunde selbst: so lässt uns Tauler nicht ohne Aufschluss über diese Frage. Der Grund hievon liegt nämlich darin, dass der Grund der Seele im tiefsten Wesen dasselbe ist, wie der Grund der Gottheit. „Dieses Bild (der Grund der Seele)," sagt Tauler, „ist nicht, dass die Seele nach Gott sei allein gebildet, sondern es ist dasselbe Bild, das Gott selber ist in seinem eigenen lautern göttlichen Wesen, und allhier in diesem Bild, da liebet Gott, da bekennt Gott, da gebraucht Gott sein selbst und wirkt in ihr [2])." „In dem allerinnersten, allerverborgensten, tiefsten Grund der Seele hat diese Gott wesentlich und wirklich, in dem wirket und weset Gott, und gebraucht sein selbst in dem. Und man möchte Gott als wenig davon abscheiden, als von sich selber [3])." Eben deshalb ist auch das Gemüt immer wirksam, der Mensch schlafe oder wache; „denn es hat ein unzählig ewig Sehnen in Gott, aus dem es geflossen ist [4])." Durch diese Identität des Grundes der Seele mit dem göttlichen Grunde also ist die reale Erneuerung der Selbstgeburt Gottes in der Seele ermöglicht. Freilich fällt die gedachte Identität des beiderseitigen Grundes nicht unter das gewöhnliche Selbstbewusstsein. Die Seele muss sich vielmehr abscheiden von ihren Kräften, und in den Zustand der mystischen Erhebung eintreten, um des Lebens und der Wirksamkeit Gottes in ihrem Grunde inne zu werden [5]). „Da wird dann der geschaffene Geist wieder getragen in seine Ungeschaffenheit, in welcher er ewig gewesen, ehe er geschaffen worden; da bekennt er sich dann Gott in Gott, und doch in sich selber Creatur und geschaffen [6])." „Das geschaffene Nichts versinkt in das ungeschaffene Nichts." „Der Abgrund, der geschaffen ist, der leitet in sich ein den ungeschaffenen Abgrund, und werden die zwei Abgründe ein einiges Ein, ein lauter göttliches Wesen; und da hat sich der Geist verloren in dem Geiste Gottes; in dem grundlosen Meer ist er ertrunken [7])." Wie also Alles aus dem Grunde Gottes ausgeflossen ist, so leitet der Mensch, welcher zur mystischen Vereinigung mit Gott gelangt, Alles wieder in Gottes Grund zurück, sich selbst und alle Creaturen, gleich dem Wasser, welches ausfliesst und wieder zurückfliesst in seinen Ursprung [8]).

1) Ebds. f. 13. 2, a ff. f. 51. 2, b ff. — 2) Ebds. f. 79. 2, b ff. — 3) Ebds. f. 60. 1, a. — 4) Ebds. f. 79. 1, b ff. f. 105. 2, a. — 5) Ebds. f. 52. 1, b. — 6) Ebds. f. 153. 1, b. — 7) Ebds. f. 89. 1, b. — 8) Ebds. f. 27. 2, a. f. 34, 2 b. f. 60. 2, b ff. f. 19. 2, b ff. f. 17, 2, b ff.

Tauler wird nicht müde, die Seligkeit, welche in dieser Vereinigung der Seele mit Gott liegt, und die Vortrefflichkeit der Lebensstufe, welche in derselben erreicht wird, mit den glänzendsten Farben zu schildern. In dieser Vereinigung mit Gott wird der Seele „solch Wunder, solch Reichthum geoffenbart, dass, wer viel darin gaffen wollte, oft zu Bette liegen müsste; denn die Natur könnte es nicht vertragen[1]).“ „Wo dieser edle Grund geschmeckt wird, da zieht er so sehr den Menschen, dass er das Mark aus den Beinen, und das Blut aus den Adern zieht[2]).“ Wer diese Geburt des Sohnes Gottes in seiner Seele versäumt, der versäumt das Allerbeste[3]). In dem Grunde der Seele stehen einen Augenblick, ist besser als alle Werke[4]). „Als klein ein Heller gegen hunderttausend Mark Gold, also ist alles auswendige Gebet gegen dieses inwendige Gebet, das da ist und heisst wahre Einigung mit Gott, des geschaffenen Geistes Versinken und Verschmelzen in den ungeschaffenen Geist Gottes[5]). Wer nie darein sah, und des Grundes nie geschmeckt hat, das ist ein Zeichen, dass er des Ewigen nimmer schmecken soll.“ Wer nicht täglich wenigstens einmal in seinen Grund eingeht, der lebt nicht als wahrer christlicher Mensch[6]). Wer aber dazu gelangt, dass Gott in ihm geboren wird, „da ergiesst sich Gott in dieser Geburt in die Seele mit seinem Lichte derart, dass das Licht also gross wird in dem Wesen und in dem Grunde, dass es sich sogar auswirft und überfliesst in die Kräfte und in den äussern Menschen[7]),“ und so den Menschen zur Erkenntniss aller Wahrheit führt[8]).

Ein solcher vollkommener Mensch nun, welcher die Höhen des mystischen Lebens erklommen hat, steht in einer göttlichen Freiheit[9]). Er kann ja von Demjenigen, was er einmal gekostet hat, nicht mehr ablassen. Es zieht ihn so sehr an sich, dass er unfähig wird, von Gott abzufallen und eine Todsünde zu begehen[10]). Die äusseren Werke unterlässt er zwar nicht, weil sie einmal von Gott geboten sind der Ordnung wegen; aber seine Vollkommenheit ist nicht durch dieselben bedingt und nicht von denselben abhängig. In dieser Richtung haben die Werke für ihn keinen Werth. Gesetz und Ordnung ist an sich nur für jene, welche auf der höhern Lebensstufe des mystischen Lebens

1) Ebds. f. 36. 1, a. — 2) Ebds. f. 18. 1, b ff. — 3) Ebds. f. 9. 2, b. — 4) Ebds. f. 60. 2, a. — 5) Ebds. f. 34. 2, b. — 6) Ebds. f. 18. 1, b. — 7) Ebds. f. 9. 2, b ff. — 8) Ebds. f. 10. 1, a ff. — 9) Ebds. f. 12. 1, b.

10) Ebds. f. 5. 2, a. Und in der warheit glaub ich, und bin des sicher, das diser mensch, der hier inne recht stünde, nit mer von Gott scheiden mag in keiner wysse. Ich sprich, er mag in keiner wyss in todsünd fallen, er lytte eer den schrecklichsten tod, ee er die allermindest todsünde thät. Ich sprich, das sölch menschen mügen ein tägliche sünde nit leyden noch gestatten mit willen an ym selber, noch an anderen leuten, da sy es erwern mügen. Sy werden so ser zu im geraitzet und gezogen, das sy sich keinen andern weg nimmer mügen keren, sie süfftzen und jammern allweg hernach.

nicht stehen. Der vollkommene Mensch hat das Gesetz nur der äussern Ordnung wegen zu vollziehen; in seinem innern Leben steht er über dem Gesetze[1]). Und wenn er Werke übt, dann sind seine Werke besser als alle Werke, die je die Christenheit geübt hat, weil Gott selbst sie unmittelbar in ihm wirkt[2]). „In seinem Gebete erwirbt er alle Dinge, und bittet sogar den Vater für seinen Sohn, wie bisher der Sohn für ihn gebetet hat[3]).“ Alle Werke, welche die ganze Christenheit in aller Zeit vollbracht hat und vollbringen wird, sind sein eigen[4]). „Er hat in sich gezogen aller Tugend Wesen, also, dass alle Tugenden wesentlich aus ihm fliessen ohne sein Zuthun[5]).“ „Gäbe es nicht immer vollkommene Menschen, die Welt stünde nicht einen Augenblick[6]).“

Doch genug hievon. Es ist unverkennbar: wir haben in der Tauler'schen Mystik nur eine Copie der Eckhardt'schen Mystik vor uns. Dieselbe Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt der Idee und der Wirklichkeit nach; dieselbe Lehre von der Göttlichkeit des Geistes oder Seelengrundes; dieselbe Lehre von der Geburt des Sohnes Gottes in uns; derselbe Quietismus in der Gestaltung des mystischen Lebens; dieselbe Entwerthung des activen im Gegensatze zum contemplativen Leben u. s. w. Die Einigung des menschlichen Geistes in der mystischen Schauung wird hier wie dort auf's Höchste gespannt, so dass die Persönlichkeit des Geistes zu verschwinden droht. Wie aber Eckhardt bis zu diesem Punkte nicht fortzuschreiten gesonnen ist, sondern die Persönlichkeit des Geistes trotz alledem gewahrt wissen will, so auch Tauler: „Unverständige Menschen,“ sagt er, „nehmen die Verwandlung des Geistes in Gott fleischlich, und sprechen, sie sollten in göttliche Natur verwandelt werden; und das ist zumal falsch und böse Ketzerei; denn von der allerhöchsten, nächsten und innigsten Einigung (der Creatur) mit Gott, so ist doch göttliche Natur und sein Wesen hoch und höher über alle Höhe; das gehet in einen göttlichen Abgrund, was da nimmer keine Creatur wird[7]).“ Ungeachtet also der Geist „sich in Gott verliert, und in dem grundlosen Meere der Gottheit ertrinkt,“ so soll das Ich des Geistes sich doch nicht auflösen, sondern in seiner wesenhaften Integrität in den Bereich der göttlichen Finsterniss eintreten. Das Aeusserste will auch Tauler vermieden haben. — Betonen wir ausserdem auch noch den von Tauler so sehr urgirten Gegensatz zwischen Göttlichem und Creatürlichem, zwischen Uebernatürlichem und Natürlichem, wornach das Natürliche am Menschen zuerst ertödtet werden muss, wenn das höhere göttliche Leben in ihm sich gestalten soll. Wir sehen hier eine gewisse dualistische Richtung hindurchschimmern, von welcher wir Act nehmen müssen, weil sie für den Fortgang unserer Geschichte von grosser Bedeutung ist.

1) Ebds. f. 17. 1, a ff. f. 35. 1, a. f. 81. 1, b. f. 83. 1, b. — 2) Ebds. f. 82. 1, a. — 3) Ebds. f. 35. 1, b. — 4) Ebds. f. 35. 1, a. — 5) Ebds. f. 4. 1, b. — 6) Ebds. f. 82. 1, a. — 7) Die Stelle bei *Bach,* Meister Eckhardt etc. S. 163.

3. Heinrich Suso.

§. 290.

Ein weiteres hervorragendes Mitglied der Schule der „deutschen Mystiker" ist *Heinrich Suso.* Von seinem äussern Leben ist ausser dem, was seine von ihm selbst erzählte und von seiner geistlichen Tochter Elsbet Stäglin niedergeschriebene Lebensgeschichte enthält, wenig bekannt. Heinrich Murer erzählt in seiner „Helvetia sacra [1]," Suso sei um das Jahr 1300 am St. Benedictustag aus den damals in Constanz und Ueberlingen blühenden alten, ehrbaren und vornehmen Geschlechtern derer vom Berg oder Bergen und Säussen geboren, in Constanz erzogen und trefflich unterrichtet worden, und dann im achtzehnten Jahre dort in den Predigerorden getreten. Im Jahre 1365, am Tage Pauli Bekehrung (25. Januar) sei er zu Ulm gestorben. Seine schon eben erwähnte von Elsbet Stäglin niedergeschriebene Selbstbiographie ist in der von Diepenbrock besorgten neuen Ausgabe seiner Schriften mitgetheilt [2]. Nach dieser erscheint er uns als eine ungemein liebereiche und darum auch liebenswürdige Persönlichkeit, als ein tiefsinniges, mit reichem Inhalte ausgestattetes, poesievolles Gemüt. „Herr," spricht er, „ich ziehe das an dich, der du alle Dinge weisst, dass mir das gefolgt hat von meiner Mutter Leib, dass ich ein mildes Herz gehabt habe alle meine Tage. Ich sah nie einen Menschen in Leid noch in Betrübniss, ich hatte ein herzliches Mitleid mit ihm; alle, die je traurig oder beschwert zu mir kamen, die fanden je etwas Rathes, dass sie fröhlich und wohlgetröstet von mir schieden; denn mit den Weinenden weinte ich, mit den Trauernden trauerte ich, bis dass ich sie mütterlich wiederbrachte. Das müssen mir alle meine Gesellen jähen und bekennen, dass es von mir selten gehört ward, dass ich je eines Bruders oder eines Menschen Sache schlimmerte mit meinen Worten, sondern aller Menschen Sache besserte ich, so ferne ich konnte; der Armen getreuer Vater hiess ich, aller Gottesfreunde besonderer Freund war ich. Mir that je kein Mensch so grosses Leid, wenn er mich nur gütlich darnach anlachte, so war es alles dahin in Gottes Namen, als ob es nie geschehen wäre. Herr, ich will geschweigen der Menschheit; denn selbst aller Thierlein und Vöglein und Gottes Creatürlein Mangeln und Trauern, so ich das sah und hörte, so ging es mir an mein Herz, und ich bat den obersten milden Herrn, dass er ihnen hülfe. Alles, was im Erdreich lebt, das fand Gnade und Mildigkeit an mir [3]." Das reichste, vollste und schönste Gemüt thut sich in diesen Worten auf, und ein

1) S. 315 ff.

2) *Diepenbrock*, Heinrich Suso's Leben und Schriften mit einer Einleitung von Görres. Ich habe die *zweite* Ausgabe (Regensburg 1837) vor mir liegen, und citire nach derselben.

3) Leben Suso's, von ihm selbst erzählt, Kap. 31, S. 71 f.

warmer Athem der Liebe weht uns aus ihnen entgegen. Mit solcher Gemütsanlage ist Suso in die gemütskräftige Zeit seines Jahrhunderts eingetreten, und es konnte nicht fehlen, sie musste selbst in der Richtung, die sie früher schon zum Höhern eingeschlagen, in einer ungemein poetischen Weise sich entwickeln. Wohl waren in diesem Jahrhundert die Wässer früherer noch höherer Begeisterung schon im Ablaufen; der Mai jenes geistigen Frühlings war schon vorübergegangen; aber immer noch war Wald und Flur vom alten Minnesang durchklungen, und alles Volk gab sich mit Singen und Sagen ab. Von so vielen Tönen angerufen konnte der Widerhall, welchen der Reichbegabte in der Brust beschloss, nicht lautlos bleiben, und er hat in seinen Schriften in jener schönen klangvollen Sprache sich ausgehallt, die nichts ist als reines, lauteres, sich in ihr verströmtes Gemüt, und durch die überall das alte Minnelied hindurch pulsirt[1]). Aber es tritt auch der Ernst der Ascese und der Kasteiung in sein Leben ein. Die Zunge hält er in solcher Hut, dass er innerhalb dreissig Jahren sein Schweigen über Tisch nie bricht; sechzehn Jahre lang geht und schläft er in dem mit Nägeln besetzten Unterkleid und in den mit Spitzen reichlich besteckten Handschuhen, die Arme zu Nacht durch Bande ausgespannt; ein hölzernes Kreuz mit vielen Nägeln auf dem Rücken; sein Lager hat er auf einer alten Thüre genommen, mit einer kleinen, dünnen Rohrmatte überdeckt, den Leib in einen dicken Mantel gehüllt, die Füsse dem Froste ausgesetzt. Durch viele Zeit isst er nur einmal des Tages und fastet ohne Fische und ohne Eier; ein überkleines Mass hat er zum Trinken sich erlaubt; der Mund wird ihm so dürre innen und aussen, dass die Zunge berstet, und er öffnet in der Kirche gegen den Sprengwedel weit den Mund, ob etwa ein Tropfen Weihwasser seine brennende Zunge erlabe. Von seinem achtzehnten Jahre bis auf sein vierzigstes führt er ein solch übend Leben, bis alle seine Natur verwüstet ist und nichts mehr dahinter ist, als Sterben oder aber von der Uebung lassen; da lässt er ab davon, und ihm wird von Gott gezeigt, wie das alles nur ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen gewesen[2]). Versuchungen, Prüfungen und Verfolgungen kommen hinzu. Er überträgt sie standhaft. Und indem er so den langwierigen Kampf mit Mut kämpft, erkämpft er sich endlich die rechte Gelassenheit; Gott alle seine Leiden in rechter Weise aufzutragen, hat er nun gelernt; er ist ein vollkommener durchgeübter Mensch geworden, und Friede und Freude in allen Dingen ist der Gewinn, den er davon getragen. Mit mystischen Gesichten wird er begnadet, und entzückt versinkt er in den Tiefen der göttlichen Erhabenheit[3]).

1) Vorrede von *Görres*, S. CXIX f. — 2) Ebds. S. CXXII f. Leben Suso's, Kap. 16 ff. S. 29 ff. — 3) Ebds. Kap. 25 ff. S. 54 ff.

Auf dieser Höhe angelangt, hat er, wie man deutlich sieht, die meisten seiner Schriften abgefasst, und sie geben Zeugniss von den Gaben, womit ihn Gott in seiner natürlichen Anlage ausgestattet und von dem, was er sich in einem also geführten Leben noch dazu erworben. Aus allen spricht jenes schöne Ebenmass uns an, das die reiche Frucht eines vollkommen durchgebildeten Lebens, unmittelbarer Ausdruck der schönen Harmonie der Kräfte ist, welche es sich errungen. Nirgendwo finden wir ihn daher übertrieben, nirgend unverständig in den Anforderungen, welche er an die Schwächen der Menschen macht; überstreng ist er nur gegen sich selbst gewesen, und es fällt ihm nicht ein, mit finsterer Härte sich darin Andern als Muster aufzustellen. In milder Heiterkeit weiss er vielmehr überall die Gemüter zu gewinnen, mit Liebe den Weg zu den verschlossensten Herzen sich zu bahnen, und ohne dem gründlichsten Ernste irgend etwas zu vergeben, sie in der lindesten Weise zu lenken und zu führen[1]).

So viel zur Charakterisirung der Persönlichkeit Suso's. Aus seinem Leben heraus müssen wir seine ganze mystische Lehre verstehen und beurtheilen. Von dieser seiner Lehre selbst sagt Görres: „er kenne die Pfade auf dem uferlosen Ocean der mystischen Schauung, er wisse, wo die Klippen des Pantheismus drohen, und es sei dem gewandten Steuermann gelungen, mit Glück an ihnen vorbeizusteuern, jedoch nicht ohne, wie die Argo an den Symplegaden, leicht angestreift zu haben[2])." Dieses Urtheil ist milde; wir bescheiden uns gerne damit.

„Wesen, lehrt Suso, ist der erste Name Gottes, nicht aber dies und das, sondern Wesen schlechthin, unvermischt mit Nichtwesen; innerlich ungetheilt, und darum allig, weil er Alles wirkt. Das aber ist eben die Blindheit der Vernunft, dass sie, wie das Auge vor lauter Farbe nicht das Licht gewahrt, so vor lauter besondern Wesen die lautere einfältige Wesenheit, die ihm doch des ersten begegnet und durch dessen Kraft sie die andern einnimmt (erkennt), nicht wahrnimmt. Wem aber das innere Auge geöffnet ist, der versteht, dass dies Wesen von Niemand ist, nicht hat vor noch nach, keinen Wandel, kein Gebrechen, die erste Sache alles Sächlichen, durch seine Gegenwärtigkeit alle zeitliche Gewordenheit umschliessend[3]). Es ist weislos und namenlos, und darum spricht Dionysius, dass Gott sei Nichtwesen oder ein Nicht; und das ist zu verstehen nach allem dem Wesen und Icht, das wir ihm nach creatürlicher Weise zulegen mögen. Denn was man ihm dess in solcher Weise zulegt, das ist alles in etlicher Weise falsch, und seine Läugnung ist wahr. Und aus dem so möchte man ihm sprechen ein ewiges Nicht. Nicht dass es nicht sei, nicht von seinem Nichtsein, sondern von seiner übertreffenden Ichtigkeit[4])."

1) Ebds. Vorrede von *Görres,* S. CXXVI. — 2) Ebds. S. CXXXII. — 3) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 55. S. 156 f. — 4) Das vierte Buch: Von der Wahrheit. Kap. 2, S. 289.

Je einfältiger aber das göttliche Wesen ist, um so grössere Fülle hält es in sich beschlossen, und alle Güter in sich bergend, sieht es durch seine Güte sich gedrungen, diese Güter in sich und aus sich mitzutheilen. Daraus erfolgt zuvörderst die immanente Selbstmittheilung im trinitarischen Leben. Indem nämlich das oberste Gut sich in seinem Wesen einen gegenwärtiglich wirkenden Anfang gibt, sich selbst natürlich und williglich zu minnen, erfolgt die Entgiessung des Wortes aus dem Vater: des Wesens aus Wesen ausgeflossen und zu ihm wiederbiegend. Und indem der Vater nach minnereicher Mildigkeit des Willens sich in den Sohn, und hinwiederum der Sohn nach Lieblichkeit des Willens wieder in den Vater sich entgiesst, geht in der wiederbiegigen Liebe der heilige Geist hervor[1]).

Das Wesen der Gottheit selbst aber ist eine stille Einfältigkeit, eine lebende, wesende Vernünftigkeit, die sich selber versteht und ist und lebet in ihr selber, und ihr Leben ist ihr Wesen, wie ihr Wesen ihr Leben ist[2]). In diesem grundlosen Abgrund seihet (fliesst zusammen) die Dreiheit der Personen in ihre Einigkeit, und alle Menge wird da entsetzet in etlicher Weise. Da ist auch nicht fremden Wortes, sondern eine stille, einschwebende Düsterheit[3]). Darinnen sind dann auch alle Creaturen inbegriffen und sind darin Eins. „Und merke,“ sagt Suso, „dass alle Creaturen ewiglich in Gott Gott sind, und haben da keinen gründlichen Unterschied gehabt, denn als gesprochen ist. Sie sind dasselbe Leben, Wesen und Vermögen, als fern sie in Gott sind, und sind dasselbe Ein und nicht minder. Aber nach dem Ausschlag, da sie ihr eigen Wesen nehmen, da hat ein jegliches sein besonder Wesen ausgeschiedentlich mit seiner eigenen Form, die ihm natürlich Wesen gibt. Denn Form gibt gesondert Wesen und geschieden, beide, von dem göttlichen Wesen und von allen andern; denn der Stein ist nicht Gott, noch ist Gott der Stein; wiewohl das ist, dass er (der Stein) und alle Creaturen von Gott sind, was sie sind [4]).“ „Und merke hier wohl, dass es ein ganz anderes ist Geschiedenheit und Unterschiedenheit; als kundlich ist, dass Leib und Seele nicht haben Geschiedenheit; denn eines ist in dem andern, und kein Leib mag leben, der ausgeschieden ist. Aber unterschieden ist die Seele vom Leibe; denn die Seele ist nicht der Leib, noch der Leib die Seele. Also versteh ich, dass in der Wahrheit nichts ist, das Geschiedenheit haben möge von dem einfältigen Wesen, weil es allen Wesen Wesen gibt; wohl aber Unterschiedenheit, also dass das göttliche Wesen nicht ist des Steines Wesen, noch des Steines Wesen das göttliche Wesen, noch keine Creatur der andern. Und also meinen die Lehrer, dass diese Unterschie-

1) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 55, S. 158 ff. — 2) Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 2, S. 289. — 3) Ebds. Kap. 3, S. 290. — 4) Ebds. Kap. 4, S. 291 f.

denheit eigentlich zu sprechen nicht sei in Gott, sondern sie ist von Gott[1]."

Wir sehen, es tritt uns auch hier wiederum die Grundvoraussetzung der „deutschen Mystik" entgegen, welche darin besteht, dass die creatürlichen Dinge zu Gott in das Verhältniss des Besondern zum Allgemeinen gesetzt werden Wie das Allgemeine als solches die Einheit alles Besondern ist, welches unter dasselbe sich subsumirt, so wird hier das göttliche Wesen als das Allgemeine gefasst, welches alle besondern Wesen in unterschiedsloser Einheit in sich schliesst. So kann die Schöpfung nicht mehr anders gedacht werden, denn als ein „Ausbruch" der Besonderheiten aus der Allgemeinheit, in welcher sie vorher unterschiedslos befasst waren. Wird aber das Verhältniss also gefasst, dann kann man immerhin mit Suso den geschaffenen Dingen eine „Unterschiedenheit" von Gott zutheilen, weil das Besondere als solches eben doch ein anderes ist, denn das Allgemeine als solches; aber ob diese „Unterschiedenheit" ausreiche für den Begriff der Schöpfung aus Nichts, das dürfte sehr fraglich sein. Immerhin ist ja Gottes Wesen doch in den Dingen, wie das Allgemeine im Besondern ist, und wenn dieses, dann ist das Wesen der geschöpflichen Dinge nicht mehr substantiell verschieden von dem Wesen Gottes, wie solches der wahre Begriff der Schöpfung erfordert. Die Scholastiker haben, wie schon früher erwähnt, gleichfalls die Ideen der Dinge so in die göttliche Wesenheit gesetzt, dass sie diese göttliche Wesenheit selbst als die Idee der Dinge betrachteten; aber sie waren weit entfernt, das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern hiebei zur Anwendung zu bringen; vielmehr betrachteten sie die göttliche Wesenheit nur in so ferne als die Idee der Dinge, in wie ferne dieselbe durch creatürliche Dinge nach Aussen nachahmbar ist. Unter dieser Voraussetzung konnten sie den Begriff der Schöpfung aus Nichts in seiner ganzen Schärfe festhalten und durchführen, und kamen nicht in die Lage, beständig zwischen theistischen und pantheistischen Formeln herumzuschwanken, wie solches bei den „deutschen Mystikern" stattfindet, deren Lectüre in dieser Richtung zuletzt widerwärtig wird, weil man keinen sichern Tritt hat, sondern immer von der einen auf die andere Seite gleitet.

§. 291.

So sind denn die Dinge, welche vorher in Gott Eins und unterschiedslos waren, in ihrem Ausbruche aus Gott, d. i. in der Schöpfung, in das creatürliche Sein übergegangen, und diese Creatürlichkeit der Creatur ist „ihr edler und gebräuchlicher und nützlicher, denn das Wesen, welches sie in Gott hat," eben weil hier die Creatur mit ihrem eigenthümlichen Sein auftritt, während sie in Gott mit allen andern

1) Ebds. Kap. 7, S. 312.

Creaturen in unterschiedsloser Einheit aufgelöst war[1]). Dennoch aber muss dieser Ausbruch zuletzt wieder rückläufig werden, d. h. die Creatur, zunächst die vernünftige Creatur, der Mensch, muss wieder zur Einigung mit Gott zurückstreben. Und das geschieht auf mystischem Wege, auf dem Wege der mystischen Wiedergeburt.

Wer diesen Weg beschreitet, muss zuerst dem Leibe und aller Viehlichkeit Urlaub geben, und sich allein zum ewigen Geiste halten, und ihm den Leib unterthänig machen. Wenn aber im weitern Fortschreiten auf dieser Bahn der creatürliche Geist zur Einsicht seiner Schwäche und Unvermögendheit gelangt, dann beginnt auch er sich von sich selbst zu kehren, und verachtend alle Sinnesheit, und entsunken seiner Selbstheit, und in Vergessenheit und gänzlicher Verlorenheit sich selbst entgeistend, lässt er in des obersten Wesens Ungemessenheit sich der göttlichen Kraft zu Grunde[2]). Das ist die Gelassenheit, die Bedingung alles mystischen Lebens. „Was ist das," frägt Suso, „was den Menschen irret, und ihn der Seligkeit beraubt? Das ist allein das Sich, da der Mensch den Auskehr nimmt von Gott auf sich selbst, da er wiedereinkehren sollte, und sich selbst nach dem Ausfall ein eigen Sich stiftet, d. i. dass er vor Blindheit sich selber zueignet, was Gottes ist, und laufet da und verfleusset in der Zeit mit Gebrechen. Der aber dieses Sich ordentlich wollte lassen, der sollte drei Einblicke thun: den ersten also, dass er mit einem entsinkenden Einblicke sich kehrte auf die Nichtigkeit seines eigenen Sichs, schauend, dass dieses Sich und aller Dinge Sich ein Nicht ist, ausgelassen und ausgeschlossen von dem Icht, das die einig wirkende Kraft ist. Der andere Einblick ist, dass da nicht übersehen werde, dass in demselben nächsten Gelass jedoch sein selbst Sich allweg bleibt auf seiner eigenen Essenz oder Istigkeit nach dem Ausschlag, und dass es da zumal vernichtet werde (mit immer neuem Fleisse). Der dritte Einblick geschieht mit einem Entwerden und freien Aufgeben seiner selbst in allem dem, darin er sich je geführt in eigener angesehener Creatürlichkeit, in unlediger Mannigfaltigkeit, wider die göttliche Wahrheit, in Lieb oder in Leid, in Thun oder in Lassen, also, dass er mit reichem Vermögen sich weislosiglich vergehe und sich selbst unwiedernehmlich entwerde und mit Christo in Einigkeit eins werde, dass er aus diesem (Christo) nach einem Einjähen allezeit wirke, alle Dinge empfahe, und in dieser Einfältigkeit alle Dinge ansehe[3])."

Auf der Grundlage dieser Gelassenheit oder Selbstentwerdung schwingt sich dann der Geist der Seele, das Bild Gottes in der Seele, „geistend hinauf zur göttlichen Wesenheit, und von endloser Höhe wie-

1) Ebds. Kap. 4, S. 292. — 2) Der andere Theil des ersten Buches: Kap. 55, S. 161. Predigten *Suso*'s: 3. Predigt, S. 450 ff. — 3) Das dritte Buch: Von der Wahrheit. Kap. 5, S. 294 f.

der fliegend und von grundloser Tiefe schwimmend; abgeschieden von allem Gewölk und Gewerbe niedriger Dinge bleibt er, anstarrend die göttlichen Wunder, doch in seines Wesens Art und Gebräuchlichkeit, aber in finsterer Stillheit und müssiger Müssigkeit. Und er lebt wohl, aber nicht mehr derselbe, der er zuvor gewesen; denn in der Weislosigkeit des göttlichen einfältigen Wesens sieht er sich entkleidet und entweiset in der Weislosigkeit [1]). Und er kommt dort nun auf das Nicht der Einigkeit; aber dies Nicht, also genannt, weil der Geist keine Weise finden kann, was es sei, ist doch ein Icht; denn er empfindet wohl in diesem Zustand, dass er von einem andern gehalten werde, als er selber ist. Ja im Vermissen seiner selbst und aller Dinge, darbend seiner persönlichen Nämlichkeit, mit des göttlichen Wesens Kraft sich selbst entzuckt, und in dieses Ichtes Blosheit entrückt, erstirbt er, alllebend in den Wundern der Gottheit, sich selber, und wohnt über sich selbst in dem, was ihn gezogen hat [2]). So geschieht dem Geiste in unaussprechlicher Weise als einem trunkenen Menschen, der sein selbst vergisst, dass er sein selbst nicht ist, dass er sich selbst zumal entworden ist und sich zumal in Gott vergangen hat und Ein Geist mit ist worden in aller Weise, als ein kleines Wassertröpflein in viel Weins vergossen; denn als das sich selber entwird, so es den Schmack und die Farbe des Weins an sich und in sich zeucht, also geschieht denen, die in voller Besitzung der Seligkeit sind, dass ihnen in unaussprechlicher Weise alle menschliche Begierde entweicht, und sie sich selber entsinken und zumal in den göttlichen Willen versinken, dass sie in die göttliche Natur und diese in sie verfliesst; um dasselbe zu sein [3]). Aber doch vergeht der Geist nicht gänzlich, ungeachtet er mit Gott Eins geworden; er wird nur in eine andere Form und in eine andere Glorie übergesetzt und in ein anderes Vermögen, und also überformt, eins seiend im Verlieren, mag er doch schauen und geniessen; denn er behält seine Wesenheit, die da ein Icht ist, geschaffen aus Nicht, und nur *von Gnaden* wird die Wesenheit vereint mit Gottes Wesen, und die Kräfte der Seele mit Gottes Werken, bleibt aber immer Creatur [4]). Und so lange der Verstand die Einung mit diesem Wesen noch versteht oder auch weiss, dass er sie nicht versteht, so lange hat er noch tiefer einzudringen; so fern auch die Creatur in sich selber bleibt, vermag sie zu sündigen, denn sie will noch wirken aus Eigenschaft nun dies, nun das. Nur wenn sie nicht mehr denn Ein Werk wirkt, — weil sie nicht Sehens hat auf ein anderes Werk, als jenes, das die göttliche Geburt stets im Sohne wirkt, nur dann ist sie

1) Der andere Theil des ersten Buches: Kap. 56, S. 163 ff. — 2) Ebds. Kap. 56, S. 166 ff. — 3) Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 5, S. 295 f. — 4) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 56, S. 166 f. Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 7, S. 311.

wirklich in ihrem Willen frei geworden; denn ihr Leben, Wollen und Wirken ist eine stille, unberührte Freiheit, und in ihr will dieser gute Wille alle guten Dinge [1]."

Aber wenn dem so ist, werden denn dann diejenigen Menschen, welche auf diese Stufe der Einigung mit Gott gelangt sind, nicht gleich mit Christo dem Gottmenschen? Nein, erwiedert Suso, „die Einung der Einfliessung Christi (in die Gottheit), seit sie in einem persönlichen Wesen ist, so übergeht sie und ist höher denn die Einigung des Gemütes der Seligen zu Gott. Denn von dem ersten Anfange, da er empfangen ward als Mensch, da war er natürlich Gottes Sohn, also, dass er keine andere Selbststandung (Persönlichkeit) hatte, denn des allmächtigen ewigen Gottes Sohn. Aber alle andern Menschen haben ihre natürliche Unterstandung (Persönlichkeit) in ihrem natürlichen Wesen; und wie gänzlich sie sich immer entgehen, oder wie lauterlich sie sich immer lassen in der Wahrheit, so geschieht das nicht, dass sie in der göttlichen Person Unterstandung je übersetzt werden und die ihre verlieren [2]." „Christus ist also der natürliche Sohn, denn seine Geburt laufet in der Natur (der Gottheit). Aber wir Menschen sind nicht der natürliche Sohn, und unsere Gebärung heisst eine Wiedergeburt; denn sie laufet in (zur) Einförmigkeit seiner Natur. Er ist ein Bilde des ewigen himmlischen Vaters; wir sind gebildet nach dem Bilde der heiligen Dreifaltigkeit; und darin kann ihm Niemand gleich wesen (sein) [3]." Wenn er daher Alles in höchster Fülle durch die Ausgeburt erlangt, erlangen wir es nur durch gleichförmige Vereinigung in ihm, in welcher wir, obgleich eins mit ihm, doch besonder bleiben; während er geeint ist mit Gott, und auch mit ihm Eins sich minnt [4].

Auf solche Weise also gestaltet sich der Unterschied zwischen Christus und dem vollhommenen Menschen. Aber wenige sind es, welche diese Stufe der Vollkommenheit erklimmen; viele nehmen dazu gar keinen Anlauf, viele fallen schon zurück auf den Mittelstufen, manche sinken sogar noch herab in die Tiefe, nachdem sie schon den neunten Felsen des mystischen Lebens erklommen haben, und diese werden dann schlechter als alle übrigen [5]. Aber wie wenig auch dieser Menschen sind, lässt doch Gott auf ihnen stehen die Christenheit, und wo sie nicht wären, so liesse Gott die Christenheit untergehen; er gäbe Zuhand Lucifern Gewalt, dass er die Welt unterzöge mit dem Garn [6]." Dieser Menschen Einer ist Gott wäger, lieber und werther und der Christenheit nützer, als tausend andere Menschen, die aus ihrer eigenen Weise leben [7].

1) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 56. Vgl. Vorrede S. CXXXIII. Das dritte Buch, Kap. 6, S. 308. — 2) Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 5, S. 293. — 3) Ebds. Kap. 7, S. 312 f. — 4) Vorrede, S. CXXXV. — 5) Das Büchlein von den neun Felsen, Kap. 31, S. 421 f. — 6) Ebds. Kap. 31, S. 418. 7) Ebds. Kap. 31, S. 420.

Wir sehen, auch Suso's Mystik ist, wie die Taulers, ganz auf dem Boden der Eckhardt'schen erwachsen. Dieselbe Atmosphäre athmen wir hier wie dort. Nur hat Suso vor Eckhardt, dem „heiligen Meister," der ihm selbst einmal erschienen war in der Glorie der Herrlichkeit[1]), den Vorzug, dass er in mancher Beziehung von dem Aeussersten einzulenken sucht. Zwar das Grundprincip in der Verhältnissbestimmung zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen, welches in consequenter Fortentwicklung nothwendig zum Pantheismus treiben muss, theilt er, wie wir gesehen haben, mit seinem Meister; doch soll der Mensch in der Wiedergeburt nach seiner Anschauung nicht zum *natürlichen* Sohne Gottes werden, und dass die Seele in ihrer Einigung mit Gott ihr besonderes Wesen nicht verliere, wird von ihm noch entschiedener als von Eckhardt betont. Allein *wie* dieses „vollkommene Eins werden des Geistes mit Gott, in aller Weise," dieses Verfliessen der Seele in Gottes Grund gleich dem Tropfen Wasser im Weine mit dem Verbleiben der Persönlichkeit der Seele sich vereinbaren lasse: darüber finden wir auch bei Suso keinen Aufschluss: wir werden auch von ihm in das Gebiet des Unbegreiflichen verwiesen. Wir glauben kaum, dass solches dem Interesse der wissenschaftlichen Erkenntniss genügen könne.

4. Johannes Ruysbroek.

§. 292.

Von Heinrich Suso gehen wir über zu seinem Zeitgenossen *Johannes Ruysbroek*. Derselbe war geboren in dem Dorfe Ruysbroek an der Senne zwischen Brüssel und Hall, um das Jahr 1293. In seinem eilften Jahre verliess er das Haus seiner Mutter, die ihn zärtlich liebte; einer seiner Verwandten, welcher Chorherr in Brüssel war, nahm ihn auf, und schickte ihn zur Schule, die er vier Jahre lang besuchte, worauf er sich zum geistlichen Stande vorbereitete. Er wurde Weltpriester, und zeichnete sich als solcher durch ein musterhaftes Leben aus. Ruhe, Schweigen, Entfernung von der Welt und Demut in der äussern Erscheinung bezeichneten ihn schon damals. Bis zu seinem sechzigsten Jahre blieb er im weltpriesterlichen Stande, allgemein verehrt als ein Muster von Heiligkeit und wegen seiner vollkommenen Einsicht in die Contemplation bewundert. Im sechzigsten Jahre ward er regulirter Chorherr zu Grünthal bei Brüssel. Hier drang er immer tiefer in das Wesen der Contemplation ein, und fuhr fort, die Ergebnisse seiner Fortschritte in Schriften niederzulegen. Sein Ruf zog viele Besuchende nach Grünthal. Männer und Frauen, Leute jeden Standes und jeden Alters, Vornehme, Adelige, Gelehrte, Geistliche von nah und fern besuchten ihn, vorzüglich aus Flandern

1) Leben Suso's Kap. 8, S. 15 f.

und aus den Rheinstädten, wie aus Basel und Strassburg. Unter diesen Besuchern waren auch Tauler und der berühmte Stifter des Instituts der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens, Gerhard Groot. Zu letzterem äusserte er sich: er sei fest überzeugt, dass er kein Wort geschrieben habe, ausser auf Antrieb des heiligen Geistes, und in einer besondern und lieblichen Gegenwart der heiligen Dreieinigkeit. Und als Gerhard ihm durch einige Stellen der heiligen Schrift Furcht vor der Hölle einzuflössen suchte, rief er aus: er wisse gewiss, dass er bereit sei, alles, was ihm Gott schicke, Leben oder Tod und selbst die Höllenqualen zu ertragen. Ruysbroek wusste den Tag seines Todes vorher, erwartete ihn mit Sehnsucht, und starb am 2. December 1381 im achtundachtzigsten Jahre seines Lebens.

So war Ruysbroek, in tiefster innerlicher Betrachtung ein ungewöhnlich langes Leben verbringend. In unaufhörlichem Sinnen bewegte er die Frage in sich, wie der Mensch zur ruhenden Tiefe Gottes gelangen und in diesem Ruhen sich befriedigt finden könne. Eine immer steigende Erfahrung hatte ihn diesen Weg finden lassen, und er ruhte, so war er überzeugt, im Ziele. Diesen Weg Andern zu zeigen, trieb ihn eine unabweisliche Pflicht. Daher ruft er die ganze vielartige Menge der christlichen Brüder auf seinen Weg, und leitet sie Schritt für Schritt durch das äussere active zum innern, und von diesem zum contemplativen Leben. Hier steht er dann in der reichen Erbschaft, welche die mystischen Theologen ihm hinterlassen haben. Es bietet sich ihm der Schatz moralischer und psychologischer Betrachtungen und Bemerkungen, die in den Kirchenvätern und in den Theologen des Mittelalters niedergelegt durch den Blick in die Welt und sein eigenes Herz und durch die beichtväterliche Erfahrung sein Eigenthum geworden sind. Diese Erfahrung, diese selbsteigene Erkenntniss zeichnen ihn aus. Er hat nichts vom Hörensagen allein, es ist kein Wort in seinen Schriften, das er bloss von Aussen gelernt hätte; er hat Alles gesehen, erfahren; er spricht durchaus, auch wenn er irrt, als Augenzeuge der innern und äussern Welt, welche er beschreibt[1]).

Die Schriften Ruysbroeks sind bis jetzt blos in der lateinischen Uebersetzung des Surius *vollzählig* gedruckt. Sie sind folgende: „Speculum aeternae salutis," „Commentaria in tabernaculum foederis," „De praecipuis quibusdam virtutibus," „Tractatulus de fide et judicio," „De quatuor subtilibus tentationibus," „De septem custodiis," „De septem gradibus amoris," „De ornatu spiritualium nuptiarum," „De calculo," „Regnum Dei amantium," „De vera contemplatione," „Epistolae septem," „Cantiones duae," und „Samuel s. de alta contemplatione apologia." In allen diesen Abhandlungen behandelt Ruysbroek fast immer dieselben

1) *Engelhardt*, Richard von St. Victor und Ruysbroek (Erlangen 1838.) S. 167 ff.

Gegenstände, und wiederholt sich deshalb beständig. Wir halten uns daher in unserer Darstellung von Ruysbroeks Lehre vorzugsweise an dessen Hauptwerk: „De ornatu spiritualium nuptiarum,“ und ziehen die andern nur subsidiär herbei.

Gott ist nach Ruysbroek die überwesentliche Wesenheit alles Seienden; seine Gottheit ist der unerschöpfliche Abgrund, in welchem man sich im glücklichen Irregehen verliert. Seine Wesenheit ist als Wesenheit ruhend und zugleich ewiges Princip und Ziel und lebensvolle Erhaltung alles von ihm Geschaffenen. Er, der allmächtige Gott, ist ewige Wesenheit und ewiges Leben, erkennend und wollend; ewig und ungeschaffen, seine eigene und aller Erwählten Seligkeit, das erste Object der in die Nacktheit erhobenen Geister [1]). Diese nackte überwesentliche Wesenheit befasst die göttlichen Personen und die über sich selbst entzückten Geister nach ihrer Wesenheit ununterschieden in einfachem Ruhen in sich selbst, wo weder Zeit noch Ort, kein Tag und keine Nacht, kein Vor und kein Nach, kein Weg und kein Steg, kein Begehren und kein Haben, kein Geben und kein Nehmen, keine Tugend und kein Laster, keine Uebung der Liebe, kein Schweres und kein Leichtes, kein Licht und keine Finsterniss, und überhaupt nichts aussprechliches ist [2]). Seiner Wesenheit nach ist Gott ein ewiges Ruhen; sein Erkennen, Wollen und Lieben sind ewige Actionen, die er selbst ist. In ihm ist kein Vergangenes und kein Künftiges, sondern ihm ist Alles nackt, offen, gegenwärtig. Seine Natur wirkt Alles, in so ferne sie fruchtbar ist [3]). Immer ruhend in seiner Wesenheit ist er immer wirkend und einfliessend in die Natur, und beides, Ruhen und Wirken, ist mit einfacher Klarheit erfüllt und durchsichtig [4]). Er ist über allen Himmeln und doch zugleich in allen; er ist in allem Körperlichen und Geistigen, was er gemacht hat und nach seinem Willen regiert [5]). In seiner Natur ist er Einer, dreieinig aber ist er in den Personen. Die Dreieinigkeit bleibt ewig innen in der Einheit der Natur, und diese in der Dreieinigkeit lebensvoll und fruchtbar in alle Ewigkeit [6]). Die Welt hat er mit freiestem Willen durch seine ewige Weisheit aus Nichts geschaffen, und zwar nach einem Vorbilde, welches er selbst ist [7]). Das oberste Glied der Schöpfung ist der Feuerhimmel,

1) De vera contempl. (Uebers. v. Surius, ed. Colon. 1692.), c. 29. Deus autem ipse aeternus et increatus est, sui ipsius et omnium electorum beatitudo, atque etiam omnis essentiae superessentialis essentia, et beatitas omnium beatorum, primumque objectum mentium in nuditatem elevatarum.

2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Deus enim secundum essentiam suam sempiternum quoddam otium est. Cognoscere autem et amare et velle ejus aeternae actiones sunt, quae ipsemet est. Nihil enim in eo est vel praeteritum vel futurum, sed omnia ei nuda et aperta atque praesentia sunt. Ergo, ut dixi, secundam essentiam Deus otiosus est, naturaque ejus agit et operatur omnia secundum foecunditatem, sive quatenus foecunda est. — 4) Ib. c. 30. — 5) Ib. c. 30. — 6) Ib. c. 28. — 7) Ib. c. 29.

das Empyreum, dann folgt der Sternenhimmel, hierauf die Planetenhimmel, und endlich die Erde[1]). Hier hat seinen Sitz der Mensch. Um diesen dreht sich zumeist die gesammte Lehre Ruysbroeks.

Dem Menschen hat Gott dem Leibe nach das sterbliche Leben, wie den Thieren gegeben, und den Leib aus den Elementen zusammengesetzt. Der Seele nach dagegen hat Gott dem Menschen ewiges Leben gegeben, wie den Engeln über dem Firmamente. Der Mensch ist also aus zwei entgegengesetzten Naturen gebildet, sterbend auf Erden, lebend im Himmel, niedriger als Gott, aber ihm ähnlich, Bild und Gleichniss Gottes[2]).

Was die Seele im Besondern betrifft, so ist in derselben ein Dreifaches zu unterscheiden: Das Sensitive, das Vernünftige und das Geistige: nicht als ob diese drei Theile unter sich der Substanz nach verschieden wären, — nein sie sind nur Ein Wesen, nur Ein Leben; aber dieses Eine Leben hat eben eine dreifache Beziehung, nach unten, nach innen und nach oben: und nach dieser dreifachen Beziehung müssen die gedachten Unterschiede in der Seele gemacht werden[3]). Nach dem sensitiven Theile lebt die Seele im Körper und in der durch den Körper vermittelten Aussenwelt, nach dem vernünftigen Theile lebt sie in sich in einem innern von der Aussenwelt abgelösten Leben, nach dem geistigen Theile endlich lebt sie über sich in Gott[4]).

Der Hauptaccent liegt selbstverständlich auf dem geistigen Theile der Seele. Nach diesem ihrem Geiste ist die Seele zum lebendigen Spiegel Gottes geworden; Gott hat ihr sein Bild aufgedrückt, welches nie ein anderes Bild aufnehmen kann. Dieses Bild Gottes ist der Sohn, das Leben, die ewige Ursache aller Geschöpfe. In diesem ewigen Bilde, d. h. im Sohne, hat uns Gott in sich selbst erkannt, ehe wir geschaffen waren, und nachdem wir geschaffen waren hier in der Zeit. Dieses Bild ist allen Menschen wesentlich und persönlich; jeder hat es ganz und ungetheilt, und doch haben alle Menschen nicht mehr davon als einer. So sind wir alle Eins, geeint in unserm ewigen Vorbilde, dem Bilde Gottes, das unser aller und unserer Wesenheit Ursprung ist, in welchem unsere geschaffene Wesenheit und unser geschaffenes Leben ohne Mittel als in einer ewigen Ursache ruht. Doch wird weder unsere geschaffene Wesenheit Gott, noch das Bild Gottes ein Geschöpf. Denn wir sind *zum* Bilde Gottes geschaffen, d. h. um Gottes Bild aufzunehmen. Das Bild Gottes ist die Ueberwesenheit und das ewige Leben unserer Wesenheit, und davon hat die Substanz

1) Ib. c. 31. c. 33. c. 35. — 2) Ib. c. 29. De septem amoris gradibus, c. 3.

3) De vera contempl. c. 68. Deus omnipotens rationalem condidit animam, quae infra sese sensitiva, in se rationalis, supra sese spiritualis est: et haec tria nonnisi una in homine secundum naturam vita sunt.

4) Ib. c. 29.

unserer Seele drei Eigenschaften, welche doch der Natur nach Eins sind: nämlich einmal die wesentliche und bildliche Nacktheit, durch welche wir dem Vater und seiner Natur ähnlich und geeint sind, dann die höhere Vernunft der Seele, den Spiegel der Klarheit, in welchem wir den Sohn Gottes, die ewige Wahrheit aufnehmen, ihm in der Klarheit ähnlich und in der Aufnahme Eins mit ihm werden; endlich den Funken der Seele, d. h. deren natürliche Neigung nach innen zu ihrem Ursprung, in welcher wir den heiligen Geist, Gottes Liebe, aufnehmen, in der Neigung dem heiligen Geiste ähnlich, in der Aufnahme aber Ein Geist und Eine Liebe mit Gott werden. Diese drei Eigenschaften sind die eine und ungetheilte Substanz, der „Grund" der Seele, und der Ursprung der höchsten Kräfte [1]).

Wir sehen, es sind das dieselben Grundgedanken, wie wir sie bei allen „deutschen Mystikern" finden. Die menschliche Seele wird nach ihrem „Grunde," in welchem Gottes Bild niedergelegt ist, in unmittelbare Verbindung mit Gott gebracht, so zwar, dass das Bild Gottes in der Seele mit dem Bilde Gottes in Gott selbst, d. h. mit dem göttlichen Worte in eine derartige Einheit zusammengezogen wird, dass es schwer ist zu erkennen, wo das Göttliche aufhört und das Geschöpfliche beginnt. Die Geschöpflichkeit der Seele soll nicht geläugnet werden: aber doch bildet das göttliche Wort, als die substanzielle Idee der Seele, als deren überwesentliche Wesenheit, den innersten „Grund" derselben, aus welchem all deren Kräfte und all deren Lebensthätigkeiten hervorquellen [2]). Nichts kann mehr die Ueberzeugung von

1) Speculum aeternae salutis, c. 8. Die Uebersetzung nach *Engelhardt* a. a. O. S. 188 ff. De ornatu spirit. nupt. l. 2, c. 59. Hier heisst es: Secundum essentialem existentiam idem spiritus adventum Christi in nuda natura absque medio et sine intermissione suscipit. Ea enim vita et essentia, quae secundum aeternam ideam in Deo nos sumus, itemque quam in nobis habemus, medii ac discriminis expers est. Quamobrem spiritus noster secundum intimam ac supremam sui portionem in nuda natura aeterni exemplaris sui impressionem divinamque claritudinem sine cessatione suscipit, estque sempiterna Dei habitatio, quam Deus perpetua inhabitatione occupat, et novo semper adventu novaque recentis splendoris ac claritatis aeternae generationis suae irradiatione visitare dignatur. — In quibuscunque autem inest, ea etiam in ipso sunt: neque enim extra seipsum egreditur. *Spiritus igitur Deum in nuda natura essentialiter possidet, et spiritum Deus.* Vivit namque in Deo, et Deus in ipso. — —. Isthaec essentialis spiritus nostri unitas cum Deo non seipsa nititur, neque in seipsa sive sua virtute subsistit, sed in Deo manet, et ex Deo dependet, in Deumque ceu aeternam causam suam reflectitur: et hactenus quidem nec recessit unquam a Deo, nec in omne aeternum recedet; etenim naturaliter nobis inest. Et si a Deo hoc pacto disjungeretur atque discederet, creatura mox rediret in nihilum.

2) De ornat. spir. nupt. l. 3, c. 4. Ubi enim Pater omnipotens in foecunditatis suae abysso seipsum plene et perfecte comprehendit, ejusdem Patris filius, verbum scilicet aeternum, altera divinitatis persona exiit: et per hanc aeternam verbi ge-

der Nothwendigkeit, die Begriffe genau zu bestimmen und zu scheiden, in uns hervorrufen, als diese überschwengliche Mystik, in welcher die Begriffe ganz in eine leere Unbestimmtheit sich aufzulösen drohen.

Die Unterscheidung der drei Theile der Seele, des sensitiven, des vernünftigen und des geistigen ist für Ruysbroek zugleich der Ausgangspunkt für seine Theorie des mystischen Lebens. Der Mensch gelangt nämlich zu Gott durch actives, durch inneres und durch contemplatives Leben. Diese drei Stadien des mystischen Lebens entsprechen den drei Theilen der Seele; das active dem sensitiven, das innere dem vernünftigen und das contemplative dem geistigen Theile der Seele[1]) Es ist unsere Aufgabe, jenen drei Stufen des mystischen Lebens nachzugehen und deren Wesen an's Licht zu stellen.

§. 293.

„Ecce sponsus venit, exite obviam ei!" In dieser Mahnung der heiligen Schrift ist Alles enthalten, was zunächst das active Leben betrifft. Dreifach ist die Ankunft des Verlobten im Gebiete des activen Lebens: er ist angekommen im Fleische; er kommt an in uns durch seine Gnade; und er wird ankommen am Ende der Tage zum Gerichte[2]). Deshalb müssen denn auch wir aus uns selbst heraustreten und ihm entgegengehen durch die drei Tugenden der Demut, der Liebe und der Gerechtigkeit[3]). In diesen drei Tugenden bewegt sich das ganze active Leben[4]). Die Grundlage aller Tugenden ist die Demut; aus der Demut kommt Gehorsam, aus diesem Entsagung des eigenen Willens, aus dieser Geduld, aus der Geduld Sanftmut, aus der Sanftmut Pietät, aus dieser Mitleid, aus dem Mitleid Freigebigkeit, aus dieser Stärke und Fleiss zu allen Tugenden, daraus Nüchternheit und Mässigung, aus diesen Keuschheit[5]). So gestaltet sich in dem Kranze dieser Tugenden das active Leben, und zu demselben gehört also, dass wir Gott in Abstinenz, Busse, guten Sitten, heiligen Werken

nerationem creaturae omnes, antequam creaturae essent temporaliter, ab aeterno egressae sunt, viditque eas Deus et agnovit distincte in seipso in alteritate quadam, sub vividis rationibus, non tamen omnimoda alteritate. Quidquid enim in Deo est, Deus est. Hic vero aeternus exitus et vita haec aeterna, quam ab omni aeternitate in Deo habemus et sumus absque nobismet ipsis, ut arbitror, ratio est temporaliter creatae essentiae nostrae: *et creata essentia nostra dependet ab essentia aeterna, et unum cum illa est secundum essentialem existentiam.*

1) De vera contempl. c. 29. — 2) De ornatu spiritualium nuptiarum, l. 1, c. 2. c. 6. c. 8.

3) Ib. l. 1, c. 11. Atqui exitus iste triplici fiat ratione necesse est. Exeamus namque oportet ad Deum, ad nos ipsos et ad proximos, idque cum humilitate caritate et justitia.

4) Ib. l. c. Hae tres virtutes omne pondus totamque virtutum omnium, totiusque sanctitatis et praeclarae et excellentis vitae structuram seu aedificium sustinent.

5) Ib. l. 1, c. 12—22.

aussen dienen, wie Gott uns als Gott und Mensch lebend und sterbend bis zum Kreuze gedient hat; dass wir wie Christus unser Kreuz auf uns nehmen und uns auf alle Weise verläugnen. Wenn wir dieses thun, so gehen wir frei durch Christum in Christo und mit Christo zu seinem Vater und dienen ihm bis zum Tode, und nicht nur ihm, sondern auch unserer Vernunft, Gottes Geboten, den heiligen Evangelien, dem christlichen Glauben und Gesetze, allen guten Instituten, Gebräuchen und Sitten, welche gute Christen insgemein beobachten [1]).

Ueber das active erhebt sich das innere Leben. Dasselbe hat vier Stücke. Unser Intellect muss mit übernatürlicher Klarheit erleuchtet sein; wir müssen ferner die innere Ankunft unsers Bräutigams, d. h. der ewigen Wahrheit schauen; wir müssen endlich in's innere Leben aus, und dem Genuss der Einheit mit seiner Gottheit entgegengehen [2]). Das innere Leben ist an sich noch nicht contemplatives Leben, weil hier nur eine Einigung der Seele mit Gott mittelst der Gnade stattfindet, die Einigung also noch nicht schlechthin unmittelbar ist [3]).

Die Ankunft Christi in uns ist auch in diesem Stadium unsers Lebens eine dreifache. Die erste Ankunft Christi im Menschen geschieht in innern Uebungen, und treibt den Menschen innerlich sinnlich zum Himmel auf und zur Einheit mit Gott. Dieser Drang wird im Herzen, in der Einheit aller körperlichen Kräfte und vorzüglich im Begehrungsvermögen gefühlt. Er reinigt, schmückt und entzündet den untersten Theil des Menschen und zieht ihn nach innen [4]). Die zweite Ankunft Christi ist der reiche Ausfluss der festigenden Gaben Gottes in die höchsten Kräfte unserer Seele [5]), und die dritte eine innere Berührung Gottes in der Einheit des Geistes, welche Berührung die höchste und innerste Stufe des innern Lebens hervorbringt [6]).

Wenn nun aber auf diese dreifache Weise Christus in unserm Innern ankommt, so müssen hinwiederum auch wir, gemäss dem Worte der Schrift: exite! von uns ausgehen zum innern Leben, und zwar auf vierfache Weise. Wir müssen ausgehen zur Contemplirung Gottes in seiner Herrlichkeit, seines Ausflusses auf alle seligen Geister und des Rückflusses dieser Geister in ihn. Wir müssen ferner ausgehen zu den Sündern, um sie zu bekehren, zu den Seelen im Fegfeuer, um für sie zu beten, und endlich zu den Guten, um für sie um Beständigkeit zu bitten [7]).

Wenn wir in solcher Weise ausgehen, dann begegnen wir in unserm innern Leben Gott (exite *obviam* ei!), und zwar wiederum in dreifacher Weise. Die erste Art der Begegnung ist die, dass der Mensch sich in fruitiver Neigung über alle Handlungen und Tugenden

1) De vera contempl. c. 29. — 2) De ornatu spirit. nupt. l. 2. c. 1. — 3) Ib. l. 2. c. 4. — 4) Ib. l. 2. c. 6. — 5) Ib. l. 2. c. 7. — 6) Ib. l. 2. c. 8. — 7) Ib. l. 2. c. 41—45.

einfach in sich zurückzieht, einfach in fruitiver Liebe einblickend. Hier begegnet ihm Gott ohne Mittel. Aus Gottes Einheit strömt ihm ein einfaches Licht, das sich als Dunkel, Nacktheit, Nichts darstellt. Im Dunkel verliert der Mensch allen Modus, und schweift wie irrend. In der Nacktheit verliert er alle Betrachtung und allen Unterschied. Eine einfache Klarheit durchdringt ihn und gestaltet ihn um; in Nichts verschwindet alle Handlung; denn die Wirkung der unermesslichen göttlichen Liebe überwindet ihn und die Handlung, und er selbst besiegt in seiner fruitiven Neigung gleichsam Gott, und wird ein Geist mit ihm, gelangt dadurch zu einem fruitiven Geschmack, besitzt die göttliche Einheit, und, in Gott versenkt, erfüllen seine wesentliche Existenz unermessliche Reichthümer Gottes[1]). — Die zweite Art der Begegnung ist die, wenn der Mensch mit Sehnsucht und Handlung sich zu Gott wendet, um ihm Ehre zu erweisen, sich ihm ganz zu übergeben, und in seiner Liebe sich zu verzehren. Da kömmt er Gott durch Mittel oder mit Mittel entgegen. Das ist die Gabe der Weisheit. Er fühlt etwas in seinem Grunde, wo alle Tugenden entstehen und enden, und wo er Gott alle Tugenden mit grosser Sehnsucht darbringt, wo die Liebe lebt. Da wächst Hunger und Durst der Liebe so sehr, dass er in jeder Stunde sich selbst und alle seine Handlungen durch Geistesentzückung verliert, und im Thun sich erschöpfend gleichsam zu Nichts wird[2]). — Die dritte Art der Begegnung endlich ist inneres Leben nach der Vorschrift der Gerechtigkeit. Gott kömmt unablässig mit und ohne Mittel in uns, und fordert actio und Genuss von uns, so dass keines das andere hindert, vielmehr stärkt[3]). —

Vom innern Leben schreitet endlich der Geist fort zum contemplativen Leben. Wahre Contemplirende werden wir, indem wir uns vereinfachen, alle Eigenheit aufgeben, und in Gott sterben[4]). Da treten wir aus uns selbst heraus, und werden Ein Geist mit Gott. Gott vereinigt uns mit sich selbst in der ewigen Liebe, die er selbst ist. Der innerliche und devote Liebhaber Gottes nämlich, welcher Gott in fruitiver Ruhe und sich selbst in activer an Gott sich anschmiegender Liebe, und sein ganzes Leben in Tugendübungen besitzt, gelangt durch diese drei Stücke und durch die verborgene Manifestation Gottes zum überwesentlichen, contemplativen Leben, welches im Lichte Gottes und auf göttliche Weise geführt wird, und zu welchem Gott in freiestem Willen erhebt. Weder durch Wissenschaft, noch durch Scharfsinn, noch durch Uebung kann man dazu gelangen; nur wen Gott mit sich in seinem Geiste vereinigen und durch sich selbst erleuchten will, der allein kann Gott so contempliren[5]). In dieser Contemplation werden alle devoten und innerlichen Geister Eins mit Gott durch die liebe-

1) Ib. l. 2. c. 73. — 2) Ib. l. 2. c. 74. — 3) Ib. l. 2. c. 75.
4) De calculo, sive perfectione filiorum Dei, c. 10. p. 287, a.
5) De ornatu spirit. nupt. l. 3. c. 1. p. 277, a.

volle Eintauchung und Einschmelzung ihrer selbst in die Wesenheit, in den „Grund" Gottes. Aus Gnade sind sie also dasselbe Eine, was dieselbe Wesenheit in sich selbst ist [1]). Der Mensch, welcher sich zu dieser Contemplation erhebt, muss äusserlich tugendhaft und innen frei von allen Werken sein, um bildlos zu sein; er muss Gott innerlich mit anschmiegender Intention und Liebe anhängen, wie unauslöschliches Feuer; er muss sich endlich selbst in der masslosen Wesenheit der Gottheit und in der Finsterniss, in welche alle Contemplirenden im Genusse abirren und sich selbst nach dem Masse der Creatur nicht finden können, verlieren. Im Abgrunde dieser Finsterniss ist dann der von Liebe brennende Geist sich selbst gestorben, und da fängt Gottes Offenbarung und das ewige Leben an. Denn dort leuchtet und wird geboren ein unbegreifliches Licht, d. i. der Sohn Gottes; in ihm fangen wir an zu sehen und contempliren das ewige Leben. Dieses göttliche Licht wird in der einfachen Existenz des Geistes gewährt, wo der menschliche Geist die Klarheit Gottes aufnimmt, und zwar über alle Gaben und Acte, in so ferne sie der Creatur angehören, in der otiosen Leerheit seiner selbst, wo er durch die fruitive Liebe sich selbst verliert, und Gottes Klarheit ohne Mittel aufnimmt, und so ferne es der Creatur zusteht, unablässig dieselbe Klarheit wird, die er empfängt. Diese verborgene Klarheit ist so unermesslich, dass der Contemplirende in seinem Grunde bloss ein unbegreifliches Licht sieht, und nach einfacher Nacktheit alles umfassend sich als dasselbe selbst fühlt [2]). Hier hören alle Acte und Tugendübungen auf. Der Bräutigam kommt plötzlich, kommt immer, bleibt immer. Seine Ankunft ist in einem ewigen Jetzt, und bringt unendliche Freuden mit [3]). —

Wenn aber gesagt wird, dass in der Contemplation der Contemplirende ganz mit Gott Eins wird, so darf diess doch nicht so verstan-

1) Ib. l. c. Et in hoc ipso complexu in essentiali Dei unitate omnes devoti ac interni spiritus unum cum Deo sunt amorosa sui in illum immersione et liquefactione: adeoque ex gratia idem illud unum sunt, quod eadem essentia in seipsa est Spiritus in ipso absorpti et immersi De calculo, c. 10. p. 287, b. Dum enim per amorem excedimus omnia, omnemque considerationem usque in caliginem ac ignorationem sive nescientiam quandam, ibidem Verbo aeterno, quod est Dei Patris imago, agimur ac transformamur; atque in ipso spiritus nostri otio in comprehensibilem suscipit claritatem, circumplectentem nos ac penetrantem, perinde ut aer Solis claritudine perfunditur ac penetratur. Isthaec autem claritas nihil aliud est, quam interminata sive infinita quaedam contemplatio sive intenta intuitio. Quod enim sumus, intente contemplamur: et quod contemplamur, hoc ipsum sumus: quandoquidem mens, vita et essentia nostra simpliciter sublevata est, et ipsi, quae Deus est, veritati unita. Atque eam ob rem in simplici hac intentaque contemplatione una vita, unusque cum Deo spiritus sumus. Et hanc ego vitam appello contemplativam.

2) De ornatu spir. nupt. l. 3. c. 2. — 3) Ib. l. 3. c. 3.

den werden, dass er sein geschaffenes Wesen verliert, und nach seinem Wesen substantiel in der göttlichen Wesenheit aufgeht. Das wäre eine verdammenswerthe Ketzerei. Es ist unmöglich, dass wir ganz Gott werden und unser geschaffenes Sein verlieren[1]). Das Geschöpf bleibt immer Geschöpf und verliert nie seine Wesenheit. Wir fühlen uns ganz in Gott und ebenso ganz in uns selbst[2]). Ohne unsere Kenntniss oder unser Wissen können wir Gott nicht besitzen, ohne Uebung der Liebe nicht mit ihm vereinigt werden und in der Vereinigung mit ihm bleiben. Wenn es möglich wäre, ohne unser Wissen selig zu sein, so könnte auch ein Stein selig werden. Unser ewiges Leben besteht in der Erkenntniss Gottes und Christi. Wir sind Eins mit Gott und bleiben doch ewig ein anderes als er ist[3]). —

§. 294.

Ruysbroek hatte allerdings Ursache, diese Sätze entschieden zu betonen. Denn es fehlte zu seiner Zeit nicht an häretischen Mystikern, welche den entscheidenden Schritt thaten, und die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem contemplirenden Geiste gänzlich fallen liessen. Ruysbroek selbst führt mehrere Categorien derselben auf. Einige dieser häretischen Mystiker, sagt er, behaupten, ihre Seelen seien aus Gottes Wesen geschaffen, und nach ihrem Tode würden sie wieder sein, was sie vorher waren. Im Himmel sei kein Unterschied von Engeln, Seelen, u. s. w., sondern nur eine einzige, einfache, selige, thatlose Wesenheit. Nach dem letzten Gerichte würden alle Menschen, gute und böse und Gott selbst nur eine und dieselbe in Ewigkeit thatlos ruhende Wesenheit sein. Und deshalb wollen sie weder etwas wissen, noch erkennen, noch wollen, noch lieben, noch denken, noch danken, noch loben, ja auch nichts verlangen noch haben. Sie wollen über Gott und ohne Gott sein, in keinem Dinge Gott suchen und finden und von allen Dingen durchaus frei sein. Sie glauben sich sündelos, und halten dafür, dass es ihnen gestattet sei, Alles zu thun, was ihnen beliebt. Sie wollen rein passiv sich verhalten und nur Werkzeuge Gottes sein. Das heissen sie eine vollkommene Armut des Geistes[4]). — Ein anderer Ketzer sagt: Als ich in meinem Grunde stand, hatte ich in meiner ewigen Wesenheit Gott nicht, sondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich, und aus meinem freien Willen bin ich geworden und ausgegangen. Wenn ich gewollt hätte, so wäre ich nicht geworden und keine Creatur. Gott weiss, will, kann nichts ohne mich; denn zugleich mit Gott habe

1) Ib. l. 3. c. 1. p. 277. b. — 2) De calculo, c. 9. p. 288, a. Itaque, ut dixi, et totos nos in Deo, et totos item in nobis ipsis sentiemus. — 3) Ib. c. 9. p. 288, b. — c. 10. — 4) Speculum aeternae salutis, c. 16. p. 27, a. De ornatu spir. nupt. l. 2. c. 78.

ich mich und Alles geschaffen; von meiner Hand hängen Himmel und Erde und alle geschaffenen Dinge ab; alle Ehre, die Gott erwiesen wird, wird auch mir erwiesen; denn in meiner Wesenheit bin ich Gott von Natur. Ich hoffe nicht, liebe nicht, vertraue nicht, glaube nicht an Gott; ich kann nicht beten, noch Gott anbeten; denn ich gebe Gott keine Ehre oder keinen Vorzug vor mir oder über mir. Es ist kein Unterschied der Personen in Gott, nicht Vater, Sohn, heiliger Geist. Es ist nur Ein Gott, und mit ihm bin ich Eins, dasselbe Eine, das er selbst ist; mit ihm habe ich Alles geschaffen, ohne mich ist Nichts [1]). — Wieder andere behaupten, sie seien ganz Ein und dasselbe mit Christo, Gott und Mensch in der Einheit der Person. Zugleich mit ihm seien sie ewiges Leben und ewige Weisheit, geboren aus Gott dem Vater nach der Gottheit; sie seien auch in der Zeit mit ihm nach der Menschheit geboren. So seien sie Eins mit ihm, Gott und Mensch; was ihm von Gott gegeben sei, sei auch ihnen gegeben; seine Geburt aus der Jungfrau sei ein Accidens, in welchem keine Heiligkeit und Seligkeit bestehe; für sie wäre es dasselbe, wenn er aus einer Hure geboren wäre. Er sei in's actuose Leben gesandt worden, um ihnen zu dienen, ihretwegen zu leben und zu sterben; sie aber seien in's contemplative Leben gesandt, das viel erhabener sei als das actuose [2]). — Andere häretische Mystiker endlich verachten Mass und Massloses, Wirkung, Contemplation, Sehnsucht, Erkenntniss, Liebe, Uebungen und Ordnungen der Kirche, alle Sacramente Gebote und Räthe, die heiligen Evangelien, Christi Leben und seine Anstalten, seine heiligen Tugenden, seine Leiden und seinen Tod, die göttlichen Personen und alle Werke Gottes. Sie verachten auch das ewige Leben, das wir in Gottes Weisheit haben, steigen über sich selbst und alles Geschaffene hinaus, über Gott und Gottheit, und behaupten, dass weder Gott noch sie selbst, weder Selige noch Verdammte, weder Wirksamkeit noch Ruhm, noch irgend eine Creatur, weder Gute noch Böse seien. So scheinen sie ihre geschaffene Wesenheit verloren zu haben und zu Nichts geworden zu sein, wie nach ihrer Ansicht auch Gott Nichts ist [3]).

Nicht ohne Grund haben wir den Catalog der damaligen häretischen Mystiker, wie ihn Ruysbroek angibt, hier aufgeführt. Man sieht daraus, welch furchtbare Irrthümer damals auf dem an sich schon so schlüpfrigen und gefährlichen Pfade der Mystik erwachsen sind. Wenn hier in der Mystik nicht das kirchliche Dogma mit aller Entschiedenheit festgehalten wird, dann liegt das Ausschreiten zu allen möglichen Irrthümern bis hinab zum (indischen) Nihilismus so nahe, dass es nicht mehr näher liegen könnte. Wir sehen das in der häretischen Mystik dieser Zeit wiederum zur Ge-

1) Vgl. *Engelhardt,* a. a. O. S. 226 f. — 2) Ebds. S. 227 f.

3) Libellus de septem custodiis, c. 14. De ornatu spir. nupt. l. 2. c. 78. c. 79.

nüge bewahrheitet. Dass Ruysbroek und die Mystiker seiner Categorie diesen Verirrungen mit aller Entschiedenheit sich entgegensetzten, und ein gänzliches Aufgehen der Seele in der göttlichen Wesenheit um keinen Preis zugeben wollten, müssen wir ihnen zum grossen Verdienste anrechnen. Dennoch aber bleibt die Frage eine offene, ob Ruysbroek und seine Genossen hierin consequent verfuhren, resp. ihren Obersätzen treu blieben. Immerhin darf man annehmen, dass das Grundprincip dieser Mystiker, nach welchem Gott zu dem Geschöpflichen wie das Allgemeine zum Besondern sich verhält, die Annahme, dass das Besondere zuletzt wieder im Allgemeinen aufgehen werde, wenigstens nahe legte. Wenn diese Annahme unter der gedachten Voraussetzung abgewendet werden sollte, so konnte sie unseres Erachtens nur durch einen Machtspruch abgewendet werden, nicht durch innere Gründe. Dass unsere Mystiker sich zu diesem Machtspruche verstanden, gereicht nach unserer Ansicht allerdings ihrem christlichen Bewusstsein zur Ehre, aber die logische Folgerichtigkeit des Denkens musste hier den Forderungen des christlichen Bewusstseins weichen. Dass aber die Consequenz dennoch auch wieder ihre Rechte im Widerspruch mit dem christlichen Bewusstsein zu wahren strebte, ergibt sich aus den verfänglichen Ausdrücken, welche Ruysbroek und Genossen zur Bezeichnung der Transformation des Geistes in Gott gebrauchten. Schon Gerson hat an denselben Anstoss genommen. Aus den Ausdrücken, sagt er, welche Ruysbrock gebraucht, besonders wenn er sagt, dass die Seele nicht blos durch die göttliche Klarheit, welche die göttliche Wesenheit ist, sehe, sondern dass sie selbst diese göttliche Klarheit sei, gehe hervor, dass nach Ruysbroeks Ansicht die Seele dann aufhöre, in derjenigen Existenz zu sein, welche sie früher in ihrer eigenen Art hatte, und dass sie in das göttliche Sein verwandelt und absorbirt werde. Das widerstreite aber dem christlichen Glauben. Gerson mag in dieser seiner Censur Ruysbroeks zu weit gegangen sein, aber im Wesentlichen können wir ihm nicht ganz Unrecht geben, so sehr auch ein gewisser Johann von Schönhofen seinen Meister zu vertheidigen suchte. Die Stellen, welche Gerson aus den Schriften Ruysbroeks, zunächst aus dem dritten Buche des Werkes „De ornatu spiritualium nuptiarum" aushebt, sind in der That von der Art, dass sie die Einheit der Seele mit Gott in der Transformation höher spannen als zulässig ist, und als es sich mit den Grundsätzen einer gesunden mystischen Theologie verträgt [1]). Immerhin glauben wir sagen

1) Diese Stellen sind folgende: c. 2. In ipsa quidem sui vacuitate per fruitivum amorem spiritus perdit semetipsum, Deique claritatem nullo intermediante suscipit, ac sine intermissione ipse fit ea claritas, quam accipit. c. 3. Dependetque nostrum esse creatum ab esse aeterno, et secundum essentialem existentiam unum cum illo est.... Universi quoque supra sui creationem in vitae

zu dürfen, dass Ruysbroek in seiner Mystik bis zu den äussersten Grenzen des Möglichen und Zulässigen fortgeschritten ist, und dass er keinen Schritt mehr hätte weiter gehen dürfen, ohne in dieselben Irrthümer zu verfallen, welche er bei den häretischen Mystikern seiner Zeit bekämpfte.

Ausser den bisher behandelten Mystikern gab es in der damaligen Zeit noch viele andere, welche im Ganzen dieselbe Richtung einschlugen, wie wir sie bisher in ihren Hauptvertretern gekennzeichnet haben. Dazu gehörten Bruder Franke von Cöln (im vierzehnten Jahrhundert), Johann von Sterngassen, „der Kraft von Boyberg," „der Giesler," Bruder Heinrich von Cöln, Bruder Arnold, „der von Kronenburg," der Verfasser des von Docen herausgegebenen Fragmentes „von der möglichen und wirklichen Vernunft" u. s. w. Wir können uns mit denselben nicht mehr weiter beschäftigen[1], und glauben dazu auch nicht verpflichtet zu sein, da die Mystik durch dieselben doch keine weitere Fortbildung gefunden hat. Nur über Eine Schrift, welche von grösserer Wichtigkeit ist, haben wir uns noch ausführlicher zu verbreiten. Es ist die sogenannte „deutsche Theologie."

5. Die „deutsche Theologie."

§. 295.

Zu den Hauptträgern des excessiven Mysticismus, welchen wir hier behandeln, gehört nämlich auch noch der Verfasser der „deutschen Theologie." Wer der Verfasser dieser Schrift gewesen sei, hat bis jetzt noch nicht ermittelt werden können. Als sicher dürfen wir jedoch annehmen, dass er ebenfalls zu den „Gottesfreunden" gehörte, wie Tauler, Suso, Merswin, Nicolaus von Basel u. A. Das Buch selbst ist aus dem vierzehnten oder fünfzehnten Jahrhundert. Die erste gedruckte Ausgabe desselben hat Luther (1516 und 1518) besorgt. In neuester Zeit hat Pfeiffer das Buch nach einer aus dem Jahre 1497

contemplativae altitudinem sublevati unum sunt cum hac deifica claritate, imo ipsa claritas ipsi sunt, vident proinde, sentiunt et inveniunt per hoc deificum lumen se secundum esse vitamque suam increatam, eandemque fore simplicem divinitatis abyssum — — — atque cum eo quo vident, lumen idem fiunt. c. 1. Universi devoti spiritus unum cum Deo profundo amoris defluvio sicut defecti non quomodolibet quidem unum, sed idipsum quod est ipsa in se essentia Dei eo modo quem deifica beatitudo requirit. c. 4. Illic est spiritus supra seipsum translatus et Deo unificatus gustans, vidensque in unitate vividae abyssus, in qua sese secundum esse suum increatum possidet, immensas divitias, quae ipsemet, juxta eum modum, quo eas Deus, gustat et videt. *Gerson*, Epist. ad fratrem Bartholomaeum Carthusiensem sup. tertia parte libri Ruysbroech de ornatu spirit. nupt. (opp. t. 1. ed. 1494.) Die Vertheidigungsschrift des Schönhofen und Gersons Antwort darauf ebendaselbst.

1) Vgl. hierüber *Bach*, Meister Eckhardt, S. 175 ff.

stammenden Handschrift abdrucken lassen, in welcher Ausgabe wir jedenfalls den Originaltext reiner vor uns haben, als in den nach der Luther'schen gedruckten Ausgaben.

Welcher Geist in diesem Buche weht, zeigt sich uns schon gleich in dem ersten Kapitel, in welchem die Frage beantwortet wird, „was das Vollkommene sei und die Theile.“ Da heisst es: „Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und ausser dem kein wahres Wesen ist und in dem alle Dinge ihr Wesen haben: denn es ist aller Dinge Wesen und ist in sich selbst unwandelbar und unbeweglich, und verwandelt und bewegt alle andern Dinge. Aber das Getheilte oder das Unvollkommene ist das, was aus diesem Vollkommenen entsprungen ist oder wird, recht wie ein Glanz oder ein Schein, der da ausfliesst aus der Sonne oder aus einem Lichte, und scheint etwas, dies oder das. Und das heisst Creatur, und dieser Getheilten aller ist keines das Vollkommene. Also ist auch das Vollkommene der Getheilten keins. Die Getheilten sind begreiflich, erkennbar und aussprechlich; aber das Vollkommene ist allen Creaturen als Creaturen unbegreiflich, unaussprechlich und unerkennbar in dem als Creatur. Darum nennt man das Vollkommene „nicht“; denn es ist dieser keins. Die Creatur als Creatur mag dieses nicht erkennen noch begreifen, nennen noch denken [1].“ Das Kapitel schliesst dann mit folgenden Worten: „Nun möchte man auch sprechen: du sprichst, ausserhalb diesem Vollkommenen sei kein Wesen, und sprichst doch, aus ihm fliesse etwas: was nun ausgeflossen ist, das ist ausserhalb ihm? Antwort: darum spricht man, ausserhalb ihm oder ohne es ist kein wahres Wesen. Was nun ausgeflossen ist, das ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfliesst, oder in der Sonne oder in einem Lichte [2]“ Ohne Zweifel spricht sich in diesen Worten ein Gedanke aus, welcher nicht mehr blos den Schein des Pantheismus in sich schliesst. Was aus Gott ausgeflossen ist, das Creatürliche, das hat kein wahres Sein; est ist nur Glanz, nur Schein; sein wahres und eigentliches Wesen ist in Gott, ja es ist Gott selbst. Auch die mildeste Erklärung kann hier zur Rechtfertigung des Gesagten Nichts mehr ausrichten.

Diess um so mehr, als hiemit auch die im weitern Verlaufe des Buches vorkommenden Aussprüche und Lehrsätze vollkommen über-

1) „Theologia deutsch“: (Ausgabe und Uebersetzung von Pfeiffer 2. Aufl.) Kap. 1. S. 2. vgl. K. 53. S. 224. Und were nu das volkommen einfeldig gut etwas, diss oder das, das die creatur verstet, so wer es nicht alle noch in allem, und were auch nicht volkomen. Darumb nennet man es auch: nicht.

2) Ebds. K. 1. S. 6.

einstimmen. „Gott, sagt die „deutsche Theologie)," ist Eins und über Eins, und ist Alles, und ist über Alles[1])." „In der Wahrheit ist Alles Eins, und Eins ist Alles in Gott[2])." „Gott ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben und aller Weisen Weisheit; denn alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott, denn in sich selber, und auch alles ihr Vermögen, Wissen und Leben und was das ist; denn wäre das nicht, dann wäre Gott nicht alles Gut[3])." „Gott als Gottheit dem gehört nicht zu, weder Wille, noch Wissen, oder Offenbaren noch dies noch das, das man nennen oder sprechen oder denken kann. Aber Gott als Gott gehört zu, dass er sich selbst ausspreche und sich selber bekenne und liebe und sich selbst offenbare, und diess alles ohne Creatur. Und diess ist in Gott noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Creatur ist; und in diesem Aussprechen und Offenbaren wird der persönliche Unterschied. Aber da Gott als Gott Mensch ist oder da Gott lebt in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da gehört Gott etwas zu, das sein Eigen ist und ihm allein zugehört und nicht den Creaturen, und ist in sich selbst ohne Creatur ursprünglich und wesenhaft, aber nicht förmlich oder wirklich, und Gott will dasselbe gewirkt und geübt haben, denn es ist darum, dass es geübt und gewirkt werden soll. Was sollte es anders? sollte es müssig sein? wozu wäre es denn nütz? so wäre es ebenso gut, es wäre nicht, und besser: denn was zu Nichts nütze ist, das ist umsonst und das will Gott und die Natur nicht. Wohlan! Gott will das geübt und gewirkt haben, und das kann ohne Creatur nicht geschehen, dass es also sein soll. Ja sollte weder diess noch das sein, oder wäre weder diess noch das und wäre kein Werk oder Wirksamkeit oder desgleichen, was wäre dann oder sollte Gott selber, oder wessen Gott wäre er[4])?" „Gott ist das Gute, nicht dieses oder jenes Gute, sondern alles Gute und über allem Guten[5]); aber er ist auch ein Licht und ein Erkenntniss, und es ist ihm eigen, dass er leuchte, und scheine und erkenne; und darum, weil Gott Licht und Erkenntniss ist, so muss er leuchten und erkennen, und alles dies Leuchten und Erkennen in Gott ist ohne Creatur. Es ist nicht da als ein Werk, sondern als ein Wesen oder ein Ursprung. Soll es aber geschehen als ein Werk in wirkender Weise, das muss in den Creaturen geschehen. Gleichwie aber Gott ein Gut, Erkenntniss und Licht ist, also ist er auch ein Wille und Liebe und Gerechtigkeit und Wahrheit und ist auch kürzlich alle Tugend und ist durchaus Ein Wesen in Gott und es kann ihrer keins nimmer gewirkt und geübt werden ohne Creatur, denn es ist in Gott ohne Creatur nicht anders denn ein Wesen und ein Ursprung, und nicht ein Werk[6])."

1) Ebds. K. 46. S. 192. — 2) Ebds. K. 46. S. 196. — 3) Ebds. K. 36. S. 134. — 4) Ebds. K. 31. S. 116 f. — 5) Ebds. K. 9. S. 32. K. 32. S. 118 ff. K. 18. S. 66. — 6) Ebds. K. 32. S. 120. vgl. K. 51. S. 206 ff.

Hiemit ist ein anderer Gedanke ausgesprochen, welcher selbst wiederum nur aus pantheistischen Prämissen erklärlich ist, nämlich die Nothwendigkeit der Schöpfung. Gott wäre nicht Gott ohne die Creaturen. Der persönliche Unterschied in Gott reicht nicht hin zur vollendeten Wirklichkeit Gottes; soll Gott wahrhaft Gott sein, so muss er sich auch in die Creaturen ergiessen. Wir sehen: die Gedanken reihen sich hier folgerichtig aneinander, und wenn schon in den bisher behandelten Mystikern der pantheistische Gedanke überall durchzubrechen sucht, so sehen wir ihn hier in der „deutschen Theologie" noch weit entschiedener heraustreten. —

Mit diesen pantheistischen Grundlehren verbindet sich nun aber in der „deutschen Theologie" auch eine Art Dualismus, welcher freilich erst da entschieden hervortritt, wo die Lehre in das anthropologische Gebiet hinüberspielt. Indem nämlich die „deutsche Theologie" aus der frühern Mystik den Unterschied zwischen einem doppelten Auge im Menschen aufnimmt, wovon das eine dem Natürlichen, das andere dem Göttlichen zugewendet ist[1]), unterscheidet sie in Analogie mit diesem doppelten Auge auch ein doppeltes Licht, das göttliche Licht der Gnade, und das natürliche Licht[2]); und durch dieses doppelte Licht wiederum bedingt auch eine zweifache Liebe, die Gottesliebe und die auf die blosse Natur gestellte Eigenliebe[3]). Würde es nun die „deutsche Theologie" hier bei der Unterscheidung allein bewendet sein lassen, dann wäre dagegen Nichts einzuwenden; aber sie treibt den Unterschied allerseits bis zum Gegensatze fort; und darin liegt eben das Dualistische dieser Lehre. Das göttliche Licht der Gnade ist als solches zugleich das wahre; das natürliche Licht der Vernunft dagegen als solches zugleich das falsche Licht[4]). „Dem wahren Licht gehört zu und muss sein, dass es nicht betrügen will, und kann auch nicht wollen, dass Jemand beschädigt oder betrogen werde, und es kann auch selber nicht betrogen werden. Aber das falsche Licht wird und ist betrogen und betrügt auch andere Leute mit sich. Denn das wahre Licht ist Gott und göttlich, aber das falsche Licht ist Natur und natürlich[5])." „Gott gehört es zu, dass er weder diess noch das ist oder diess noch das will, begehrt oder sucht in einem vergotteten Menschen, sondern Gut als Gut und um Nichts denn um Gut. Also ist es auch um das wahre Licht. Aber der Creatur und der Natur gehört es zu, dass sie etwas ist, diess oder das, und auch in ihrer Meinung und Gesuch etwas hat, diess oder das, und nicht lauterlich Gut als Gut und um Gut, sondern um Etwas, diess oder das. Und wie Gott und das wahre Licht ohne alle Ichheit, Selbstheit und ohne eigenes Gesuch ist, also gehört der Natur

1) Ebds. K. 7. S. 24. — 2) Ebds. K. 31. S. 116. — 3) Ebds. K. 42. S. 168. S. 174. — 4) Ebds. K. 31. S. 116. K. 20. S. 72. — 5) Ebds. K. 40. S. 148 ff.

und dem natürlichen falschen Lichte zu Ich, Mir, Mein, Mich und desgleichen, also dass es sich und das Seine mehr sucht in allen Dingen, denn Gut als Gut. Diess ist seine Eigenschaft und einer jeglichen Natur[1]." „Darum kann das natürliche Licht nimmer bekehrt oder auf den rechten Weg gewiesen werden, recht wie der böse Geist[2];" „ja es ist selbst der böse Geist[3]." Und eben weil das göttliche Licht der Gnade und das natürliche Licht der Vernunft einander in solcher Weise entgegengesetzt sind und eines das andere negirt, darum gilt das Gleiche auch von der beiderseitigen Liebe, welche aus jenem doppelten Lichte entspringt. Das wahre Licht bewirkt die wahre Liebe, das falsche Licht die falsche Liebe[4]). Die wahre Liebe liebt Gott um seiner selbst willen; die falsche Liebe liebt nur sich selbst, sie liebt daher Erkennen und Wissen mehr als das, was erkannt wird; sie liebt Gott nur um ihrer selbst willen, sie ist wesentlich Eigenliebe, welche als solche die Negation der Gottesliebe ist[5]).

So verbindet sich denn hier in der That mit dem pantheistischen auch der dualistische Gedanke, indem das Natürliche und das Uebernatürliche im Menschen in einen unversöhnbaren Gegensatz zu einander gestellt werden. Die Erklärung dieser Verbindung zweier einander scheinbar ausschliessender Elemente kann offenbar nur darin gefunden werden, dass das Creatürliche als solches auch als das Individuelle, die Individualität aber gegenüber der Allgemeinheit des göttlichen Seins zugleich als das Nichtseinsollende betrachtet wird, welches die Bestimmung hat, in die Allgemeinheit des göttlichen Seins wieder zurückzukehren, und folglich eben dadurch, dass es seine Individualität zu behaupten sucht, mit dem Göttlichen in Gegensatz tritt. Darum wird auch geradezu gesagt: die Natur und der böse Geist seien Eins, und wo das eine, da sei auch das andere überwunden[6]). Es wird diese Erklärung noch mehr sich begründen durch den weitern Fortgang dieser Lehre.

Das sittlich Böse bestimmt die „deutsche Theologie" als Ungehorsam gegen Gott[7]). Dieser Ungehorsam hat aber eine doppelte Beziehung, eine Beziehung zu Gott und zum eigenen Ich; und in beiden Beziehungen stellt sich das Böse unter einem andern Gesichtspunkte dar. In ersterer Beziehung ist die Sünde eine Abkehr und ein Abfall von Gott einerseits, und ein Eingriff in seine Ehre andererseits[8]), indem nämlich die Creatur „etwas Gutes sich annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens, und kürzlich alles dessen, das man gut nennen soll, und meint, dass sie das sei, oder dass es das Ihre sei, oder ihr zugehöre, oder dass es von ihr sei[9])." In letzterer Be-

1) Ebds. K. 40, S. 150. — 2) Ebds. S. 156. — 3) Ebds. K. 43, S. 182. — 4) Ebds. K. 42, S. 168 ff. — 5) Ebds. K. 42, S. 170. 175. — 6) Ebds. K. 43, S. 184. — 7) Ebds. K. 16, S. 58 ff. — 8) Ebds. K. 4. — 9) Ebds. K. 2, S. 8. K. 5. S. 16. K. 15, S. 52.

ziehung dagegen ist das Böse ein Hinaufsetzen des eigenen Willens über den göttlichen Willen, ein Festhalten an dem Eigenwillen, gegenüber dem göttlichen Willen. Daher ist nur dasjenige bös, was und in so fern es aus eigenem Willen gethan wird; das Werk als solches ist nicht bös; „nur dass die Creatur anders will, als Gott, und wider Gott will, das ist die Sünde [1].“ „Darum mag man wohl sprechen, dass aller eigener Wille Sünde sei, und nichts anderes ist dann auch Alles, das daraus geschieht [2].“ Der eigene Wille ist daher das Allerschlimmste; wer dem Menschen zum eigenen Willen verhilft, verhilft ihm zum Allerbösesten; ohne Eigenwille gibt es keine Hölle; denn in ihr brennt nur eigener Wille; je mehr Eigenwille, desto mehr Hölle, und je weniger, desto mehr Himmel [3]. Und darum ist „Teufel, Sünde, Adam, alter Mensch, Ungehorsam, Ichheit, Selbstheit, Mein, Mir, Mich, Natur, Eigenwille u. dgl. Alles Eins; alles dieses ist wider Gott und bleibt ohne Gott [4].“

Im Gegensatze zum sittlich Bösen ist nun das sittlich Gute der Gehorsam gegen Gott. Die Begriffe von Gehorsam und Sittlichgutem fallen zusammen [5]. Dieser Gehorsam muss sich aber dadurch bethätigen, dass der Mensch sich frei macht von allem Eigenwillen. „Der Mensch sollte also gar frei ohne sich selbst stehen und sein, das ist ohne Selbstheit, Ichheit, Mir, Mein, Mich und dergleichen, also dass er sich und des Seinen so wenig suchte und meinte in allen Dingen, als ob es nicht wäre; und sollte auch also wenig von sich selber halten, als ob er nicht wäre und als ob ein anderer alle seine Werke hätte gethan. Er sollte auch nichts halten von allen Creaturen [6].“ Dann erst, wenn er seinen Eigenwillen in solcher Weise gleichsam vernichtet hat, ist der Mensch wahrhaft gut.

Wie hat man nun aber dieses Aufgehen aller Selbstheit im Gehorsam zu denken? Die „deutsche Theologie“ lässt uns darüber nicht ohne Aufschluss. Die Creatur, sagt sie, sollte mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott sollte allein wollen wirkend mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch allein Gottes ist. Und wo das lauterlich und gänzlich wäre, oder in welchem Menschen das wäre, da würde gewollt, und doch nicht von dem Menschen, sondern von Gott, und da wäre der Wille nicht eigener Wille, und da würde auch nicht anders gewollt, denn wie Gott will: denn Gott wollte selber da und nicht der Mensch, und da wäre der Wille Eins mit dem ewigen Willen, und wäre darein geflossen [7].“ Wir sehen hieraus klar, dass der Gehorsam, in welchen die „deutsche Theologie“ das Wesen des sittlich Guten setzt, nicht etwa in der Conformität des creatür-

1) Ebds. K. 36, S. 134. — 2) Ebds. K. 43, S. 178. K. 50. — 3) Ebds. K. 34. K. 49. 50. 51. S. 216. — 4) Ebds. K. 3, S. 8. — 5) Ebds. K. 16, S. 58 ff. — 6) Ebds. K. 15, S. 50 ff. — 7) Ebds. K. 51, S. 208.

lichen mit dem göttlichen Willen besteht, sondern vielmehr darin, dass der individuelle Wille als solcher gänzlich vernichtet wird, und an seine Stelle der allgemeine göttliche Wille tritt. Es ist eine durchaus pantheistische Fassung des Begriffes des Gehorsams. Darum sagt die „deutsche Theologie:“ Wäre ein Mensch lauterlich und gänzlich in Gehorsam, als Christus war, ihm wäre aller Ungehorsam ein grosses bitterliches Leiden. Denn ob alle Menschen wider ihn wären, die möchten ihn alle nicht bewegen oder betrüben, denn der Mensch in diesem Gehorsam wäre Eins mit Gott und Gott wäre auch selber der Mensch.“ „Darum, je mehr Selbstheit und Ichheit, desto mehr Sünde und Bosheit. Dagegen so Mein, Ich, Mir, Mich, das ist Ichheit und Selbstheit, so das je mehr in dem Menschen abnimmt, so Gottes Ich, das ist Gott selber, je mehr zunimmt in dem Menschen [1]).“ Kurz: „gleichwie in der Wahrheit alle Wesen wesentlich Eins sind in dem vollkommenen Wesen, und alles Gut Eins in dem Einen und desgleichen, und nichts sein kann ohne das Eine, also sollen alle Willen Eins sein in dem Einen vollkommenen Willen, und kein Wille ohne den Einen [2]).“ Das ist der Gehorsam, das das Gute.

§. 296.

Auf diesen Grundlagen baut sich nun die mystische Lehre der „deutschen Theologie“ auf. Sie unterscheidet mit den frühern Mystikern drei Stufen der mystischen Erhebung: die Reinigung, die Erleuchtung und die Vereinigung. „Die Reinigung gehört dem anfangenden oder büssenden Menschen zu, und geschieht auf dreifache Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Busse. Die Erleuchtung gehört den zunehmenden Menschen zu und geschieht auch in dreifacher Weise, das ist: in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugend und guter Werke und in willigem Leiden aller Anfechtung und Widerwärtigkeit. Die Vereinigung endlich betrifft die vollkommenen Menschen und geschieht auch in dreierlei Weise, das ist: in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe und in Beschauung Gottes, des Schöpfers aller Dinge. [3]).“

So muss denn der Mensch, um in den Bereich des mystischen Lebens eintreten zu können, zuerst in tiefe Reue über seine Sünden versinken. „Wenn sich der Mensch selber in Wahrheit erkennt und merkt, was und wer er ist, und findet sich selber so gar schnöde, bös und unwürdig alles des Trostes und Gutes, das ihm von Gott und den Creaturen je geschehen ist oder kann, so kommt er in eine so tiefe Demut und Verschmähung seiner selbst, dass er sich unwürdig dünkt, dass ihn das Erdreich tragen soll. Auch lässt er sich bedünken, dass er ewiglich verloren und verdammt sein solle, und auch

1) Ebds. K. 16, S. 60. — 2) Ebds. K. 44, S. 186. — 3) Ebds. K. 14, S. 50.

ein Fussschemel aller bösen Geister in der Hölle, und dass es recht und billig sei und das diess Alles zu wenig sei gegen seine Sünden. Und darum so will und mag er auch keinen Trost oder Erlösung begehren, weder von Gott noch von allen Creaturen, die im Himmel und auf Erden sind, sondern er will ungetröstet und unerlöst sein, und ihm ist nicht leid seine Verdammniss und Leiden; denn es ist billig und recht und ist nicht wider Gott, sondern es ist der Wille Gottes. Darum so ist es ihm lieb und ist ihm wohl damit. Ihm ist allein leid seine Schuld und Bosheit; denn diess ist Unrecht und wider Gott und damit ist ihm weh und übel zu Mute. Diess ist und heisst wahre Reue um die Sünde. Und wer also *in* dieser Zeit in die Hölle kommt, der kommt *nach* dieser Zeit in das Himmelreich und gewinnt dessen einen Vorgeschmack, der übertrifft alle Lust und Freude, die in dieser Zeit von zeitlichen Dingen je ward oder immer werden kann [1]."

Aber es liegt nicht in der Kraft des Menschen, selbst in diese Hölle hinab und aus ihr wieder in den Himmel hinauf zu steigen; der Geist allein wirkt hier Alles; er kommt, und führt hinweg, und geistet, wo er will, alles ohne den Menschen [2]. Und so verhält es sich auch auf den übrigen Stufen der mystischen Erhebung. Darum ist das zweite, was dem Menschen obliegt, um die Höhen des mystischen Lebens zu erklimmen, die Gelassenheit. Der Mensch muss Gott gelassen sein. Die Vorstufe hiezu ist die Gelassenheit gegenüber allen Dingen. „Wer Gott leiden will und soll, der muss und soll alle Dinge leiden, das ist: Gott, sich selber und alle Creatur, Nichts ausgenommen; und wer Gott gehorsam, gelassen und unterthan sein soll und will, der muss und soll auch allen Dingen gelassen, gehorsam und unterthan sein in leidender Weise und nicht in thätiger Weise, und diess Alles in einem schweigenden Innebleiben in dem inwendigen Grund seiner Seele und in einer heimlichen, verborgenen Geduldigkeit, alle Dinge oder Widerwärtigkeit williglich zu tragen und zu leiden und in allen diesen Dingen keinen Behelf noch Entschuldigung, noch Widerrede oder Rache zu thun oder zu begehren, sondern allezeit in einer lieblichen wahren Demütigkeit zu sprechen: „„Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun [3]."" Aber es reicht nicht hin, dass der Mensch allen Dingen gelassen sei, er muss auch, und zwar vorzugsweise, Gott gelassen werden; d. h. er darf nicht von Gott begehren, dass er ihm seine Heimlichkeit offenbare, also dass er frage, warum Gott diess oder das thue und verhänge oder unterlasse und desgleichen, sondern er muss begehren, wie er Gott allein möge gefallen, und an sich selber zu nichte und willenlos werde, und dass der ewige Wille in ihm lebe und über ihn gewaltig sei und ungehindert von allen andern Willen, und wie dem ewigen Willen von

1) Ebds. K. 11, S. 38 ff. — 2) Ebds. S. 42. — 3) Ebds. 23, S. 82. K 35, S. 132. K. 46, S. 194.

ihm und in ihm Genüge geschehe [1].“ Kurz: alle Ichheit und Selbstheit muss zu nichte werden, damit Gott allein im Menschen mächtig sei und wirke. Das ist die Gelassenheit gegen Gott [2]. „Soll der Schöpfer hinein, so muss alle Creatur hinaus [3].“ Soll die Seele einen Blick in die Ewigkeit thun, dann muss sie sich gänzlich abscheiden von der Creatur, nnd zumeist von sich selbst [4]; das Auge, mit welchem sie dem natürlichen Lichte zugewendet ist, muss todt, der eigene Wille gestorben sein [5]. Gott allein kommt die Thätigkeit im Werke des Heils und des mystischen Lebens zu; uns fällt nur das Leiden anheim [6]. Der vollkommene Mensch muss gleichsam von Gott besessen sein, so dass er mit ihm und aus ihm thue, was und wie er will [7]; der Mensch muss Gott wie dem Menschen seine Hand sein [8]; ihm soll gar Nichts bleiben; in ihm soll gar Nichts sein, das sich Etwas annähme oder begehrte [9]; Gott allein soll in ihm sein, leben, erkennen, vermögen, lieben, wollen, thun und lassen [10].

Auf dem Boden dieser Gelassenheit nun erwächst jene Gottesliebe, durch welche die höchste Stufe der mystischen Erhebung, die Vereinigung mit Gott bedingt ist. Es ist jene Liebe, welche schon oben im Gegensatz zur falschen Liebe geschildert worden ist, jene Liebe, welche aus dem wahren Lichte entspringt, und Gott nicht um irgend eines Lohnes, sondern rein um seiner selbst willen liebt [11]), jene Liebe, welche „alle Dinge lieb hat in dem Einen als Einem und Alles und Eins in Allem und Alles in Einem [12]),“ jene Liebe, welche als rein uneigennützige Liebe gleichförmig ist mit der Liebe, welche Gott selbst zu sich trägt [13]). Durch diese Liebe also ist, wie gesagt, die mystische Vereinigung mit Gott bedingt. Und diese Vereinigung besteht darin, „dass man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes oder zumal ohne Willen sei, und dass der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmolzen sei und zu nichte geworden sei also, dass der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse [14]).“ So tritt das eine ewige Gut in die Seele ein, und wird in derselben geschmeckt

1) Ebds. K. 51, S. 204 ff. — 2) Ebds. K. 51, S. 206. K 1, S. 4 ff. — 3) Ebds. K. 53, S. 232. — 4) Ebds. K. 8, S. 24 ff. — 5) Ebds. K. 7, S 24. — 6) Ebds. K. 3, S. 10.

7) Ebds. Kap. 22, S. 76 ff. Der nu besessen und begriffen wêre mit dem geiste gotes, alsô dass er nicht weste, was er tête oder liesse, und asôl sin selbes ungewaldig wêre, sunder der wille und geist gotes wêr sin gewaldig und wurkte und tête und liesse mit im und uss im, was und wie er wolte: das wêre der menschen einer, dâ von sant Pauls spricht; „die von gotes geist gerichtet und gefûret werden, die sint gotes kinder.“

8) Ebds. K. 54, S. 232. — 9) Ebds. K. 53, S. 230. — 10) Ebds. K. 53, S. 228. — 11) Ebds. K. 41, S. 164 ff. K. 42, S. 175. K. 43, S. 176 ff. — 12) Ebds. K. 46, S. 194. — 13) Ebds. K. 43, S, 176 ff. K. 26, S. 102. K. 44, S. 188. — 14) Ebds. K. 27, S. 104.

und empfunden. Die Seele wird selig [1]. „Und wo diese Einigung geschieht in der Wahrheit und wesenhaft wird, da steht weiterhin der innere Mensch in der Einigung unbeweglich;“ nur „der äussere Mensch wird herum bewegt von diesem zu dem [2].“ Der innere Mensch ist ferner in dieser Einigung über Gesetz, Ordnung, Gebot und Vernunft erhaben, nicht zwar als dürfte er Gesetz und Ordnung verachten; — denn das wäre geistlicher Hochmut, und als solcher eine Frucht des bösen Geistes [3]; — aber so, dass er keiner weitern Gesetzeslehrer mehr bedarf, weil der Geist Gottes selbst ihn lehrt, was er zu thun und zu lassen habe [4]. „Ordnung, Gesetz, Gebot und dergleichen sind an sich nur eine Unterweisung der Menschen, die nichts Besseres verstehen oder Anderes wissen, noch auch erkennen, warum alle Gesetze und Ordnung geschaffen sind. Mit solchen einfältigen Menschen greifen es dann auch die vollkommenen Menschen an, und üben es mit ihnen, dass man sie dabei behalte, damit sie nicht zu bösen Dingen kommen, oder dass man sie zu einem Nähern bringen möchte [5].“

Wenn nun aber die Einigung gerade darin besteht, dass alle Selbstheit des Menschen aufhört, und sein individueller Wille in dem göttlichen Willen sich auflöst, so dass Gott allein im Menschen wohnt und wirksam ist: so ist die Einigung zugleich auch die Vergottung des Menschen. Gott wird im Menschen „vermenscht,“ der Mensch wird in Gott „vergottet.“ Indem der Mensch sich selbst verliert und von sich ausgeht, geht Gott mit seinem Eigen, d. i. mit seiner Selbstheit in ihn ein: Gott wird Mensch und der Mensch wird Gott [6].

In dieser Beziehung ist Christus für uns das Ideal; ihm sollen wir ähnlich werden [7]. Was in Christo geschah, soll auch in uns geschehen [8]. Der vollkommene Mensch lebt so in der Einigung mit Gott wahrhaft das Leben Christi [9]. In dem also vergotteten Menschen ist kein anderes Leid mehr, als das Leid über die Sünde, uud das muss fortdauern bis zum Tode [10]. Der vergottete Mensch besitzt aber die wahre Freiheit; denn diese liegt nur in Christi Leben, welches jener lebt; alle Selbstheit und aller Eigenwille ist Unfreiheit und Knechtschaft [11]. Der vergottete Mensch ist als solcher „durchleuchtet und durchglänzt mit dem ewigen göttlichen Lichte, und entzündet und entbrannt mit der ewigen göttlichen Liebe; „denn darin gerade besteht das Wesen dieser Vergottung [12].“ —

1) Ebds. K. 9, S. 32. — 2) Ebds. K. 28, S. 106. — 3) Ebds. K. 25, S. 88 ff. — 4) Ebds. K. 30. — 5) Ebds. K. 26, S. 97. — 6) Ebds. K. 24, S. 84 ff. K. 53, S. 228. — 7) Ebds. K. 15, S. 52 ff. K. 16. K. 43, S. 180.

8) Ebds. K. 3, S. 10. Got muss ouch in mir vermenschet werden, alsô das got an sich neme alles das, das in mir ist, von innen und von aussen, das nicht in mir sî, das got widerstrebe oder sine werk hindere.

9) Ebds. K. 24, S. 84 ff. — 10) Ebds. K. 37. — 11) Ebds. K. 51, S. 212 ff. — 12) Ebds. K. 41, S. 162 ff.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf diese ganze Lehre, so kann es uns nicht entgehen, dass dieselbe im Wesentlichen zwar mit der Eckhardt'schen und Tauler'schen auf gleicher Linie steht, dass aber nicht blos der pantheistische Gedanke in derselben noch weit offener heraustritt, sondern dass auch der mit dem pantheistischen Gedanken sich verbindende ethisch-dualistische Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen im Menschen, hier in einer Weise betont und urgirt ist, dass wir in dieser Lehre einen Anklang an den alten gnostisch-manichäischen Dualismus erkennen können. Die Ichheit, die Selbstheit, die Endlichkeit kann hier nicht oft genug als das Böse und als die Quelle des Bösen bezeichnet werden. Die rückläufige Bewegung des Pantheismus zum gnostisch-manichäischen Dualismus tritt hier offen hervor. Diese rückläufige Bewegung musste, wenn die hier angebahnte Richtung stetig sich fortsetzte, nothwendig ihr Ziel erreichen. Und sie hat es erreicht. Auf der Grundlage der „deutschen Mystik“ entspann sich in seinen ersten Anfängen der Kampf gegen die Scholastik, und je weiter dieser Kampf sich fortspann, je grössere Dimensionen er annahm, desto mehr traten auch die Consequenzen heraus, welche in den Principien dieser Mystik angelegt sind, bis endlich die Katastrophe selbst hereinbrach. Schon in der gegenwärtigen Periode beginnen in Wikleff und Huss die Sturmvögel sich zu zeigen, welche jene Catastrophe ankündigen. Wir werden derselben auf unserm Gange durch die Geschichte bald genug begegnen. Aber indem wir darauf aufmerksam machen, dass auf der Grundlage der „deutschen Mystik“ sich zuerst der Kampf gegen die Scholastik entspann, weisen wir zugleich auf eine neue Periode unserer Geschichte hin, in welche wir nun einzutreten haben. Es ist die *Periode der Bekämpfung der Scholastik.* —

Staats-Bibliothek Bamberg

In gleichem Verlage sind erschienen:

Bosizio, Athanasius, Priester der Gesellschaft Jesu, **Das Hexaemeron und die Geologie.** Briefe über die Anwendung der geologischen Forschungen bei der Auslegung der heiligen Schöpfungsgeschichte. gr. 8°. 31 Bogen. geh. Preis 4 fl. rhein. — 2 Rthlr. 10 Sgr.

Liberatore, P. M., Priester der Gesellschaft Jesu, **Die Erkenntnisstheorie des heil. Thomas von Aquin.** Aus dem Italiänischen übersetzt von *Eugen Franz*, Doctor der Philosophie und Theologie, Priester der Diöcese Mainz. gr. 8°. geh. Preis 2 fl. rhein. — 1 Rthlr. 5 Sgr.

Pater Liberatore ist in und ausser Italien als Verfasser ausgezeichneter philosophischer Schriften, insbesondere aber der philosophischen Abhandlungen bekannt, welche die Civiltà Cattolica enthält. Das hier ins Deutsche übertragene Werk desselben muss ebensowohl als eine gründliche Erörterung des erkenntniss-theoretischen Problems, wie als Beitrag zu einer erschöpfenden Darstellung der thomistischen Philosophie für Deutschland von Interesse sein.

Kaulen, Franz, Rep. der Theol. zu Bonn, **Die Sprachverwirrung zu Babel.** Linguistisch-theologische Untersuchungen über Gen. XI, 1—9. gr. 8°. 16 Druckbogen. Preis 2 fl. 42 kr. rhein. — 1 Rthlr. 15 Sgr.

Die Verlagshandlung glaubt auf dieses Werk nicht blos das theologische, sondern das gesammte wissenschaftliche Publicum besonders aufmerksam machen zu dürfen. Es wird in demselben gleichsam Abrechnung zwischen der Sprachenkunde und den Angaben der Offenbarung gehalten. Mit Anschluss an das eilfte Kapitel der Genesis werden alle Hauptfragen jener Wissenschaft nicht in dilettantischer, sondern in fachkundiger Weise erörtert, um die Resultate der Untersuchung mit dem mosaischen Berichte zu vergleichen. Indem letzterer nach seinem Buchstaben, wie nach seinem Zusammenhange eine eingehende Betrachtung erfährt, liefert das Buch zum Verständniss der Urgeschichte, wie der gesammten vorchristlichen Heilsordnung die wichtigsten Beiträge. Der Verfasser, dessen frühere Schriften ebenso von seiner Sprachenkenntniss, wie von seiner Fertigkeit in Handhabung der Sprache Zeugniss ablegen, hat es verstanden, die schwierigen Stoffe der Linguistik in allgemein verständlicher und anziehender Weise darzulegen, und so dürfte dieses Werk ebenso geeignet sein, die Ergebnisse der Sprachwissenschaft zum Gemeingut aller Gebildeten zu machen, als die Achtung vor dem geoffenbarten Schriftwort zu vermehren.

Scheeben, Dr. M. Jos., Professor im erzbischöfl. Priesterseminar in Köln, **Natur und Gnade.** Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Mit hoher oberhirtlicher Genehmigung. gr. 8°. 17½ Bogen. Preis 1 fl. 45 kr. rhein. — 1 Rthlr.

Der „Katholik“ sagt von dieser Schrift: „Sie ist eine der wichtigsten und erfreulichsten Erscheinungen der neueren deutschen theologischen Literatur und von tief eingreifender Wichtigkeit sowohl für die theologischen und philosophischen Kämpfe der Gegenwart, als für das praktische religiöse Leben.“ In ähnlicher Weise haben competente Beurtheiler von den verschiedensten Seiten sich ausgesprochen, dass der Verfasser das Wesen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung mit grosser Klarheit und Tiefe entwickelt und jene theologischen Fragen, die in unseren Tagen vorzüglich in den Vordergrund treten, in ausgezeichneter Weise behandelt hat.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stöckl, Albert,

Geschichte der Philosophie des Mittelalters

Bd.: 2

Mainz 1865

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.71(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760073-9